

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فاعلم ان المكلف اذا التفت الخ لا يخفى ان كل قضية مشتملة على ثبوت شيء لشيء متوقف فى العلم بثبوت المثبت له صغرى كانت او كبرى
توجهت النفس الى هذه النسبة الى كل من ثبوت المثبت له وثبوت ذلك الشيء له اما جازمة او ظانة او شاكة ثم ان كانت القضية لفظية فهى النسبة الى وضع
الفاظ القضية ودلالتها ايضا اما جازمة او ظانة او شاكة وهو يتفرع عن التكلم فى المثبت له ما التكلم فى الموضوع الصرف سواء كان شرعيا كالصلوة او
عرفيا كالكلب عن التكلم فى الشيء المثبت بالتكلم فى الحكم شرعيا كان ككونه واحدا من الاحكام التكليفية او الوضعية او جزء ومن التكلم فى وضع الالفاظ ودلالتها
بالتكلم فى الموضوع المستنبط فتحاصل ان كل واحد من الموضوع الصرف والحكم والموضوع المستنبط اما قطعى او ظنى او مشكوك فيه ومحل البحث
فى مسئلة حجية الظن هو الثلثة بالنسبة الى الاحكام الشرعية الفرعية وما جعله سلمه الله تعالى عنوان الكلام هو خصوص توجه المكلف الى
حكم شرعى غالبا كان يجتهد المكلف فى الفرض فى المقام [illegible] النسبة الى توجه غير المكلف الى ان لم يظهر من ظاهر البحث تحقيق الحق فى الموضوع الصرف و
المستنبط فلا ينبغى الاشتغال به فالحكم الملتفت اليه اما يحصل القطع للمكلف بالنسبة اليه واما يحصل الظن له واما يشك فيه والمرجع فى الصورة
الاخيرة هى القواعد الشرعية المقررة للشاك فى مقام العمل ومن اجله سمى بالاصول العملية وكذا هى المرجع فى صورة الظن اذا لم يثبت اعتباره وفى
مخصصة فى بعض لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة وهو مجرى الاستصحاب واما الا تلاحظ فيه سواء لم تكن او كانت ولم يعلم بخصوصها
او كانت فعلت لكن لم تلاحظ وعلى الثانى فاما الشك فى التكليف كما فى الشبهة وجوبية او تحريمية فهو مجرى اصالة البرائة واما الشك فى المكلف به
بعد العلم بالتكليف فعلى الاول وعلى الثانى اما يمكن الاحتياط وتحصيل الواقع كما لو دار الامر بين وجوب احد شيئين او بين حرمة احدهما او بين
وجوب احدهما وحرمة الاخر وهو مجرى قاعدة الاحتياط واما لا يمكن كما لو دار الامر بين وجوب شيء وحرمته لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك
بالنسبة الى شيء واحد وهو مجرى التخيير وما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول وان وقع الخلاف فيها كذهاب الاخباريين الى الاحتياط فى الشبهة التحريمية
مع كون الشك فى التكليف فيها [illegible] الى البرائة مع كون الشك فى المكلف به [illegible] وتمام الكلام فى الكل موكول الى محله ولكلا
من الاصول العملية نتيجة فى المقاصد ثلثة الاول فى القطع والثانى فى الظن والثالث فى الاصول العملية التى هى المرجع عند الشك ومحل البحث فى
مسئلة حجية الظن هو المقصد الثانى لكن يذكرونها المقصد الاول ايضا لتحقيق الحق فيه والتنبيه على بعض المعضلات فجعله مقدمة لمسئلة حجية
الظن الموضوع لتهيئة كل دليل الى الحكم فتدبر قوله ولا اشكال فى وجوب متابعة القطع الخ لا يخفى ان الحجة قد يطلق على ما يرادف الدليل كما فى مصطلح
اهل الميزان وهى القضايا المعلومة الموصلة الى قضية مجهولة ويرجع الى ذلك المعنى تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبرى ويعبر عنها بالحد الوسط الذى يحتج به على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم [illegible]
[illegible] الاصغر [illegible] واسطة فى الدليل الدال على كلية الكبرى بثبوت ما يحمل على ذلك الوسط وهو الاكبر للاصغر الذى هو من
[illegible] الدليل ان القضايا الشرعية مما لا يمكن ان يستدل عليها [illegible] قضية مجهولة [illegible]
على القضايا النظرية [illegible] قبل النظر [illegible] معلومة [illegible] نطلق على ما يجب اتباعه [illegible] المصطلح عليه [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] حجية الظن [illegible] الادلة [illegible] الاتباع [illegible] وان كان
[illegible]
[illegible]

ونحو ما فرق بين ذلك الموضوع وقد يتعلق بالحكم كما لو علمنا بنجاسة الخمر او بوجوب الاجتناب عنها او بحرمته شرعا ومعنى حجية العلم بالحكم وجوب اتباعه
العلم به ثم المتداول في كلمات القوم في المقام ان حجية العلم والقطع ضرورية لا يمكن ان يستدل عليها واستدلوا على كونها ضرورية بدفع توهم
لكان بواسطة لو كانت مستفادة من النظر لدار او تسلسل اذ لا بد من دليل على كونه مقطوعا بصحته ويكون نفسه مسلما لها فيكون حجية كل من القطع
على هذا التقدير نظرية متوقفة على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا لزم التسلسل وما يلزم من فرض وجوده محال فهو محال ومآل
هذا الاستدلال الى ما قرر في محله من لزوم انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات فاذا كان القطع حجة بالقطع فلا بد ان يكون القطع حجة بنفسه
كما لو امر ان كل معين موجود بالوجود ولا يجوز ان يكون الوجود بعد ومآل المذاهب عدم حصول الوجود من ضم معدوم الى معدوم فوجود
الوجود ان كانت في ثبوته للمطلوب ثابتة ان كان بالمنتهى لزم الدور وان كان بوجود آخر لزم التسلسل فان حمل الحجية في كلام الاصوليين على وجوب
الاتباع فمقتضى العلم كما كانت مقتضى الامارات المعتبرة شرعا غايتها ان الاثر في العلم اتم واقوى لانه بالذات اي من دون واسطة شيء بخلاف الاثر في الامارات
يكون اقتضائها بواسطة الانتهاء الى الدليل العلمي وان حملت على ما هو المصطلح بين اهل الميزان فاقتضاء ما عدا العلم من الطرق كالكتاب والسنة والاجماع
العقول وغيرها واضح لكونها اوساطا لاثبات الاحكام فيقال ان الصلوة مثلا مما دل الكتاب على وجوبها وكل ما كان كذلك فهو واجب
كذلك فيقال ان الشيء الفلاني مظنون الوجوب عند تعلق الظن بالحكم وان هذا مظنون الخمرية عند تعلق الظن بالموضوع وبعد كون الكبرى
ثابتا وصغرى ... بالدليل يحصل القطع بالمطلوب فهو النتيجة واما العلم فهو وان لوحظ بالنسبة الى الشيء المعلوم فيقال بعد العلم بكونه
شيء خمرا ان هذا خمر في الواقع وكذا يقال بعد العلم بوجوب شيء انه واجب في الواقع فالمطلوب حاصل بنفس القطع لا بجعل القطع واسطة في الاثبات
والحاصل ان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب لا نفس القطع به وبعبارة اوضح من ذلك نقول ان القول المؤلف من الصغرى والكبرى حجة في اثبات
النتيجة وتحصيل القطع بها لكونه واسطة في ذلك فالقطع بالنتيجة هو الشيء الحاصل والمحصل للشيء غير الشيء الحاصل ونفس القطع بالنتيجة
ليس حجة وواسطة في اثبات شيء مثلا نفس العلم بكون شيء خمرا الحاصل من قضايا خارجية مثل كونه مما من العنب المسكر هو المطلوب فتلك القضايا
الخارجية محصلة للعلم بكونه خمرا وبعد ذلك العلم فهو خمر وان لوحظ بالنسبة الى ما وراء الشيء المعلوم فيمكن ان يصير واسطة وحجة كما لو ثبت في
الشرع حكم لشيء بوصف كونه معلوم الخمرية فيقال ان هذا الشيء مثلا معلوم الخمرية وكل ما كان كذلك فهو نجس او يجب الاجتناب عنه والحاصل
ان العلم اذا تعلق بموضوع فاما له مدخلية في ترتب الحكم عليه واما الحكم يترتب على نفس الموضوع من دون مدخلية للعلم فيه بل هو نفس طريق
الوصول الى الواقع مثال الاول ما لو قال الشارع الخمر بوصف كونها معلوم الخمرية نجس مثال الثاني ما لو قال الخمر نجس في كلا المقامين وان كان
السبيل الى تحصيل كون الشيء خمرا في الواقع هو العلم الا ان الموضوع في الاول هو الخمر الواقعية مع ملاحظة ذلك الوصف فالعلم واسطة في
ثبوت النجاسة لذلك الشيء الخارجي وفي الثاني نفس الخمر فالعلم فيه طريق لا واسطة فالفرق بين المقامين بالاعتبار وبملاحظة العنوانات
الموجودة في كلام الشارع هذا اذا كان متعلق العلم هو الموضوع واما اذا كان الحكم فلا يعقل فيه كون العلم واسطة راسا واذا عرفت
ذلك فنقول ان القطع اذا تعلق بموضوع او بحكم فمعناه الجزم بكونه كذلك في الواقع ونفس الامر واحتمال مخالفة معتقده لنفس الامر لو كان
فانما هو بالنسبة الى غير العالم واما له فلم يكن فالمراد لما كان المكلف به هو الاحكام الواقعية المتعلقة بالموضوعات الواقعية والمفروض حصول
الجزم بها لا يبقى اشكال في وجوب الاتباع والعمل على طبقه ما دام موجودا لما عرفت من ان العلم واجب الاتباع بنفسه فان قلت قد نقطع بالحكم
الواقعي ونشك في الحكم الظاهري كما نعلم وجوب الوضوء على الكيفية المتداولة عند الخاصة وفاقا ولاحتمال التقية نشك في ان ما يجب علينا الاتيان
به هل هو الوضوء بهذه الكيفية المتداولة بين العامة بل قد نعلم للتقية المحققة وجوب الوضوء على طبق العامة فكيف يصح مع الاشكال عن وجوب
اتباع ما قطعنا بواقعيته قلت الحاصل ان مقام وجوب الاتباع والعمل هو مقام الحكم الظاهري ولا يلزم تطابقه مع الحكم الواقعي في كونهما معلومين
فقد يكون احدهما معلوما والاخر غير معلوم قلت فوجوب الوضوء على الكيفية المتداولة عند الخاصة واقعا معناه كونه واجدا للمصلحة الواقعية
ولا يتنجز التكليف به بمجرد ذلك بل بعد ارتفاع الموانع ايضا والتقية احدى الموانع فمع الشك في وجود المانع او الجزم بوجوده لا علم بوجوب فعل
الوضوء منجزا في الواقع ايضا والحاصل ان المراد بمتعلق القطع بوجوب الوضوء هو الجزم بان ما في الواقع هو الوجوب المنجز الذي قلنا انه واجب
الاتباع بنفسه وما جعله المتوهم مورد النقض هو الوجوب المعلق على رفع الموانع كما في سائر الاحكام الواقعية المشروطة بشرط ما بالعلم وبعد الموانع فاطلاق
الوجوب والجزم عليها قبل تحقق الشرط على حد اطلاق الواجب على الواجبات المشروطة قبل تحقق شروطها فلا ينفك القطع بالحكم الحقيقي الواقعي
عن القطع بالحكم الظاهري وان امكن الانفكاك في العكس فربما نقطع بالحكم الظاهري مع كون الحكم الواقعي مشكوكا فيه كما في موارد الاصول
والظنون المعلوم اعتبارها هذا وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره السيد الاستاد في رسالته المفردة المعمولة في حجية الظن من فرض العلم
بالحكم الواقعي والشك في الحكم الظاهري والاستدلال على كون الحكم الواقعي حينئذ حكما ظاهريا بالوجوه العشرة كما لا يخفى وكيف كان فقد

ما كان المكلف به هو الأمر الواقعي كان القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع لا يبقى إشكال في وجوب اتباعه نعم لو كان طريقيته قابلة للجعل نفياً أو إثباتاً
كالظن كان اللازم إقامة الدليل على أحد الجعلين لكنها ليست قابلة لذلك فإن جعل ما هو طريق بنفسه طريقاً تحصيل للحاصل لا بمعنى أنا نعلم
بنفسه مستغن عن الجاعل والعلة وكيف وهو من الممكنات بل بمعنى أن طريقيته واستكشاف الواقع به من لوازمه بل نفس العلم نفس انكشاف
الواقع ولو بحسب معتقد العالم وعنده فعلى الأول يكفي جعل الملزوم في وجود اللازم وليس قابلاً للجعل بعد وجود الملزوم نفياً ولا
إثباتاً وعلى الثاني يرتفع الاثنينية ومقتضى التحقيق هو الثاني لا بمعنى أن القطع يلازم مطابقة المنكشف للواقع في الواقع بل بمعنى أنه قد
يطابق الواقع وقد يخالفه كما في الجهل المركب لكنه عند القاطع مطابق للواقع فهو حجة له ما دام موجوداً وبالتأمل فيما ذكر يظهر حجية العلم
والقطع بمعنى وجوب الاتباع سواء كان القاطع مجتهداً أم لا كان المقطوع به من المسائل الأصولية الاعتقادية أو من مسائل علم أصول الفقه أو
المسائل الفرعية أو المسائل المشتبهة أو الموضوع الصرف أو المستنبط كان سبب القطع من الأسباب المعتبرة عند عدم إفادة القطع أم لا كالقياس
والرمل والاستخارة مثلاً فإذا علمنا بكون مائع خمراً فلا نحتاج في ترتيب أحكامها عليه إلا إلى معرفة تلك الأحكام كما أنا إذا علمنا تلك الأحكام
لها فلا نحتاج في ترتيبها على ذلك المائع إلا إلى القطع بكونه خمراً فنقول بعد القطع هذا خمر وكل خمر حكمها كذا من دون فرق بين خصوصيات
القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه هذا كله إذا كان حكم الشارع متعلقاً بنفس الموضوع من دون اعتبار مدخلية العلم فيه وأما مع
الاعتبار كما لو قال معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنها فيمكن أن يعلق الحكم على المعلوم بوصف الإطلاق وعلى المعلوم لشخص خاص أو من سبب خاص أو في
مسألة خاصة فإن ذلك منوط بنظر جاعل الحكم واختياره وليس من قبيل ما لو كان القطع طريقاً إلى الواقع ولا يلزم عليه تناقض في الأول لو قال
إنما جعلت حكم النجاسة مثلاً لما علم بالرمل أنه خمر خلافاً لما لو جعل النجاسة لنفس الخمر ثم علم بالرمل خمرية مائع فلو قال إن ذلك المائع ليس
بنجس مع بقاء القطع بخمريته فإنه مستلزم للتناقض لأنه في معنى أن يقول هذا نجس وليس بنجس وكيف كان يتبع فيما لو كان القطع معتبراً في موضوعه *
الموضوع دليل ذلك الحكم فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به من دون اعتبار خصوصية في ذلك الشرط كما في حكم العقل بحسن إتيان العبد
بما قطع بكونه مطلوباً للمولى وقبح ما قطع بكونه مبغوضاً فإن مدخلية القطع بالمطلوبية والمبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا
يختص ببعض أفراده كما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بناء على أن الحرمة والنجاسة الواقعيتين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في نفس الأمر
كما أنه مذهب صاحب الحدائق على ما حكي عنه وهو لازم من قال إن الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة فيما لو كان الدليل لفظياً ويلزم عليهم أن
البول الواقعي إذا أصاب ثوباً عند الجهل به ثم حصل العلم بكونه بولاً عند الجفاف لم يحكموا بنجاسته لأنه لاقى ما ليس بنجس حين الملاقاة وكلما كان كذلك
فهو طاهر وبعد العلم لم يلاق الثوب نجساً ولعله في غاية الشناعة نعم لو كان العلم المعتبر في الموضوع مطلقاً لانصرف إلى الأفراد المتعارفة إلا أن يدل
على اعتبار ما يفيد استغراق جميع أفراده وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص كما لو فرض حكم
الشارع على العامي بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المتعارفة فيما بين العامي فقد يقال إن الحكم
الفلاني مما قطع به المجتهد من الإجماع أو التأمل في الكتاب والسنة وكلما كان كذلك يجوز لي تقليده فيه ففي هذا الفرض لو قطع العالم بحكم من الرمل
وغيره الذي ليس من تلك الطرق فذلك القطع وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه إلا أنه لا يجوز للغير تقليده فيه لخروجه عن مقتضى تلك الأدلة
المجوزة للتقليد كما لو جعلنا ذلك فرضياً مع كون الحكم كذلك إلا أنا لم نجد في أدلة التقليد مثل ذلك بل الموجود فيها مثل قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن
كنتم لا تعلمون ومثل قوله عليه السلام فارجعوا إلى رواة حديثنا وقوله فللعوام أن يقلدوه ونحو ذلك ثم إطلاق مثل هذه الوجوه ليس منصرفاً إلى
المجتهد العالم بالحكم من قبيل الرمل والجفر ولأجله يحكم بأن الحكم حق وإن لم نجد الدليل على نحو ما فرضناه ومن ذلك القبيل في اعتبار الخصوصية في العلم
المأخوذ في الموضوع اعتبار العدالة في المجتهد وكونه إمامياً في حجية علمه للمقلد فإن علم الفاسق وغير الإمامي وإن كان واجب العمل بالنسبة إلى عمل
نفسه من جهة كون قطعه طريقاً إلى الواقع لكنه غير معتبر بالنسبة إلى المقلد لأدلة اشتراط الشرطين والمثال الأول مثال لاعتبار الخصوصية في الأسباب
والثاني لاعتبار الخصوصية في القاطع كما أن حكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له بالحس لا من الحدس فيما لا يعتبر فيه الشهادة
العلمية من أمثلة اعتبار الخصوصية في الأسباب والحاصل أن اعتبار الخصوصية في وجوب اتباع القطع بالنسبة إلى نفس القاطع وإن كان مجرد الفرض
إلا على ما ذهب إليه المحدثون الذي أشرنا إليه إلا أن اعتبارها فيه بالنسبة إلى غير القاطع أمثلته كثيرة كما عرفت شطراً منها ثم إنك بعد ما عرفت أن الموضوع
في الحكم إذا كان نفس الشيء كما في قولنا الخمر نجس كان القطع طريقاً إلى الواقع فاعلم أن غير القطع كالبينة والاستصحاب مما دل الدليل على ثبوت الموضوع
أو الحكم به أيضاً طريق إلى الواقع إلا أن طريقية القطع غير قابلة للجعل وطريقية غيره قابلة له فهو مفتقر في طريقيته على ثبوت الجعل وبعد الثبوت كانت
طريقاً كالعلم وكذلك الكلام في نفس الحكم فقد يقوم الأمارات الظنية بجعل الجاعل مقام العلم في كونها طريقاً وأما القطع المأخوذ في الحكم على
وجه الموضوعية فقد لا يقوم الأمارات والأصول مقامه كما هو الظاهر من دليل الحكم لاعتبار القطع في الموضوع من حيث كونه صفة خاصة قائمة بالشخص

* بالجهد ... القاطع من الصور التي لا يجتهد فيها

كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد
لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وعموم أدلة الأصل في ذلك [illegible] التزم قيام [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الموضوع أحد الأمرين من القطع والظن أو الأصل [illegible] مقامه [illegible]
دليل الحكم اعتبار القطع على وجه الطريقية للموضوع كالأمثلة المتقدمة [illegible] الاجتهاد الأمارات والأصول الحاصل من الطرق الاجتهادية
للمجتهد [illegible] مقام العلم في وجوب اتباع المقلد له وفي ذلك [illegible] فإن مدلول أدلة التقليد [illegible] جواز اتباع المقلد لقوله [illegible]
[illegible] عن العلم أو الظن [illegible] الظن يقوم مقامه [illegible]
القسم كون القطع مأخوذاً في الحكم على وجه الموضوعية القطع المعتبر على وجه الطريقية [illegible] في هذا الفرض [illegible] نفس القطع الذي
هو الموضوع [illegible] كون الشيء طريقاً بنفسه وإن كان جزء موضوع [illegible] بالحكم فذلك القطع وإن كان [illegible] الطريقية
وكان مخصوصاً [illegible] الشاهدين والاستصحاب مقامه إلا أن الظاهر من قوله [illegible] على وجه الطريقية ومن قوله في الصورة
الثانية فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه أن ذلك القطع الذي فرض [illegible] الطريقية هو بعض القطع [illegible]
موضوعاً وإن كان المفروض كون هذا القطع موضوعاً [illegible] الخروج عن الفرض ثم لا يخفى أن قيام الظن مقام العلم عند كونه
طريقاً إنما كان [illegible] الجعل الحاصل موقوفاً على مساعدة دليل عليه [illegible] وبين كونه مأخوذاً في موضوعه الموضوع [illegible]
القاطع لو قال أن الخمر حرام كان كفاية الظن على ترتيب الحرمة على مظنون الخمرية متوقفة على قيامه الظن مقام العلم وكذا لو قال معلوم الخمرية
حرام كان [illegible] الكفاية متوقفة على ذلك [illegible] كون العلم في أحدهما طريقاً وفي الآخر موضوعاً لا يوجب ذلك الفرق في قيام الأمارات
والأصول مقام العلم في الأول [illegible] مطلق وعدم قيامها مقامه في الثاني إلا بدليل خاص خارجي [illegible] مطلق الظن في الصلاة
مثلاً فإن تلك الأدلة إن جعلت الظن [illegible] شرعياً وكان كافياً في تحصيل الموضوع عند كون العلم طريقاً فكذا [illegible] شرعياً وكان
كافياً في تحصيل العلم المأخوذ [illegible] في الموضوع فكما يقال إن هذا خمر بالاستصحاب أو بالبينة ثم لو اعتبر العلم [illegible] في الموضوع [illegible]
على وجه الموضوعية واعتبر العلم الأعم من الوجداني أو الشرعي في الموضوع عند اعتباره على وجه الطريقية كان ذلك الفرق وجيهاً لكن لا وجه
لتخصيص العلم في أحدهما [illegible] الآخر [illegible] والحاصل أن مؤدى الدليل إذا كان ترتيب الحكم على الموضوع الواقعي من دون اعتبار العلم فيه
كان ذلك الترتيب متوقفاً على إحراز الموضوع ولا تأمل في إحرازه بالعلم من دون حاجة إلى إثبات كون العلم طريقاً إلى الواقع وحصول
الإحراز به [illegible] وأما إحرازه بالظن فيتوقف إلى الإثبات لأن الظن بنفسه ليس بطريق [illegible] ترتيب الحكم على ما ظن أنه ذلك الموضوع
الواقعي على جعله طريقاً ومن جملة أسباب الإحراز ولا يحصل ذلك بنفس الدليل على الحكم وإذا كان مؤدى الدليل ترتيب الحكم على
الموضوع بوصف كونه معلوماً [illegible] كان الترتيب متوقفاً على إحراز ذلك الموضوع وعند حصول القطع على الوجه الذي اعتبر [illegible]
في الموضوع كان الموضوع محرزاً من دون حاجة إلى شيء آخر في ذلك الإحراز وعند حصول الظن كان إحراز موضوع الحكم متوقفاً على
جعل الظن قائماً مقام العلم المعتبر [illegible] في الموضوع فالفرق بين القيامين إنما هو في العلم المعتبر من طريقاً ومن موضوعاً لا في جعل
الظن قائماً مقامه [illegible] الخلط وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر أن ما جعله سلمه الله تعالى من خواص القطع في المقامين [illegible]
الوجه وأن مقتضى التأمل عدم الفرق بين القطع الذي هو طريقي وبين المأخوذ في الموضوع بالنسبة إلى قيام الأمارات والأصول
مقامه مع مساعدة الدليل عليه وعدم قيامها مقامه مع عدم الدليل وعدم كفاية [illegible] أدلة حجية مطلق الظن وأصالة عدم الأكثر في
الصلاة وإذا فرضنا اعتبار الشارع صفة القطع في حفظ عدد الأوليين مثلاً [illegible] لأن دليل اعتبار صفة القطع وخصوص [illegible]
من أدلة حجية الظن والأصل [illegible] حمل العام على الخاص [illegible] كفاية الظن والأصل في ذلك المقام [illegible] عن الدليل وقد عرفت أنه كما أن كون
هذا العلم طريقاً يحتاج إلى الجعل فكذا كون [illegible] في الموضوع وقيامها مقام العلم المعتبر على وجه الموضوعية محتاج إلى الجعل والدليل
ودليل خاص [illegible] على قيام [illegible] العلم [illegible] خصوص حفظ عدد الأوليين [illegible] الكفاية [illegible] مناقشتنا على ما حققه سلمه الله
أن القطع [illegible] هو الطريق إلى واقع الموضوع والحكم بنفسه وبعد الوصول من هذا الطريق إلى واقع
الموضوع [illegible] الحكم [illegible] ذلك الموضوع بوصف كونه مقطوعاً [illegible] الفرق بين المقامين في مثل ملاقاة البول عند الجهل
[illegible] مع ذلك الملاقاة وإن كان [illegible] التكليف بوجوب الاجتناب عن الثوب مشروطاً بالعلم [illegible]
التكليف [illegible] الأحكام [illegible] إن العلم تابع للمعلوم [illegible] العلم والتكليف [illegible] فلو كان ثبوته مشروطاً و
[illegible] التكليف متوقفاً [illegible] التكليف لا يتوقف على العلم [illegible] بل يتوقف

[illegible] كونه طريقاً الى المصالح الواقعية [illegible] الكاشف [illegible]

المعلوم [illegible] على هذا الفرض [illegible]

في [illegible] الموضوع [illegible] المقامين [illegible] الحكم باعتبار القطع [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] اعتبار القطع في الموضوع من حيث [illegible]

[illegible] التقسيم [illegible] الشرعية [illegible]

القطع [illegible] من خواص ما كان ماخوذاً في الموضوع [illegible]

[illegible] المقامين فان ساعد الدليل على [illegible] في المقامين [illegible]

من المقامين [illegible] ان عدم كفاية الدليل الدال على اعتبار مطلق الظن في الصلاة بالنسبة الى الاولتين [illegible]

القطع [illegible] ساعد الدليل على [illegible] العلم [illegible] في الاولتين [illegible]

دليل خاص على اعتبار [illegible] في المقام [illegible] من هذا الباب [illegible] اعتبار القطع الماخوذ على وجه الموضوعية

بين [illegible] عدم جواز اداء الشهادة استناداً الى البينة او اليد على قول وان جاز [illegible] الشاهد [illegible]

بما هو ماخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية [illegible] الامارات [illegible] مقام اداء الشهادة [illegible] اعتبار القطع [illegible]

[illegible] الشهادة اذا كان المشهود [illegible] كالشمس [illegible]

الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة [illegible] في جواز الاستناد الى [illegible]

بالنسبة الى [illegible] الحكم لنفس الموضوع [illegible] العلم به كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله [illegible]

[illegible]

العقاب على مخالفته مترتب على التجري الثابت في الشريعة على مخالفة العبد لمولاه ولو كان لا حرمة بالاستقلال والامتثال من دون وجود
مصلحة وطلب منه لما عرفت المقدمة من منع تعلق بعد التعلق وتعلق التكليف لاستناده الى ما بكونه خمرا مثلا في الواقع وتعلق طلبه من كل
خوف العقاب ومنها المقصر في عدم التحري في مواضعه من الشك وكان حرام من طلب ترك المخالفة الى تعلق طلبه من ذلك الشيء بعينه في الشرع
طلبته نفس الامر في غيره وما في ذلك القطع للواقع ومنافي على التشفي الى كان ما به اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ولو انهما
كان ذلك الحرمة متعلقا بمتعلق القطع فاذا امر المولى عبده بالاجتناب عن ذلك المائع ولو كان
في علم الله تعالى خلا او غيره مكلف بالاجتناب لمكلف ان كان في علم الله تعالى خمرا وغيره مكلف بالاجتناب عن ذلك المائع الذي عند المكلف انه خمر كأنه
والاخير وجب لا تعلق التكليفين والثاني وجب لخروج القطع الذي هو طريق بنفسه عن الطريقية وكذا الثالث عند كون المائع في علم
الله تعالى ماء فيمتنع الاول ومع التكليف من قبل الشارع بالاجتناب ترتب مستحقا العقاب على التجري قد عرفت انه مترتب على مخالفة
العبد لمولاه ولو كان مطلوبه خلافه عن الجهة الطريقية فلنا ان الشارع حرم الخمر الواقعي وهذا التجري مثلا وان اعتقد الشارب خمريته
فان اعتقاد الخمرية لا يجعل الماء الواقعي خمرا واقعيا لكنه خمر واقعي عند القاطع والمكلف هو الاجتناب عن الخمر الواقعي باعتقاد
المكلف لا عن الخمر الواقعي في الواقع وان لم يتعلق باعتقاده والا لكان اثما عند شرب الخمر الواقعي جهلا وهو مستلزم لتكليف الجاهل والغافل
فالحاصل ان بعد الفراغ من كون القطع بنفسه طريقا الى الواقع لازم الاتباع وكون لزوم اتباعه من جهة كونه من قبيل النظر والاستدلال فهم
الكلام في قطع القاطع هل هو حجة عليه من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع
بمعنى انه لو شرب الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا وان لم يكن خمرا في الواقع
فانه لا معنى للحجية في المقام الا وجوب الاتباع ولم يعرف دليل وجوب اتباع القطع على وجه التعبد وهو لزوم الدور او التسلسل
بين مصادفته للواقع في الواقع وعدم مصادفته فيه ويعتبر اخرى عند الاعراض بوجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لعله لا
ذلك لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة للجعل اثباتا ونفيا يؤول التكلم في هذه المسألة الى انه هو حجة من الشارع هل هو حجة
مع ان الظاهر انه لا يمكن جعل القطع بشرط مصادفته للواقع معتبرا في الموضوع فضلا عن كون هذا الشرط طريقا الى الواقع لا انه جعل
ذلك الشرط الابعد رفض القطع الاول حتى يرجع الى القطع بالخلاف وكلا منافي للقطع ما دام باقيا فهل هو شرط في هذا الشرط لا انه ما دام القطع
قاطع بوجود الشرط فلا يترتب على الاشتراط اثر وان شئت اتضاح ما ذكرنا فارجع الى العقلاء واهل العرف في الطرق المجعولة حتى يتضح
منه حقيقة ما ذكرنا في الشيء الذي هو طريق بنفسه فلو قال المولى لعبيده ان لي امورا مطلوبة ومبغوضة ولطلب منكم الامتثال والانقياد
بالنسبة اليها وطريقكم في معرفة تلك الامور ما يقوله زيد فانه ثقة عندي بما امر به واتبعوا ما نهى عنه ثم امرهم زيد بشيء فتركوه ونهاهم عن شيء ففعلوه
والعقلاء في مخالفة العبد لمولاه واستحقاقهم عقابه بالمخالفة ولو بعد اطلاعهم على مخالفة ما امر به زيد لما هو مطلوب للمولى
العصيان على مخالفة الطريق المجعول فكيف يتوجه على مخالفة الطريق الغير القابل للجعل والحاصل انا نستدل على حرمة التجري بما يترتب
الذي قطع المكلف بكونه حراما بطريقية العلم وكونه لازم الاتباع لا بالاجماع حتى يقال ان المحصل منه غير حاصل والمحكي غير الذكره من لم
في موضع عدم العصيان الواجب الواجب الموسع الى الوقت الذي ظن فوات الواجب بتأخيره ثم تبين خطأ الظن ولتوقف العلامة في النهاية
النهاية في الزيادة في الزبد واختيار الشهيد في القواعد العدم وما يظهر من عبارته قواعد الشهيد المنقولة مع بعض ذلك المنقول منه لم يتجه
في المقام الا ان المسألة عقلية ولنا ان نقول ان مخالفة هولاء او توقفهم انما هو في مخالفة الظن لا مطلقا ومن مخالفة ظن الظن في القطع
في المقطع دعوى ان تغيرهم بظن الضيق في هذا المقام لينبه على رجحان فيشمل القطع بالضيق مما لا يساعد عليه قرينة سلمنا المخالفة
لكن مخالفة هولاء الطائفة لا تضر في تحقق الاجماع مع اتفاق الباقين كما يظهر من ذلك الاتفاق من دعوى جماعة كثيرة من الخاصة والعامة الاتفاق
على العصيان في المقام الا ان هذا المقام ليس مما ذكره الشهيد في القواعد مختاره من ان وجوب القتل بالظن المرجح حتى تحقق الظن تبعا له
التقليد الى وجوب التوصل في المقدمة وجوب الصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وجوب الاجتناب عن ذرية عند اشتباه
الاجنبية وغير ذلك والعلامة عندي بعضا من هذا المقام في القواعد ومع سلمنا عدم تحقق الاجماع لكن الكلام اذا كان في طريقية العلم
للواقع تعلق بوجوب العصيان بمخالفة فلا سبيل الى التمسك به الا على اتحاد طريقيته بما هو طريق بنفسه فان معنى العصيان فيه ليس الا كونه
عصيانا بالطريقية فقد عرفت سابقا انه بان طريقية القطع غير قابلة للجعل اغضانا عن جميع ذلك لكن هو وحدة المقصد فاذا كان العصيان ولزوم
المستحق لمخالفة العبد لذلك فما نحن فيه الاجماع المنقول مع الاستفاضة عن التواتر ولا اثر الان افرضنا شخصين قطع احدهما بان مائعا معينا خمرا
وقطع الاخر بكون مائع اخر خمرا فشربا فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فلا سبيل الى عدم استحقاق واحد منهما

العقاب لمخالفته الاجماع ولا الى عدم استحقاق شارب الخمر واستحقاق الآخر لمخالفته الاجماع ايضا مضافا الى استلزامه الترجيح بلا مرجح او
ترجيح المرجوح على الراجح ولا الى استحقاق شارب الخمر وعدم استحقاق الآخر لكونه مستلزما لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار
وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين استحقاقهما معا للعقاب حتى يقال انا ملتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون
من لم يصادف قوله ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح
الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن
سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه
الآخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم مع ان هذا الاتفاق ليس من اعماله الاختيارية وقد ثبت مع كثرة الثواب او العقاب
بالاخرة الى فعله الاختياري وهو جعل هذه السنة وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب
والعقاب بحد التواتر كالدالة على شركة الوالد في حسنات اعقابه وعلى شركة المعلم في حسنات متعلميه ولنذكر واحدة منها تيمنا في الكافي عن محمد
عن عبد الحميد عن العلاء بن رزين عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع قال من علم باب هدى فله مثل اجر من عمل به ولا ينقص اولئك من اجورهم شيئا ومن
علم باب ضلال كان عليه مثل اوزار من عمل به ولا ينقص اولئك من اوزارهم شيئا وحاصل الجواب عن هذا الاستدلال ان احدهما شرب
باختياره ما هو ماء في نفس الامر وان اعتقد كونه خمرا فلم يخالف الحكم الواقعي فلا استحقاق وان اعتقد حين القطع بكونه خمرا اما الاستحقاق
فكل من الاستحقاق وعدمه مترتب على فعل اختياري ولا طاعة في هذا التفريع بل ليس محل ان يقال ان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار
قبيح وان استشهد بذلك الاخبار اذ مورد كل ذلك ما لو ترتب على الفعل الاختياري لوازم لم تكن بنفسها لغايته ولكنها تنسب الى الفاعل لمكان
تولدها من فعله الاختياري كما في تولد المتسبب لغير الاختياري بنفسه من فعل السبب الصادر باختيار الفاعل واين ذلك من شرب احدهما
الخمر باختياره وشرب الآخر الماء باختياره وهو محل البحث في ذلك الا مصادفة احد القطعين للواقع وعدم مصادفة الآخر له فان تلك المصادفة
ليست فعلا اختياريا ولا متولدا منه كما لا يخفى وسيجيء هنا توجيه وتضعيفه عن قريب اما الفقرة الاخرى وهو قوله سلمه الله الا ان
عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم ففيه بعد تخصيصه من فهمه ومعظم المقام وما لتامل فيما سيجيء يمكن ان يقال ان مراد المستدل
ان مناط الثواب والعقاب هو مخالفة الامر والنهي الواقعيين الذين لا سبيل للمكلف اليهما الا اعتقاده قطعه الحسن او القبح الواقعيين الذين هما في
علم الله مع عدم حصول القطع بهما وذلك المناط موجود في الشاربين المفروضين اذ كل منهما شرب ما هو خمر في نفس الامر بحسب اعتقاده وكون
احد المشروبين في علم الله تعالى خمرا والآخر ماء خارج عن اختيارهما لان المفروض عدم السبيل الى ما هو ثابت في علم الله وحاصله ان الثواب والعقاب
مترتبان على فعل ما يعلم ويقطع بانه مطلوب لله تعالى او مبغوضه والمفروض ان الشاربين شربا وفعلا الشرب الذي علما انه مبغوض لله
تعالى فلو فرق بينهما بالاستحقاق وعدمه مع تساويهما فيما هو مناط الاستحقاق كان منافيا لما يقتضيه العدل وعلى هذا التقرير الذي لعله مراد
المستدل لا محيص عنه عليه بما عرفت من ان اشتراط مصادفة الواقع في الثواب والعقاب المترتبين على الامتثال والمخالفة مما لا معنى له اذ كل قاطع
القطع لا يحتمل في قطعه غير ما قطع به فهو لغو فذلك الشرط وحاصل الجواب عن الجواب انه كليهما عصى اختيارا فلا معنى للفرق ثم لا يخفى ان الاستدلال
بما اشتهر من ان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا على ثبوت الاختلاف في الثواب مع التساوي في الفعل الاختياري تمام لو كان المراد بالاجر
ثوابين ناشيين من امتثالين وهو ممنوع بل الظاهر ان لكل منهما اجرا باتعاب النفس والاجتهاد في تحصيل حكم الله تعالى واما الاجر الزائد
الحاصل للمصيب فهو اصابة المصلحة الواقعية الموجبة للحكم ولتحد المقال لتوضيح ذلك في بيان الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وان
كان يتبين ذلك بالتامل فيما سبق فنقول ان الخمر مثلا لكونها موجبة للسكر وللفساد ومزيلة للعقل الذي به شرف الانسان مقتضية لجعل
الحرمة والتسبب اليها من الشارع الذي غرضه من جعل الاحكام ايصال عباده الى ما يوجب كمالهم وتبعيدهم عما يوجب نقصهم من دون عود
منفعة او منقصة اليه بل لكمال عبيده ونقصهم لغنائه المطلق ووحدته الواسعة ولما كان التكليف بالاجتناب في حال عدم علم المكلف من
باب تكليف الغافل والجاهل الذي يستقل العقل بقبحه لا بد ان نقول بجعل حرمة شرب الخمر لو اطلع على هذا الجعل فحرمة شرب الخمر
مجعولة قبل علم المكلف من دون توجه نهي اليه قبل العلم وذلك هو الحكم الواقعي على طبق المفسدة الحاصلة في الخمر الموجبة لجعل تلك الحرمة
والتسبب اليها وتوجه النهي عنها مشروط بالعلم بذلك الجعل وبعد حصول الشرط يتوجه التكليف فيتحقق الحكم الظاهري وبذلك ظهر عدم
اجتماع الحكمين الآن قبل العلم تسميته ذلك بالحكم والتكليف تسمية مجازية باعتبار ما يؤول اليه لينتج البين حكم حقيقة لا في الواقع
ولا في الظاهر وبعد العلم يتحقق الحكم الحقيقي وذلك الحكم الواحد بلحاظ كونه على طبق المفسدة الواقعية حكم واقعي وبلحاظ كونه واجب العمل على
طبقه حكم ظاهري وقد عرفت ان القطع بالحكم الحقيقي الواقعي لا ينفك عن القطع بالحكم الظاهري واما القطع بالحكم الظاهري فقد ينفك

عن القطع بالحكم الواقعي كما لو حصل الوصول الى الواقع بالامارات الظنية الثابتة اعتبارها وحجيتها ثم لما كان المناط في الثواب والعقاب هي
اوامر المولى ونواهيه مع قطع النظر عما سواه كان امتثالها التشريع او العقل الذي هو الرسول الباطني فالعالم بكون المايع خمراً في الواقع يكون حكمها
الواقعي هو الحرمة والمفروض كون القطع على طبق الواقع ان اجتنب منه فقد حصل له امران احدهما الامتثال بالنهي الواقعي والسلامة
السالمة من مفاسد الخمر وان شربه فقد حصل له امران مخالفة النهي الواقعي والابتلاء بالسكر وزوال العقل والثواب والعقاب مترتبان
على الامتثال والمخالفة للنهي تقدم كونهما مترتبين على الجهة المولوية الحاصلة في الاحكام التكليفية والابتلاء بالمفاسد والسلامة منها
مرتبان على الجهة الطبيعية الكامنة في الاحكام التي كانت المصلحة فيها في الفعل لا في نفس التكليف كما في التكاليف الابتلائية والجهة الثانية ليست
من سنخ الجهة الاولى فلا يعد الامر المترتب عليها ثواباً ولا عقاباً وان فرضنا كون القطع بخمرية المايع على خلاف الواقع فالمجتنب عنه يحصل له الامتثال
بالنهي الذي علم به من العلم بكون المايع خمراً ويكون كالخمر حراماً ومن العلم بوجوب العمل بالعلم شرعاً وعقلاً فانه لا معنى للعمل بالعلم في المقام الا
الاجتناب عما علم بحرمته الواقعية والشارب له يحصل له المخالفة من دون ترتب الجهة الطبيعية الكامنة للخمر الواقعي على شربه فالفارق بين الشاربين
ليس الا من جهة الجهة الطبيعية التي هي زوال عقل احدهما مثلاً وعدم زوال عقل الآخر وقد عرفت انهما لا يعدان ثواباً وعقاباً واما من جهة الجهة
المولوية فكلاهما مخالفان للنهي فيستحقان العقاب من هذه الحيثية ولا فارق بينهما من هذه الحيثية والقول بان شارب الماء واقعاً مع القطع
بكونه خمراً لم يكن منهياً عن شربه فلا يترتب عليه استحقاق العقاب يرجع عن القول بكون القطع بنفسه طريقاً الى الواقع ومعتبراً في نفسه
عدم النهي واقعاً لا يلازم عدم النهي ظاهراً المقتضي علمه وقطعه وقد عرفت ان علة تعلق الحكم ظاهراً هو القطع ولا ينفك المعلول عن علته
التامة وبالتامل في ذلك يظهر ان الاجر الزائد الحاصل للمصيب بالنسبة الى المخطي ليس من سنخ الثواب المترتب على موافقة الامر بل من سنخ
السلامة الحاصلة للمجتنب عن الخمر الواقعية فاتضح بما اطلنا بيان ان مصادفة الواقع غير موجبة لشيء من الثواب والعقاب وان ما ذكره المستند على التقرير
الذي وجهنا به اسنده الا لبيان غاية المتانة ثم بعد ما عرفت من مطاوي البحث ان الكلام في هذا الاصل انما هو في وجوب اتباع القطع الغير المصادف
للواقع وترتب العقاب على مخالفته وعدمه فيظهر ما في مقالته سلمه الله في تضعيف التمسك بالاجماع بان المحصل منه غير حاصل والمسألة عقلية
والمنقول منه ليس حجة في المقام فان الظاهر منها منع الاجماع المحقق اولاً ومنع اعتباره ثانياً لكون المسألة عقلية ومنع اعتبار الاجماع المنقول
ثالثاً على فرض تسليم اعتبار الاجماع المحقق في المسائل العقلية والكل كما ترى لو قال والمنقول منه ليس حجة في المقام لان المسألة مما يعتبر فيه
القطع كان سالماً من بعض المناقشات كما لا يخفى ووجه اعتبار القطع فيها عدم اختصاصها بالمسائل الفرعية وحجيتها في القطع الغير المصادف
للواقع بالنسبة الى المسائل الاعتقادية ايضاً ولو فرض اختصاص محل البحث بالفرعيات كان الاجماع المنقول فيه ولا سيما اذا كان النقل
على حد الاستفاضة القريبة من القطع حجة وكيف كان يدل على اعتبار القطع كون العلم طريقاً وواجب الاتباع بنفسه بناء العقلاء على وجوب
اتباعه وترتب المدح والثواب على الاجتناب في المفروض وعلى الامتثال بما قطع بوجوبه ولا تامل في ذلك البناء فالجواب عنه بان بناء العقلاء
لو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كما انكشف لهم من حال الرجل
لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا على الكاشف تحقيق ذلك الجواب الى منع البناء على المذمة والى منع كون بنائهم على الذم على
الفعل الذي يتحقق المخالفة به بل لاجل ذمهم على وجود صفة الشقاوة المنكشفة بهذا الفعل بعد تسليم البناء مستشهداً بذلك المثال مما لا يرتبط
في محله لان المنع الاول مكذب بالوجدان كما ان وجدان مذمتهم ومؤاخذتهم على نفس الفعل بقولهم للشارب لم شربت هذا المايع
مع قطعك بانه خمر وبان شربه محرم في الواقع ومبغوض للشارع مكذب للمنع الثاني واما المثال فان ربما فيه المذمة على الشقاوة الباطنية المجبول
عليها فذلك مما لا معنى لاستقلال العقل بقبح المذمة على الصفة الغير الاختيارية وما لا كما في بعض صفات الخبيثة الجبلية من الحقد و
الحسد وسوء الظن ونحوها وان لم يكن المذمة على قصد قتل المولى وعقد قلبه على قتله الذي هو اقوى من ذلك القصد والنية باختياره فلو كان
ولا نابى منه لكنه لا يلازم عدم الذم على نفس الفعل ايضاً والحاصل ان العبد قد ينوي الاتيان بمبغوض المولى ولا يتجاوز عنه وقد
ياتي مع ذلك ببعض مقدماته من دون الاتيان بنفس المبغوض وقد ياتي مع ذلك بنفس المبغوض والمشاهد من العقلاء مذمتهم
في المقامات الثلاثة بقولهم لم نويت لم اتيت بالمقدمات ولم اتيت بنفس المبغوض والذم على كل شيء يدل على حرمته شرعاً الا انه يثبت العفو
عن النية المجردة بما سيجيء من الاخبار وبقي ما عداها على حرمته ومع وجدان الذم على المقدمات وعلى نفس الفعل لا يصح ان يقال ان الذم على المنكشف
لا الكاشف مضافاً الى امكان ان يقال ان نفس الفعل اشد واقوى من قصده ونيته فكيف يتوجه الذم على الاضعف دون الاقوى ومن التامل
فيما ذكرنا في بناء العقلاء والجواب عنه وبعض ما يظهر وجه الاستدلال على المدعى بقبح التجري والجواب عنه وبعض والحاصل ان ذلك الفعل الغير
المبغوض واقعاً بعد حصول القطع بمبغوضيته واقعاً يكون محرماً في الظاهر مع عدم وجود ما يقتضي حرمته في نفس الامر من الصفات الكامنة

بمعنى ان ذلك الفعل يكون علة لحرمته في الظاهر من دون احداث اثر فيه صفة معتقدة واقعية حتى ينافي ما تقرر من ان الاحكام الواقعية اذا كانت تابعة لمصالحها ومفاسدها بالوجوه والاعتبارات فلا مدخلية للعلم والجهل فيها وحاصله ان القبح الواقعي كما قد يكون حسنا في الظاهر لعدم الاطلاع على الحرمة الواقعية كما في مجاري اصالة الاباحة والبرائة عند تخلف مقتضى الاصل عن الواقع فكذلك الحسن الواقعي قد يكون قبيحا في الظاهر للجزم بحرمته كما فيما نحن فيه عند تخلف القطع عن الواقع والدليل على قبحه الظاهري بعد قطع النظر عن وجوب اتباع القطع بناء العقلاء على الذم على الفعل واستقلال العقل بقبح التجري في كل من المقامات الثلثة وان كانت مختلفة المراتب في القبح والذم كما يكشف عنه العفو عن النية المجردة فقط والوجه في الاختلاف كون كل مرتبة لاحقة واجدة للمرتبة السابقة مع الزيادة التي لاجلها على مخالفة المولى اشد واقوى من دون تفاوت بين المصادف للواقع وغيره في ذلك وقد عرفت ان لا فارق بينهما فيما هو مناط العقاب واما التفاوت في المصالح والمفاسد الموجبين للاحكام الواقعية وبعد التأمل فيما ذكرنا ظهر ان مما لعله لا ينبغي تحمله القول بان الظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية ومثله القول بان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل وذلك لان الذم واستحقاق العقاب انما يتوجهان ويتعلقان دائما بالفاعل لكن لا من حيث ذاته وصفاته الاضطرارية بل من حيث فعله الاختياري بمعنى ان مورد الذم هو الفاعل وعلة الورود هو الفعل الاختياري وكما ان سوء السريرة اي قصد مخالفة المولى علة لاستحقاق الذم والعقاب فكذا فعل ما يتحقق به المخالفة علة بل هو اقوى في كونه علة وسببا اخرى موجبا لاستحقاق الذم و العقاب هو كون العبد في مقام الطغيان والمعصية كما اعترف به سلمه الله وذلك الكون بالنسبة الى مقام فعل ما يعتقده مبغوض المولى اشد واقوى بالنسبة الى مقام قصد الاتيان بذلك الفعل فكيف يكون ذلك القصد الذي هو اضعف موجبا لاستحقاق الذم والعقاب دون الفعل الذي هو اقوى لا بمعنى ان نفس ذلك الفعل الذي هو شرب الماء الواقعي اقوى في كونه علة لذلك بل بمعنى ان شرب الماء الواقعي عند القطع بكونه خمرا الموجب لكونه مبغوضا في الظاهر اشد وادل على الطغيان والمعصية من قصد شربه وان شئت توضيح ذلك فتامل في ان موجب العقاب عند مصادفة القطع للواقع كما في صورة شرب الخمر الواقعي عالما بل هو محض نية شربها المنكشفة بالشرب او كل من النية والشرب موجب لذلك الا ان استحقاق العقاب على النية اقل من استحقاقه على الشرب ولا اظن احدا ينكر ذلك الثاني وليس ذلك الا لان الفعل في مقام المخالفة اشد بالنسبة الى محض قصده ونيته واذا عرفت ذلك في القطع المصادف فقس عليه القطع الغير المصادف لما عرفت من ان الفارق بين المقامين ليس الا ترتب اثار الخمر الواقعي في احد المقامين دون الاخر وعرفت ان تلك الاثار بنفسها غير موجبة للعقاب بل ترتبها مقتضى لجعل الحرمة بالنسبة الى الخمر واستحقاق العقاب مرتب على ذلك الجعل بعد العلم به والمفروض حصوله في المفروض وان لم يكن مصادفا للواقع في علم الله تعالى ولنقتصر عن الاطالة لوضوح المطلب حتى على القاصر ثم لا يخفى ان المصلحة في المكلف به قد يرجع الى المكلف بالكسر كما في اغلب التكاليف الغير الشرعية وقد يرجع الى المكلف كما في غالب التكاليف الشرعية كما اذا امر المولى عبده باحضار الماء لرفع عطشه او امر بقتل عدوه والسلامة عن شره ومكائده وامر الشارع بالصلوة لتكميل المصلي وبجهاد الكفار ليدخلوا في زمرة المسلمين لزوال شوكتهم ووصول الداخلين في الاسلام الى مثوباتهم او ليقتلوا فيسلم المسلمون عن شرهم والملاحظ في اوامر الموالي منا يجد الفرق بين القطع المصادف للواقع وغير المصادف له بالنسبة الى العقاب على المخالفة والثواب على الاطاعة فيهما فيظن وجود ذلك الفرق في اوامر الشارع الغني على الاطلاق ونواهيه بتوهم ولا يلتفت الى ان امر المولى عبده بقتل عدوه انما هو لاجل امن الامر من شره ومن البين ان ذلك الغرض مما لا يترتب في صورة مصادفة العبد لابن المولى وزعمه ذلك العدو فقتله بل يترتب عليه الحرقة ولوعة فؤاده ولو تجري ولم يقتله لا يتضرر المولى بل يرضى بذلك التجري هب لا منه بعد الابتلاء بمصيبة ولده وكذا لا يلتفت الى ان اوامر الشارع للتكميل والوصول الى ساحة القرب الى ما هو اقوى اسباب ذلك هو الاطاعة والانقياد كما يظهر ذلك غرض الحكمة كما لا ينتفع المولى من العبد الا في مطلوبه لا على وجه الانقياد وكمال واقعه بالنسبة الى العبد الا في تنبؤ بزعم كونه محبوبا للمولى ولو لم يتوجه اليه امر ما لم يترتب على اتيانه منفعة على المولى والى ان اقوى اسباب النقص والبعد عن ساحة القرب هو المخالفة والعصيان كما يظهر ذلك ايضا من بعض الموالي منا بالنسبة الى عبيدهم في مقام المخالفة ما لم يترتب عليها مصلحة للمولى لذا يرضى بفعل ما نهى عنه في نفس الامر ظانا كونه منهيا عنه اذا ترتب عليه مصلحة فوتها عقلا عنها المولى ونهى عنه من جهة مفسدة التفت اليها ومن جهة عدم الالتفات الى تلك المقامات يقايس اطاعة الشارع ومخالفته على اطاعة الموالي منا ومخالفتهم بلا حظ ان الشاهد في تلك المقامات يدل على الغائب فان اوامر الشارع ونواهيه على طبق اوامر اهل العرف ونواهيهم وهو كذلك لكن لا ما بالنسبة الى ما يتغيا ومنتهاها الامر بلا حظة غنا الامر وفقره كما عرفت واما بالنسبة الى غير ذلك فيقتضي ايضا الا الفرق بين

المقامين

المقامين ومن جملة ذلك الظن ما يؤيد به الفرق بين المصادف وغيره في مقامنا من انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف
قطعه الواقع وبين من لم يصادف وربما يجاب عن هذا التأييد بان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة العقاب
من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل على الحكيم تعالى وفيه موقع التأمل فيه
ذلك لما عرفت من ان التشفي المتصور من المحتاجين غالبا لدفع المضرة المترتبة على انفسهم فاذا ارتكب العبد ما نهى عنه مولاه لذلك
عاقبه لمخالفته النهي في صورة المصادفة للواقع للامرين نفس المخالفة وايصال الضرر الى المولى وفي صورة عدم المصادفة عاقبه لنفس المخالفة
فقط واما مسئلة عدم ترتب ضرر على المولى في ارتكاب المنهي عنه فلا نسلم فيه زيادة العقاب لان التكاليف الصادرة من الشارع انما هي من هذا
القبيل فلا يترتب على الارتكاب عقاب زائد على عقاب المخالفة ووجه ترتب عقاب زائد في نواهي امثالنا المحتاجين ان كل واحد من
المخالفة وايصال الضرر الى المولى بنفسه علة مستقلة لاستحقاق العقاب التشفيي لذا يؤدب المولى متعمدا او اوصل الضرر اليه مع
عدم نهيه عنه ايضا فموجب زيادة العقاب وتأكد الذم انما هو ذلك لا لمجرد التشفي فتلك الزيادة منتفية في ارتكاب نواهي الشارع لعدم وصول
ضرر اليه لا لاستحالة التشفي عليه فتدبر ولعل ذلك وجه الامر بالتأمل ويحتمل ان يكون وجهه ان ضعف تلك المقالة المذكورة في جواب التأييد
مقتضاها عدم الفرق في مقامنا الذي هو مقام تكليف الشارع بين المصادف وغيره فيبطل بذلك القول بعدم ترتب العقاب بالنسبة الى
غير المصادف وكيف كان بعدما عرفت من ان التكلم في المسئلة انما العلة والغاية في تكاليف الشارع هو الاطاعة والانقياد وان المصالح والمفاسد
المعتبرتين في جعل الاحكام الواقعية انما اعتبرتا لئلا يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح في جعل شيء واجبا وجعل الآخر
محرما وانه لم يجعل الاحكام لجلب منفعة لنفسه ولا لدفع مفسدة عن نفسه بل انما جعلها الا افاضة الانعام وايصال الخير الى عبيده المحتاجين و
تكميلهم الذي اقوى اسبابه الاطاعة والانقياد يتضح كمال الوضوح عدم الفرق بين المصادف وغيره ثوابا وعقابا في الواجب والحرام من
حيث الامتثال والمخالفة ويتضح صحة الدليل المذكور انكارا في تساويهما في الاستحقاق وضعف ما اجيب عن التساوي وان اريد به انا نسلم
عدم اناطة التفاوت بالاستحقاق والعدم بما هو خارج عن الاختيار ونسلم كون كل من المصادفة وعدمها امرا غير اختياري وغير راجعه
بالآخرة الى الاختيار ايضا لكن نقول ان العقاب بما لا يرجع بالآخرة الى الاختيار وان كان قبيحا الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار
قبحه غير معلوم وفي المفروض الامر المختار هو شرب كل منهما المائع الموجود في انائه بعد القطع بكونه خمرا وهما متساويان في ذلك الامر الاختياري
وكون احدهما خمرا في الواقع والآخر ماء فهو امر غير اختياري ولا راجع الى الاختيار والعقاب عليه وان كان قبيحا لكن عدم العقاب عليه ليس
بقبيح فلا يحكم باستحقاق العقاب بذلك الامر الغير الاختياري لكن الاستحقاق في المصادف للواقع اجماعي فيبقى غير المصادف على عدم الاستحقاق
لعدم الاجماع عليه فالفارق بين المقامين هو الاجماع لا الامر الغير الاختياري ووجه ضعف الجواب بهذا التقرير اولا ان عبائره سلمه الله تعالى
لا تساعد على ذلك وثانيا ان استشهاده بالاخبار الواردة في شأن السنة الحسنة والسيئة وغيرها غير مطابق لهذا التقرير كما لا يخفى وثالثا
ان مقتضاه قيام الاجماع على الامر الذي يستقل العقل بقبحه وهو العقاب على امر لا يرجع الى الاختيار وبعبارة اخرى مقتضاه الاجماع على
خلاف العقل وان كان منشأ العقاب هو الامر الاختياري الذي فاعلاه متساويان فيه فيجبر الاجماع عاد المحذور فتدبر وحيث انجر من جملة ذلك الظن ما
حكي من بعض مشايخنا المعاصرين في الفصول في مسئلة عبادة الجاهل حيث قال ره بعد تفصيل غير مرضي هذا اذا اعتقد الوجوب والندب
اما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير
مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري
عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه
لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي
فتجرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على
حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى معرفة
ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما
فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية
اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية
ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى ما قصدنا نقله من كلامه ره مع التعرض سلمه الله لما فيه والاشكالات الثلاثة على ما نقلناه ايضا
محل نظر ووجه اشتراطه ره في الواجب ان يكون غير مشروط بقصد القربة ان مع الاشتراط لا يترتب عليه اثر لعدم التمكن من قصد القربة مع

الجزم بالحرمة ووجه تردده بين الاطلاق والتقييد فيما نفى البعيد عن عدم ترتب العقاب على فعله انه لو لوحظ ترتب العقاب على التجري فالتسليم
عن معارضة ما يقتضي حسنه فاللازم هو الحكم بالاطلاق لوجود المقتضي وان لوحظ لزوم الموازنة بين جهتي القبح والحسن فعدم ترتب
العقاب مختص بما تساوي الجهتان فيه او زيادة جهة الحسن واما مع زيادة جهة القبح فلا بد من الحكم بترتب العقاب لذلك القبح الزائد التسليم
عن المعارض وقد اشار الى ذلك في اخر كلامه بقوله ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية آه ووجه الاشدية المذكورة في اخر كلامه بعد مراعاة الجهات
الواقعية في مقابلة جهة التجري فواضح فان التجري على الحرام في المحرمات الواقعية اشد منه في مكروهاتها لتطابق الجهتين وفي المكروهات الواقعية اشد
منه في مندوباتها لتطابق الجهتين في المرجوحية واختلافهما في الاذن في الفعل في احدهما دون الاخر في المكروهات بخلافه في المندوبات لاختلاف جهتي
المرجوحية الموجبة للتحريم ظاهرا والرجحان الغير المانع عن النقيض الموجب للندبية الواقعية ويظهر منه اشدية المكروهات الواقعية بالنسبة
الى مباحاتها ايضا وكذا وجه الاختلاف باختلاف المندوبات والمكروهات شدة وضعفا واما وجه كون هذا التفصيل من ذلك الطول
فقد ظهر من عنوان الكلام فان عدم الذم على التجري بل الرضا به فيما فرضه انما يسلم فيما لو ترتب على التجري نفع مثل لو ولد على ترك التجري
قتله فلا يقاس عليه ما لو كان الامر والنهي ممن لا يعود اليه مفسدة ولا منفعة في الامتثال ولا المخالفة ثم انك قد عرفت ان الجهة الواقعية لم تكن
الا المصالح او المفاسد الكامنة الموجبة لكمال النفس مثل الصلوة والموجبة للنقص مثل شرب الخمر المقتضية لجعل الاحكام الواقعية الثابتة
وعرفت انه لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب قبل العلم بها او في حالة اعتقاد تحريم الواجب لا علم بالوجوب فمن اين جاءت الجهة الواقعية الموجبة للثواب
حتى تعارض الجهة الظاهرية الموجبة للعقاب وبعبارة اخرى ليست الجهة الواقعية الا الجهة الطبيعية التي ليست من سنخ ما يوجب الثواب والعقاب
الا بعد لحوق الجهة المولوية الحاصلة من العلم بالتكليف المستقلة في ذلك ولو تخلف عنها الجهة الطبيعية كما في الاوامر الخالية عن الحسن في المكلف به
فلا تعارض بين الجهتين لعدم كونهما من سنخ واحد ولعل ذلك الخبط ناش عن خلط مقايسة اوامر الشارع على اوامر الموالي منا فان تعارض
الجهتين مسلم فيه لكون الاوامر فيهم في الغالب لدفع الضرر او جلب المنفعة الى انفسهم فيتعارض جهة مخالفة المولى الموجبة للتأديب جهة دفع
الضرر او جلب المنفعة الى المولى الموجبة للانعام والاحسان وبعد ما عرفت من ضعف اصل المقايسة فيما يختلف فيه الامر من جهة الغنى
والافتقار تعرف ضعف هذا التعارض وكيف كان فقد ورد سلمه الله علينا في هذه المقالة بامرين الاول منع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبارات
ودعوى كونه قبيحا بالذات كالظلم بل كونه قسما من الظلم وهو كذلك لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والمولى موضع الانقياد والاطاعة
لا الطغيان والمخالفة ويستقل العقل بقبحه من حيث نفسه ما دام بقاء العنوان وليت شعري ان من يقول بذلك يعترف بكون الاتيان
بالفعل بعد اعتقاد حرمته تجريا ويتكرر العقاب عليه او ينكره وعلى الاول لا معنى لانكار استحقاق العقاب مع كون قبح التجري ذاتيا وكون
الفعل اقوى افراده وعلى الثاني لا معنى للاعتراف بكون اضعف الافراد وهو العزم على المخالفة ولو باعتقاده تجريا وانكار كون الاقوى
منه وكيف كان فمعنى كون قبح التجري ذاتيا كفاية تحقق العنوان في حكم العقل بالقبح من دون اشتراطه بشرط وفي مقابله كون الحكم مشروطا بشرط و
اعتبار وهذا الثاني على قسمين الاول ما لا يدرك العقل فيه بملاحظته في نفسه حسنا ولا قبحا بل كان مناط حكمه باحدهما عروض الجهة المحسنة
او المقبحة وكانت علة لذلك الحكم والثاني ما يدرك فيه الحسن او القبح بشرط عدم عروض جهة مقبحة موجبة لزوال الحسن او عدم عروض جهة محسنة موجبة
لزوال القبح فيكون تلك الجهة العارضة من الموانع ودعوى كون قبح التجري على المولى بجميع افراده ذاتيا محل منع والمسلم منه كون التجري على الله تعالى
في مقابل الانقياد له تعالى كذلك وحسنه فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة كما ان التجري عليه قبيح فانه يمتنع عروض جهة محسنة له واما التجري على المولى المحتاج
فحكم العقل بقبحه موقوف على عدم عروض مصلحة المولى عليه ومع وجوده فذلك ممتنع ومع وجود مصلحة للمولى فيه يرتفع قبحه او كان عبثا وامكانه اذا كان
محتاجا لا لرجوع منفعة المصلحة اليه ولعلك تلتجئ الى القابل للانكار وبعد المراجعة الى الوجدان والثاني انا لو سلمنا كون قبح التجري مما يختلف بالوجوه
والاعتبارات فلا ريب في كونه من القسم الثاني فيتوقف ارتفاع قبحه على عروض جهة محسنة تتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء مؤمن ومن المعلوم ان ترك
قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي يتصف بحسن او قبح للجاهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه
لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي يتحقق التجري في ضمنه متصفا بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح ليكون من موانعه كما
لا يؤثر هذا الفعل في صورة الامتثال وترك التجري كما لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره في اقتضاء ما يقتضي الحسن وهو الامتثال
ليكون من موانعه **والحاصل** ان المانع للشيء لا بد ان يكون منافيا له حتى يرتفع به ولا منافاة بين الخالي عن الحسن والقبح وبين المتصف
بهما حتى يكون مؤثرا في عدم ترتب مقتضى المقتضي عليه فلا ينبغي الاشكال في ذم المتجري من حيث المخالفة وعدم مزاحمة قبحه بتركه في الواقع قتل مؤمن كما لا
ينبغي الاشكال في مدح الممتثل من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكون نفسه في الواقع قتل مؤمن **وحاصل الفرق** بين هذا الايراد وبين ما اوردنا
عليه انا لو سلمنا الحسن الواقعي لترك قتل المؤمن في المثال وسلمنا القبح الواقعي لفعله لكن قلنا ان هذه الجهة الواقعية ليست من سنخ الثواب او العقاب

حتى يقع التعارض بين الجهة الواقعية والظاهرية وهو مسلم لكنه تسليم لكون الانقياد عند الجهل بحكم يبقاء التجري او الامتثال على حاله وحسنه وقبحه تبوجه
عليه ان يقال من قبل صاحب الفصول ما المراد هل هو الانقياد في الواقع او الانقياد في الظاهر فان كان الاول فهو غير قابل للانكار والا لم يجز لله
تعالى قتل المؤمن عند العلم وان كان الثاني فلم ادعى حسنه وكيف يبتنى عليه لاتحاد الثالث ثم ان صاحب الفصول في مسئلة صحة عبادة الجاهل المطابق للواقع
قرر الدليل العقلي في مصليين صادفت صلوة احدهما الوقت دون الاخرى واجاب عنه باختيار عدم ترتب العقاب عليهما على فرض الغفلة عن
شرطية الوقت والتفطن لها مع فرضها الغفلة من شرطية الوقت والتفطن لها مع فرض اعتقاد مجوزية الاقدام على العمل قبل المراعاة بحكم العقل او النقل
ضرورة بقبح ترتب العقاب على الجاهل الغافل والممتنع لكن صلوة المصادف صحيحة يترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة وصلوة غير المصادف باطلة لا
يترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخشوع **قال** دام ظله وربما نظر في الاشكال في الفرض المذكور في نفي الثواب
نظرا الى ان التفطن متساويهما في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة حيث ان التفطن مع غفلتهما عنه بالكلية
فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب وهو مما
عن قانون العدل واجاب عنه بان الفعل اذا اسند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا تبعا فان
عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كون الامر اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او
تبعا وتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو منشأ الترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب
او الذم والعقاب مترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي
يتقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب
ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل اتى به بوجه شرعي فيؤتى ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن
وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع
بعدم استحقاق الاجر لاسيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان والمخالف وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق
الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب الى اخر ما نقلنا عنه ره سابقا ثم قال بعد ما نقلنا عنه ره سابقا ثم لو سلم ان مصادفة الوقت
غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري
مورد الترتب للثواب فلزومه في المقام ممنوع لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم
يكن الوصف اختياريا وان اريد بالتاثير اعتباره كونه شرطا في ترتب الثواب بان يثاب على الامر الاختياري بمصادفة امر غير اختياري فبطلانه
ممنوع فان العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت اثار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار او الاجتهاد
مرتبة وقد تقرر مع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار غالبا انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لنا الان
في مقام الخدشة على ما حققه ره بل الغرض هو الاشارة الى ان ما ذكره سلمه الله في جواب من قال ان التفاوت بالاستحقاق والعدم في الشخصين
المفروضين لو نيط بما هو خارج عن الاختيار كان منافيا لقواعد العدل بقوله فان العقاب بما لا يرجع الى الاختيار اه ماخوذ مما ذكره ره
في الجواب الاول عن الاشكال بان التفاوت بالثواب والعدم في المصليين المفروضين لو كان منوطا بما هو خارج عن الاختيار لنافى قواعد
العدل لكنه قرره بوجه واضح منه وقرره سلمه الله بوجه غير منه ومقتضى المقايسة ما قررناه اولا واجبنا عنه وهو ان الشاربين
المختلفين في الفعل الاختياري الذي هو شرب الخمر في احدهما وشرب الماء في الاخر وتساوي الشاربين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل
المختار الذي هو منشأ ترتب الاثار واين فهم هذا المطلب مما قرره سلمه الله كما لا يخفى ثم انه سلمه الله استشعر من الجواب الثاني الذي ذكره
ره عن الاشكال في اختلاف المصليين في الثواب انه يمكن ان يقال في المقام وهو مقام عدم خروج التجري عن قبحه بمصادفته ترك قتل مؤمن
ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان من حيث القطع بكونه الكافر الواجب القتل لكنه لا
يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح وهو التجري بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة وهو في المقام كونه مؤمنا
في نفس الامر في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع لما عرفت من ان الذم والمدح ليس على نفس الامر الخارج عن الاختيار بل على التجري
المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وتاثير الامر الخارج عن القدرة باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب او العقاب
بان يثاب او يعاقب على الامر الاختياري بمصادفة امر غير اختياري مما لا مانع منه بل هو واقع كما عرفت وعلى ذلك المنع يمكن ابتناء منع
الدليل العقلي السابق في قبح التجري بان يقال نختار من الاحتمالات الاربعة كون شارب الخمر الواقعي معاقبا دون شارب الماء الواقعي فان
كون المائع في نفس الامر خمرا او ماء وان كان امرا خارجا عن القدرة الا ان العقاب على التجري المصادف ليس على كون مشروبه خمرا بل على

على ترتيبه الجزاء الواقعي وهو اختياري فيكون الجرأة الواقعية شرطاً في ترتب العقاب على الترك لا موجباً للعقاب فلا مانع من اختلافهما في العقاب
وعدمه وكذا نقول فيما نحن فيه اذا امر المولى بقتل العدو او الكافر فاعتقد العبد كون من هو ابن المولى في نفس الامر عدواً او من هو مؤمن
في نفس الامر كافراً فتجرى ولم يقتله ان ترتب العقاب على ذلك التجري كان مشروطاً بكون من ترك قتله كافراً او عدواً في نفس الامر وقد تخلف
الشرط فارتفع قبح التجري بتخلف الشرط الذي كان خارجاً عن القدرة فاجاب عنه بوجهين الاول وجود الفارق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم
من الدليل العقلي ولعل وجهه ان اللازم فيه بعد التزام اختلاف المتجريين في العقاب وعدمه بيان الفارق بينهما حتى لا ينافي العدل وكان ذلك
مما يحصل باختلافهما في الفعل الاختياري وان كان بعض لوازمه غير اختياري واللازم في المقام اثبات كون ترك قتل المؤمن او الولد مع الجهل
حسناً حتى يرتفع به قبح التجري ولا يلزم من كون الامر الغير الاختياري منشأ الاختلاف الفعلين الاختياريين كونه متصفاً بالحسن **قوله** ان
مراده سلمه الله تعالى لو كان ذلك الفارق فلا يخفى ان الاعتراض على التقرير الذي قررناه لا يرتفع بذلك الجواب اذ حاصل الاعتراض اشتراط
قبح التجري بكون مورد القتل عدواً او كافراً ومع التخلف لا يبقى في البين مقتضي للقبح حتى يقع الحاجة الى اثبات المانع وحاصل الجواب مفروغية
وجود المقتضي ولا يتم ذلك الا بعد ابطال احتمال الاشتراط ولا ينفع في ذلك الا ابطال عدم اتصاف ترك قتل المؤمن مع الجهل بحسن ولا قبح نعم على
مقالتنا من اعتبار القطع مطلقاً وكونه طريقاً بنفسه يبطل احتمال الاشتراط وبه يجيب عن اصل الاعتراض لكنه سلمه الله لا يقول به فتدبر والثاني ان
العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا
يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك **قوله** لا يخفى ان القائل بوصف المولى بالتجري المترتب عليه
يقاوله لا يسلم استقلال العقل بالقبح وكذا لا يسلم حكم العقل بقبح الكذب المترتب عليه انجاء نبي جهلاً وكذا لا يسلم حكمه بقبح ضرب اليتيم المترتب
عليه سلامته من القتل مثلاً جهلاً بل لعل بناء العقلاء على ذلك بقول الشاعر رب ساع حيث اصاب اساءته بغي جذارك ... من الغرض لا يقال
لا يعقل ترتب المدح على الامر الصادر جهلاً لانا نقول ان ما لا يعقل ترتبه على نفسه واما ترتبه على ذلك من حيث كونه مترتباً على الفعل الاختياري
الذي هو التجري فلا مانع منه فيقال ان هذا التجري قبيح من حيث كونه مخالفة للمولى وحسن من حيث ترتب ما هو مصلحة المولى عليه وان كان
ذلك الترتب جهلاً فلعل المقالة الخامسة ما حققناه من الفرق بين تكليفات الشارع الغني الذي لا يرجع مصلحة اليه وبين تكليفات الموالي هنا و
يسلم عدم قبح هذا التجري في الثاني والمنع من المقايسة لوجود الفارق ومحل الكلام تكليفاته سبحانه فلعل في التجري عليه قسم ما يصرفه عن القبح
فينحصر لا يعقل ولنعد الى التأمل فيما نقلناه من فصوله ره **قوله ره** اخترنا عدم العقاب على المصليين في صورة الغفلة والجهل لكن حق الامر
محيص عنه **قوله ره** التحقيق صحة صلوة المصادف في ذلك ايضاً حق على ما فاقا في مسئلة عبادة الجاهل من صحة المطابق للواقع كما حققناه في محله **قوله**
يترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة يظهر منه ان الثواب مترتب على نفس الصلوة فان اريد به الاثار الطبيعية المترتبة على العمل الواقعي فهو كذلك و
ان اريد به الثواب المترتب على الامتثال والاطاعة فهما مشتركان فيه واختلافهما في العمل لا يوجب الاختلاف في ذلك الثواب فان قلت مقتضى ذلك
تساوي المكلفين في مقام الامتثال وثوابه بالنسبة الى كل واجب ومحرم ومن البين اختلاف التكاليف في الدرجة قلت اختلاف الدرجة انما استفيد
من الخارج لا من نفس التكليف والامتثال به فالمأمور بالصلوة وبرد السلام متساويان من الجهة المولوية ومن جهة الامتثال واشرفية الامتثال بالصلوة
انما استفيدت من تأكد الامر بها ومن قولهم ص الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي ونحوهما ولذا لا يفهم التفاوت عند الخلو من هذه المؤكدات
ويشهد لذلك فهم كون الخطيئة كبيرة او صغيرة من الايعاد بالنار في الكتاب المجيد مثلاً وعدمه ومن ترتب الحد على بعض دون بعض ولولا دلالة
هذه الامور على التفاوت لكان الكل متساوية في مقام الامتثال والمخالفة **والحاصل** ان مقتضى الاصل هو التساوي الا فيما ثبت فيه
الاختلاف فالاتيان بالصلوة متساويان في امتثال الامر بالصلوة وان اختلفا في نفس العمل لصحة احدهما واسقاط القضاء لحصوله مجمعاً
للشرائط وعدم صحة الاخر بهذا المعنى لفقد شرط الصحة فليس المترتب عليه محض ثواب الذكر والقراءة والخضوع بل المترتب عليه ثواب الامتثال
بالامر بالصلوة الا ان لا يتم الفاسدة في نفس الامر بالصلوة كما هو كذلك على القول بالوضع للصحيح كما هو مختاره ره فلم يحصل له بذلك
العمل امتثال الامر بالصلوة فتدبر **قوله** ولا يلزم من كون الامر اختيارياً ملاحظته حين الاتيان به تفصيلاً واصالة ذلك بغاية الخفاء فان كلاً
من المصليين انما اتى بالصلوة في الوقت الذي اتى فيه باختياره وارادته والغفلة انما هي في ان وقت الاتيان هل هو الوقت المضروب له
في الشريعة ام لا وذلك لان الغفلة لا يجعل الفعل خارجاً عن الاختياري والحد من لوازمه وحصوله صبياً ولعله من الوضوح غير محتاج الى البيان
كما عرفت في مسئلة الشاربين حيث ان شرب كل منهما ذلك المائع الذي هو الخمر انما حصل باختياره واختلافهما بكون احدهما في نفس الامر خمراً دون
الاخر لا يوجب خروج الشرب المخصوص عن الاختيار **قوله** بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب قد عرفت ان هذه الاثار
انما هي اثار الامتثال والمخالفة فيما لا يستقل به العقل لا اثار العمل ويظهر من ذلك ان الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها

لا يتأتّى بدونها ايضاً آثار الامتثال والمخالفة للتكليف الظاهري الحاصل من اعتقاد غير المكلّف به وانّما مكلّفاً به **قوله** ان الاعتقاد ان كان
بطريق ثبت اعتباره شرعاً كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتّب ثواب العمل بالطريق عليه اذ لا يخفى انّ الطريق انّما هو الامارة الدالّة على
الحكم كالخبر الواحد مثلاً او قول المجتهد واذا كان العمل بالطريق لاجل الوصول الى الواقع كان العمل بالطريق من باب المقدّمة فترتّب الثواب عليه موقوف
على القول بترتّب الثواب على مقدّمة الواجب وقد تكرّر منه ره ذلك في مسئلة عبادة الجاهل حتّى قال في اوايل المسئلة فان طابقت اى الامارة
للواقع فيثاب لاجل الامتثال لا من باب الانقياد ولعلّ ما نسب الى اللّه اليه ره من انّه ذكر في بعض كلماته انّ التجرّي اذا صادف المعصية الواقعية تداخل
عقاباهما ماخوذ من المقام لا من قوله يثاب لاجل الامتثال لكن لم نجده بصريحه بذلك في موضع لم نطّلع عليه بعد فاذا قال قائل بترتّب الثواب
على العمل بالطريق المجعول طريقاً فلا بدّ له من القول به على الطريق الذي هو بنفسه طريق كالقطع فاذا كان الظاهر ترتّب ثواب العمل الصحيح
عليه لانّ العامل انّما يرجو ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلّة السنن فيما كان الطريق مجعولاً فلا بدّ من القول بترتّب ثواب العمل الصحيح عليه كذلك
فيما كان الطريق طريقاً بنفسه فلو اعتقد المكلّف انّ الصلوة قبل الظهر هو المكلّف به لا بدّ ان يترتّب على فعله ثواب العمل بالطريق وبعين العمل وذلك
مناف لما حقّقه سابقاً **قوله** كان كان بطريق غير معتبر فترتّب الاجر عليه غير محرز بل غير معلوم لا يخفى انّه اتى به برجاء ثوابه كما في السابق وان كان
اعطاء الثواب في السابق تفضّلاً ففيما نحن فيه مثله لان كان من باب الاستحقاق فلا فرق بينهما من هذه الجهة وان اختلفا في اعتبار الطريق وعدمه **قوله**
وامّا بالنسبة الى المحرّمات لا يخفى انّه ينبغي القطع بان لا مدار باعتقاد الوثوق او المخالفة اعتقاده الظنّي كما يشهد به ايضاً جعله من اقسام ما لو كان الطريق
غير معتبر وامّا مع قطعه فلا سبيل الى القطع بعدم استحقاق الثواب كما لا يخفى بل ينبغي القطع بترتّب استحقاق الثواب كما لا يخفى بل ينبغي القطع بترتّب استحقاق
الثواب من حيث الامتثال بالتكليف الذي علم به وتخلّف حكمه الظاهري الناشي من القطع عن الحكم الواقعي لانّه لا يكلّف به الّا بعد العلم به المفقود
في المقام ممّا لا يوجب دفع استحقاق الثواب او الاجر في ذلك ما اشرنا اليه مراراً من وجوب اتّباع العلم والقطع وكونه طريقاً الى الواقع بنفسه واستغناء التكاليف
من مقام وصول نفع الى الامتثال او وصول ضرر اليه في المخالفة وعلوّه من ذلك بحال الغرض في التكليفات الناشية منها فانّها غالباً او دائماً من باب جلب
منفعة او دفع مضرّة ولو كانت تلك المنفعة الجنسية فيما لو كان الامر والنهي منّا لوصول منفعة الى الغير او دفع ضرر عنه ولو فرض الخلوّ من ذلك ايضاً فلا
اقلّ من ايصال منفعة الى الغير لتحصيل التقرّب الى اللّه نعم بذلك لا يخلو تكليفاتنا من غرض عايد الى المكلّف لكنّ الغرض الاصلي والمطلوب الكلّي
في اوامرنا الوصول الى ذلك الغرض وملاحظة المولوية في تلك الاوامر في غاية الضعف بالنسبة الى ملاحظة الطيبة بخلاف في اوامر اللّه تعالى ونواهيه
فانّ العمدة فيهما والغرض الاصلي وصولهم الى مقامات القرب بالاطاعة والانقياد فملاحظة المولوية في تلك التكليفات في غاية القوّة بالنسبة الى ملاحظة
الطيبة بل اشرنا الى انّ الظاهر بعد التأمّل ان ملاحظة تلك الجهة ليست الّا من باب دفع القبح الناشي من الترجيح بلا مرجّح او ترجيح المرجوح على الراجح في
الامر بشيء والنهي عن شيء آخر ويتفرّع على ذلك وجوب الامتثال بالحكم الظاهري وترتّب الثواب عليه ولو كان ما اعتقد وجوبه من المحرّمات الواقعية
وما اعتقد حرمته من الواجبات الواقعية وحرمة التجرّي وقبح المخالفة وترتّب العقاب عليه ولو كان ما اعتقد وجوبه وتجرّى بتركه من المحرّمات الواقعية
وما اعتقد حرمته وتجرّى بفعله من الواجبات الواقعية فلا يوجب امثال ذلك رفع حسن الانقياد ورفع قبح المخالفة في تكليفاته تعالى وذلك الحسن او
القبح وان كان متفقاً في تكليفات المولى منّا بالنسبة الى الانقياد او المخالفة وموجباً للمدح والذمّ للعبد لو الحق جهلاً بالمولى في ضمن الانقياد كما لو اعتقد
المامور بقتل العدوّ يكون من هو ابنه المعروف في الواقع ذلك العدوّ وقتله الّا ان ترتّب تلك المفسدة الواقعية على امتثاله كما يوجب نقصاً عظيماً
في مدحه على الامتثال المحصّل لغرضه الواقعي بل ربما يقول بعض الموالي لعنة اللّه على ذلك الامتثال المترتّب عليه قتل ولدي وحرقة كبدي ولكن لو اراد ذمّه
وعقابه لذمّه العقلاء معلّلين بانّه لم يكن الّا في مقام الطاعة بان صدر قتل الولد منه جهلاً غير موجب للاستحقاق وامّا لو تجرّى في المثال
ولم يقتل من كان ابناً في الواقع فذلك التجرّي وان كان بلحاظ نفسه موجباً لاستحقاق الذمّ والعقاب الّا ان ترتّب تلك المصلحة ربما توجب
رفع القبح والذمّ الحاصل من التجرّي مع عدم ملاحظة تلك المصلحة بل الظاهر انّه لو اراد عقابه على ذلك التجرّي لذمّه العقلاء معلّلين بعدم
هذا التجرّي من حيث ترتّب سلامة الولد عليه فالظاهر من هذا المثال في الاذعان بذلك ما لو نهاه من هدم جدار بيته فتجرّى وهدمه
وترتّبت عليه النقاط كنز للمولى فانّه لعلّه ممّا لا يشكّ فيه احد في انّ العقلاء يذمّون المولى لو عاقبه على ذلك التجرّي **قوله والحاصل** انّ الواضح
التطوّع للتفصيل في حسن الامتثال وقبح المخالفة بين ما لو كانا بالنسبة اليه تعالى وبين ما لو كانا بالنسبة الى الموالي منّا فهما ذاتيان لهما في الاوّل
وبالوجوه والاعتبار في الثاني بمعنى كونهما مقتضيين وذا في لهما وجه التفصيل كون المصالح والمفاسد النفس الامرية مقتضية لجعل الحكم المترتّب
على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب في الاوّل من اسباب المدح او الذمّ والثواب والعقاب الدنيويين كنفس موافقة الامر والنهي ومخالفتهما ما لم
يمنع المانع وتنزيل الحكيم في التلفيق وما نقلناه من الفصول في ذلك المقام سليم من المناقشة بالنسبة الى اوامرنا وان كان منافياً لاوامر اللّه تعالى
اذا امرنا علمنا بيّن الكلام فيما نقله سلّمه اللّه تعالى عنه من تداخل عقاب التجرّي مع عقاب المعصية الواقعية اذا صادفها وفيما نقلناه منه من عدم

كما لو قتل في المثال عدوّ الولد

ثواب العمل بالطريق مع ثواب الاطاعة الواقعية في صورة المصادفة فان القائل بالتداخل لا بدّ له من اثبات كون كلّ من التجرّي ونفس المعصية عنواناً
مستقلاً في استحقاق العقاب ثم من اثبات تداخل العقابين عند الاجتماع ان اريد به وحدة العقاب فان تعدد الاسباب يقتضي تعدد المسببات
ثم لو كان ذلك العقاب الواحد مقتضى سبب معيّن منهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجّح الا ان يقال ان نفس الفعل اقوى السببين فذلك
العقاب الواحد مترتب عليه ولا يلزم الحكم لكنه انما يتم بعد اثبات كون العقاب قد يحصل مع تعدد العنوان المقتضي له وان اريد به اشدية العقاب
كيفاً او كمّاً الحاصل بتلك الاشدية من مصادفة المعصية الواقعية فليس من التداخل في شيء لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان
فيه احدهما هذا ولكن الكلام في تداخل الثوابين بعد ثبوت تعدد العنوان المقتضي له واجتماعه ومقتضياته تقدّم منّا ان المناط في استحقاق
الثواب والعقاب من قبل الله تعالى ليس الا الاطاعة والمخالفة والعنوان المترتب على نفس الفعل ليس الا الجهة الطيبة وان كلاً من الاطاعة والمخالفة موقوف
على التكليف المنجز في كل واقعة هو التكليف الظاهري الذي لا يتعدد في حالة واحدة سواء طابق التكليف الثاني للواقع او خالفه وان كلاً من النية و
المقدمات ونفس الفعل مظاهر للاطاعة والمخالفة الا ان بعضها اقوى من بعض لاشتمال كل مرتبة لاحقة على سابقتها وان بناء العقلاء على المدح و
والذم بالنسبة الى المقامات الثلاثة وان فعلية كل من الاطاعة والمخالفة بنفس الفعل المكلف به فعلاً او تركاً اشدية استحقاق الثواب والعقاب
على نفس الفعل فرع عن تفاوت بين كونه ذلك الفعل المترتب عليه المصالح او المفاسد النفس الامرية في علم الله تعالى او في علم المكلف فلا تفاوت
بين عقاب من زنى باجنبية في الواقع او في اعتقاده وان كانت في نفس الامر زوجته ومقام ترتب الاعادة او القضاء بعد انكشاف الواقع وعدم
مطابقة ما فعل معه مقام آخر هو مقتضى التكليف الجديد المتفرع على دليله والكلام في استحقاق الثواب او العقاب على الاطاعة او المخالفة بالنسبة
الى ذلك التكليف الجديد بل كالكلام فيه بالنسبة الى التكليف الاول قد تبين حداً فالتحقيق ان التجري على المولى في كل المقامات كاشف عن سوء ذات
العبد وخبث طينته فهو سوء سريرته لكنه لا يذم على تلك لتفاوته وخبث الطينة القبح الذم على الامر الذي ليس باختيار المكلف اولاً واما ثانياً فان تلك
الصفة وان كانت من الصفات الذميمة كالبخل والحسد ونحوهما لكنها بعد كونها جبلية لا يذم المتصف بها بل الذم عليها يرجع حقيقة الى ذم جاعلها
فيه واذا تعدينا من ذلك المقام ولاحظنا نفس الكاشف الذي هو من الافعال الاختيارية وان كانت الصفة الجبلية مقتضية له لكن لا على وجه تخرج
عن الاختيار فالعقل مستقل على استحقاق الذم على ذلك الفعل الاختياري وعليه بناء العقلاء سواء كان ذلك الكاشف مجرد الهم والعزم على المخالفة
او مع فعل بعض المقدمات او مع نفس الفعل الا ان المصرح به في الاخبار الكثيرة هو العفو عن الكاشف الاول منها ما رواه في الكافي عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة وان هو عملها كتبت له عشر حسنات وان المؤمن ليهم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها
فلا تكتب عليه ومنها ما رواه فيه ايضاً عن موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب اذا اراد العبد ان يفعله او الحسنة فقال
ريح الكنيف وريح الطيب سواء قلت لا قال ان العبد اذا همّ بالحسنة خرج نفسه طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال قم فانه قد همّ بالحسنة
فاذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها له واذا همّ بالسيئة خرج نفسه منتن الريح فيقول صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فانه قد همّ
بالسيئة فاذا هو فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده واثبتها عليه وبازاء هذه الاخبار ما ظاهره ثبوت العقاب على القصد ايضاً منها ما رواه في
الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله وكل عامل يعمل على نيته ومنها ما عن العلل عن ابي جعفر عليه السلام انه كان يقول
نية المؤمن خير من عمله وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لان الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه ومنها
ما حكي عن وروده عنهم عليهم السلام انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله
هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية
مؤمن وفحوى ما حكي ورووه منهم من ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول وفحوى قوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم فان محبة شيوع الفاحشة فتدبر والرضا بالمعصية اذا كان اثماً فارادتها بطريق اولى ومنها
ما رواه في الكافي عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله انما خلّد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلّدوا فيها ان يعصوا الله ابداً ولا
يخفى ان بعد الاعتراف بدلالة الاخبار السابقة على العفو عن مجرد الهم وعدم دلالة هذه الاخبار على العقاب فالكل متفق الدلالة على ترتب استحقاق
العقاب على التجري الحاصل بالنية فيدل بالفحوى على ترتب استحقاق العقاب على الفعل المأتي به من انه اقوى دلالة على المخالفة من النية ورواية القاتل
والمقتول والغارس والماشي في السعاية صريحة الدلالة على ترتب العقاب على النية المنضمة الى بعض المقدمات فكيف يحسن الاشكال في ترتب العقاب
على التجري في ضمنه فكيف كان لعل الاحسن في وجه الجمع بين هذين الصنفين من الاخبار ان قصد المعصية بنفسه وان كان من اسباب استحقاق العقاب
الا انه وقع العفو بالنسبة الى خصوص المؤمن تفضلاً عليه لشرافة ايمانه وبقي الكافر على حاله لعدم وجود ما يستحق به هذا التفضيل فيه ولعل في
الروايات ايماء عليه ويظهر وجهه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله من الاخبار المعللة لخلود اهل الجنة والنار فيهما بنياتهم فالنية لاستمرارها

خير من العمل لانقطاعه مع ان العمل اخير من النية فيمكن ان يقال ان فعل الصلوة مثلا افضل من نيتها المجردة لاشتمال الصلوة على نيتها ولانّ نية
الصلوة دائما على فرض الخلوّ فهي افضل من فعل الصلوة ما دام العمر لانقطاعه وبذلك آل توجيهه في الحقيقة تقييد اطلاق النية في قوله نية
المؤمن خير من عمله وله توجيهات اخر يستفاد من الاخبار والاعتبار يطول الكلام بذكرها واما الجمع بينهما بحمل الاخبار الاول على من ارتدع عن
نفسه بقصده وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره فلعله يخالف الظاهر الاخبار الاول حيث ان الظاهر منها
ان تكتب سيئة واحدة انما هو للعمل لا للنية فلا تكتب بمجرد النية وان كان الرادع هو العجز وكذا حمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من
اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام لعله يخالف الظاهر
الاخبار الثانية حيث ان الظاهر منها كون مجرد النية شرا من العمل على نحو استقلاله لكونها شرا من مقدمات العمل بالاولوية بل يمكن دعوى عدم امكان
حمل الاخبار المبينة لعلة خلود اهل النار فيها على ذلك لانه لا يمكن حمل الاعمال للعبادة مدة عمر الكافر مثلا الاعمال التي لو بقي لارتكبها فانّ
كل واحد منها عمل مستقل يجازى له ولا منافاة بين كون النية بانفرادها موجبة للاستحقاق وبين كونها مع الاشتغال ببعضها ايضا موجبة له والتعميم
المنقول عن بعض الاساطين لا انا نمنع ان يكون بالادلة اللفظية للاطلاق في مثل قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وظهوره في النهي عن
اعانة الغير بحيث يوجب التشكيك في ظهوره في النهي عن اعانة النفس محل منع ولا اقل من اصالة التواطي في المطلقات فلا داعي الى الالتزام في التعميم
بتنقيح المناط مع عدم مساعدة الادلة اللفظية عليه فلعل الاولى في وجه الجمع ما ذكرنا اذ اكثر الاخبار الدالة على العقاب بالنية موضوعها الكافر
واخبار التقاء المسلمين والغارس والساقي ليس الموجب للعقاب فيها نفس النية وما فيها قابل للحمل على الكافر فيحمل عليه بمساعدة الايماء في اول
اخبار العفو عن النية المجردة باختصاصها بالمؤمن من حيث كونه الموضوع فيه وان لم يسلم ذلك فلعل الجمع بما ذكرنا اقرب بالاخبار من الجمعين فتدبر
وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام الاول مجرد القصد الى المعصية والمستظهر من الاخبار لانها على كونه من اسباب الاستحقاق على العفو عنه
بالنسبة الى المؤمن الثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته وما تدل جملة من الاخبار ثبوت الاستحقاق به ولم نطلع بعد على ما يدل على العفو عنه
فهذان القسمان مما يطابق الشرع والعقل في الحكم بالاستحقاق فيهما الثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية اي مع فعله ولا خلاف في كونه
من اسباب الاستحقاق مع مصادفة الاعتقاد للواقع فالدليل على الاستحقاق فيه هو العقل وظواهر الشرع والاجماع واما مع عدم المصادفة فقد عرفت
الكلام فيه على الملكين الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به ولعله مما لا ينبغي التامل في صدق التجري عليه بعد التامل في بناء
العقلاء من دون حاجة الى اشتراط عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا في الصدق فان الآتي بالشبهة الخالية عن العلم الاجمالي بذلك الرجاء
كالعبد الآتي بما يحتمل كونه مبغوضا للمولى برجاء كونه مبغوضا له وكما ان الآتي بمحتمل المطلوبية برجاء كونه مطلوبا ممدوح فكذا ذلك الآتي
مذموم الا ان يقال الامن من العقاب في الشبهة المجردة عن العلم صار سببا لعدم احتمال المعصية الخامس التلبس بما يحتمل كونه معصية
لعدم المبالاة بمصادفة الحرام والسادس التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف ان يكون معصية ولا تامل في انه يشترط في صدق التجري في هذين الا
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية فان الجهل بالنسبة الى كل واحد من افراد الشبهة بعد العلم الاجمالي
بوجود واجب ومحرم فيها وحكم العقل بوجوب المقدمة ليس بعذر فالمتلبس بكل واحد منها ابتداء اي كما تارك المقدمة الواجبة او كما تارك
لذي المقدمة حكما بناء العقلاء فيستحق الذم المترتب على ترك ذي المقدمة عند تركه **والحاصل** انه بعد التامل في بنائهم استظهر منهم
ان ترك ذي المقدمة حكما مثل تركه حقيقة عندهم في استحقاق الذم والعقاب وان اتفق حصول ذي المقدمة بعد الترك الحكمي وانهم يذمون على
ترك المقدمة لتفويت ذيها فعلمنا ان العقاب عند ترك المقدمة انما هو لتفويت ذيها لا الترك نفسها فظهر بذلك ضعف ما نقلناه سابقا من مقالة
الشهيد ره في مسئلة مؤخر الصلوة مع ظن الضيق وان كان الجهل عذرا لم يتحقق في القسمين الاخيرين احتمال المعصية حتى يصدق التجري وان تحقق احتمال
المخالفة للحكم الواقعي وذلك كما في موارد اصالة البراءة واستصحابها لخلوها عن العلم الاجمالي او لعدم اعتباره ان كان موجودا كما في الشبهة الغير المحصورة
ومع صدق التجري في القسمين يشترك الاقسام الستة في كشف ما يتلبس به من خبث في الاثر وسوء سريرته ويعرف الكلام في تحقق العصيان بالكاشف وعدمه
مما اسلفناه فليلاحظ وعليك بالتامل في كل الاقسام واما ما ذكره الشهيد ره في القاعدة الموفية للعشرين في فوائد القاعدة الاولى التي حررها في تبعية العمل للنية
من انه لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي
تاثير هذه النية نظر من انها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر
بعض الاصحاب انه لو شرب المباح متشبها بشارب المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح اليها انتهى فيمكن خدشه ان انتهاك الحرمة حاصل
بمجرد النية قد اعترف بثبوت العفو عنها فلا بد ان يكون المراد بالانتهاك الذي جعله احد وجهي النظر هو الانتهاك الحاصل بفعل ما يراه معصية
واذا سلم كونه من اسباب الانتهاك فلا ينبغي التوقف في تاثير هذه النية المنضمة الى هذا الفعل مع ملاحظة انها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة

لا يتحقق معها وايضا لو كان عدم مصادفة المعصية الواقعية من اسباب جعل النية كما في التجرية فلو تلبس بالفعل فمات قبل النية او ردع عن فعل المعصية
بنفسه او عجز عن الفعل فاللازم عدم ترتب استحقاق والمصرح به في الاخبار الواردة في التقاء المسلمين بسيفهما او في غارس الخمر وفي الماشي لسعاية
مؤمن ونحوهما هو ترتب الاستحقاق وايضا نشبه هذه النية بالنية المجردة انما قيل في نشاء ونهاية في عدم حصول المعصية الواقعية بعد هما
واما في نشاء ونهاية في عدم ترتب استحقاق العقاب فنحو عن محل الكلام وايضا نقول ان الظاهر من قوله ره في توجيه ما نقله من بعض الاصحاب
ولعله لتبين تجرد النية اه تسليمه لذلك القول بانضمام فعل الجوارح والمفروض في المقام وجوده ثم لا يخفى ان عده ره مخالفا في المسئلة وهي حجية
القطع بملاحظة هذه المقالة لعله لتبين في محله فان الظاهر من قوله ويلبس بما يراه معصية وان كان الاعتقاد القطعي لكنه يظهر من قوله
بعدما نقلنا عنه سابقا وتبين محل النظر في صور منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها لو
وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرا الى اخر ما ذكره من الصور ان محل كلامه هو الاعتقاد الظني وقد عرفت سابقا ان القول بعدم حجية
الظن في صورة عدم المصادفة وعدم ترتب عقاب على مخالفته او التأمل فيه لا يلازم القول بعدم حجية القطع او التأمل فيه في تلك
الصورة ثم لا يخفى انه يتوجه على الشهيد ره انه مصيب المرأة الموجودة في منزل غيره قد خالف الاصل وقوله لا تنقض اليقين بالشك فان
الاصل عدم حلية اصابة غير المعقودة وكونها معقودة مشكوك فيه والاصل عدمه فكيف يتأمل في استحقاق العقاب مع مخالفة الدليل
الشرعي وكذا الكلام فيمن هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه فان اليد دليل شرعي على الملك وان مصيب وجته المظنونة كونها حائضا
عامل باصالة عدم الحيض فكيف يتأمل في عدم استحقاقه العقاب الا ان يكون مورد التأمل فيما كان من قبيل الاول فتنول المتعاطي لعدم ثبوت
كون هذا الاثم كبيرة لا اصل استحقاق العقاب كما يظهر من قوله في ذيل كلامه بعد نقل مقالة بعض العامة بحكمه بالفسق والعقاب المتوسط بين
الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب في مورد التأمل فيما كان من قبيل الثاني مما كان طريق الحيض مثلا هو الداعي على الاصابة فيندرج
في القسم الرابع الذي هو التلبس بما يحتمل المعصية مع الحقيقة العصيبة فيه ولا تأمل عنده في كونه مجزيا فيندرج في محل البحث فتدبر في هذا المقام
وتبصر قوله الثالث انك قد عرفت انه لا فرق اه قد عرفت ان حجية العلم بنفسه لكونه طريقا الى الواقع بنفسه سواء كان متعلقه الموضوع او الحكم
بل يجب اتباعها لو كانت نظرية بل لزم الدور او التسلسل فلا يتصور ذلك بل هو بطلانها مما نقله في مقدمات الحدائق عن السيد الجزايري ره في كتاب الانوار
النعمانية من ان جماعة من المحققين قد اعترفوا بانه لم يتم دليل من الدلائل على اثبات الواجب وذلك لان الدلائل التي ذكروها مبنية على ابطال التسلسل
ولم يتم برهان على بطلانه فاذا لم يتم دليل على هذا المطلب الجليل الذي توجهت الى الاستدلال عليه كافة الخلايق فكيف يتم على غيره مما توجه اليه
احاد المحققين انتهى فان تلك المقالة مما يقضي منه العجب فان مال ما استدل به على بطلان التسلسل الى لزوم تساوي الزايد والناقص وتساوي
الكل والجزء ولزوم كون الشيء الواحد محصورا وغير محصور ونحو ذلك لو فرض وقوع التسلسل ولو كان ذلك الامر الذي دل على بطلانه
المقدمات البديهية الاولية غير تام البرهان فلا يتصور برهان تام ثم ان هؤلاء الجماعة الذين نسبهم الى التحقيق اذ اعترفوا بعدم تمامية
دليل من الدلائل على اثبات الواجب ان كانوا معتقدين بوجوده ولم يحصل لهم ذلك الاذعان من الدليل العقلي فهل حصل من الاحساس بالبصر
واللمس ونحوهما او من دعوى مدعي النبوة او معجزته او من الاخبار المتواترة او الاحاد وان لم يكونوا معتقدين بوجوده فكيف يجعل المحقق الجزايري
دعوى الخصم دليلا على عدم تمامية الدليل فان قال انهم معتقدون من دون دليل او جازمون بوجود الواجب من دون استناد جزمهم الى شيء فمع
انه غير ممكن يرد عليهم مطالبة الدليل على اعتبار ذلك الجزم الزاما لهم على مسلكهم وكيف كان لعل الاطالة في ذلك من تضييع العمر بل المدار في الفرعيات
وبعدما كان القطع حجة بنفسه فيما كان كاشفا لا فرق بين اسباب المحصلة له فيعتبر لو كان السبب من المقدمات العقلية النظرية واما التوهم
الحاصل لجماعة من علمائنا الاخباريين في مخالفة ذلك فنشاؤه على ما وصل الينا منهم اما ما حكي عن انوار السيد الجزايري ره من ان الدليل
العقلي الذي جعلوه اصلا في الاصول والفروع ان كان المراد به ما كان مقبولا عند عامة العقول فلا يثبتون دليل عقلي اذ العقول مختلفة في
مراتب الادراك ولذلك لا ترى دليلا مقبولا عند عامة العقلاء والافاضل وان كان المطلوب واحدا كما سمعت من ان جماعة من المحققين
اعترفوا بعدم تمامية برهان على بطلان التسلسل فرعوا عليه عدم تمامية دليل من الدلائل على اثبات الواجب وان كان المراد به ما كان مقبولا
بزعم المستدل به واعتقاده فلا يجوز لنا تكفير الحكماء والزنادقة ولا تفسيق المعتزلة والاشاعرة ولا الطعن على من ذهب الى مذهب يخالف ما نحن
فيه فان اهل كل مذهب يستندون في تقوية ذلك المذهب الى دلايل كثيرة من العقل وكانت مقبولة في عقولهم معلومة لهم ولم يعارضها سوى
دلايل العقل لاهل القول الاخر ودلايل النقل وكلاهما لا يصلح للمعارضة لما قلنا من ان دليل النقل يجب تأويله ودليل العقل لهذا الشخص
لا يكون حجة على غيره لان عنده مثله ويجب عليه العمل بذلك مع ان الاصحاب رضوان الله عليهم ذهبوا الى تكفير الفلاسفة ومن يحذو حذوهم
وتفسيق اكثر طوايف المسلمين وما ذاك الا لانهم لم يقبلوا منهم تلك الدلايل التي يعدها من دلايل العقل ومحصل ما ذكره ره الاذعان بحجية دليل

العقل اذا توافقت عليه العقول على فرض وجوده مثل ذلك لبقي القول بعدم الحجية في غيره والمحكي عن شرحه على التهذيب ان العقل حاكم في
البديهيات واما النظريات فان توافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على العقل وحده واما لو تعارض هو والنقل فلا شك عندنا في ترجيح النقل
وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل واما منشأ التوهم فيها فيستفاد مما حكي عن المحدث الاسترابادي من كثرة وقوع الاشتباه والغلط في العلوم
النظرية المنتهية الى مادة بعيدة من الاحساس من الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل الفقهية فلا يمكن الركون الى
حكم العقل فيها واما المنتهية الى مادة قريبة من الاحساس من الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق فلعدم وقوع الخلاف فيها بين العلماء والخطأ
في نتائج الافكار وحكم العقل فيها محل الركون فان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والاول لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة
من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس واما كثرة وقوع الخطأ
في القسم الاول فلان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة واما من جهة المادة فليس فيها قاعدة نعلم بها ان كل مادة مخصوصة
داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك فكثرة الخطأ في العلوم المنتهية الى مادة بعيدة عن الاحساس
انما هو في موادها لا في صورها فان تمسكنا في هذا القسم بكلامهم فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه واما مستنده فلا
جملة وافرة من الاخبار الدالة على انه ليس عند احد من الناس حق ولا صواب الا ما خرج من عند اهل البيت صلوات الله عليهم منها قول ابي عبد الله عليه السلام
اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقوله عليه السلام امر الناس بمعرفتنا والرد الينا والتسليم لنا وان صاموا وصلوا وشهدوا ان لا اله
الا الله وجعلوا في انفسهم ان لا يردوا الينا كانوا بذلك مشركين وقول ابي جعفر عليه السلام اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله
وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله عليه السلام
لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة شرقا وغربا فلا تجدان علما صحيحا الا شيئا خرج من عندنا اهل البيت وقول ابي عبد الله عليه السلام لابي بصير بعد قوله ترد
علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة فننظر فيها لا اما انك ان اصبت لم تؤجر وان اخطأت كذبت على الله وقول ابي الحسن الاول عليه السلام ليونس
بعد قوله بما اوحد الله يا يونس لا تكونن مبتدعا من نظر برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر وقول ابي
جعفر عليه السلام في حديث طويل ان الله لم يجعل العلم جهلا ولم يكل امره الى احد من خلقه لا الى ملك مقرب ولا نبي مرسل ولكنه ارسل رسولا من ملائكته
فقال له قل كذا وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما يكره فقص عليهم امر خلقه بعلم فعلم ذلك العلم وعلم انبياءه واصفياءه من الانبياء والاصفياء الى ولاة
الامر واهل استنباط العلم والهداة ثم قال فمن اعتصم بالفضل انتهى بعلمهم ونجا بنصرتهم ومن وضع ولاة امر الله واهل استنباط علمه في غير الصفوة من
بيوتات الانبياء فقد خالف امر الله وجعل الجهال ولاة امر الله والمتكلفين بغير هدى من الله وزعموا انهم اهل استنباط علم الله فقد كذبوا على الله
ورسوله ورغبوا عن وصيه وطاعته الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي جمع شطرا وافرا منها شيخنا الحر العاملي قدس سره في وسائله
فما جزم به العقل فرد من خروجه من بين اهل البيت صلوات الله عليهم فهو باطل غير واجب الاتباع ومما يظهر منه كون منشأ توهمه ذلك السيد
صدر الدين محمد بن السيد محمد باقر الرضوي حيث قال في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه لا يقال اذا حصل له الجزم بان شيئا
خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب لانه مرضي ومراد الشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره مانع فلا شك انه
يجوز له ان يتعبد الله بفعل ذلك الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله تعالى على الترك لا يكون عقابه قبيحا فح يجوز له الافتاء بان هذا الشيء
واجب كما يجوز له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لمقلده العمل به بقصد انه واجب لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو
انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع
حصولهما من اي طريق اتفق كان ومحصل هذا انه استقلال العقل بادراك الحسن والقبح وانه اذا فعل او ترك بقصد القربة يجب وجوبا عقليا ان يترتب
على الفعل الذي علم حسنه الشرعي من هذه الجهة العقلية يترتب عليه اذا علم فيه كذلك لبعد لا لان الثواب والعقاب ليس بهذا القرب وانبعد على
تقدير التسليم ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة
او المخالفة المتوقفتين على تحقق حقيقة الطالبية والمطلوبية في الخارج بان يصل اليه قول الحجة صل او صم مثلا ثم لا يخفى ان هذه التوهمات
الثلاثة كما ترى متطابقة في نفي وجوب اتباع القطع الحاصل من العقل فقط اذا كان متعلقه الحكم واما اذا كان الحكم ثابتا بدليل شرعي وكان
متعلقه ذلك القطع موضوعه فلم يظهر من واحد منها عدم وجوب اتباعه ح فنقول ح ان ضعف كل من هذه التوهمات وان كان مما لا يخفى الا
انه لا باس بالتنبيه عليه اما الاول فلانا لو سلمنا عدم وجدان حكم عقلي اتفقت العقول عليه قلنا ان المراد به ما كان مقبولا عند المستدل
باعتقاده فنقول ان الاصحاب كما ذهبوا الى تكفير الفلاسفة وتفسيق المعتزلة والاشاعرة وكذا ذهبوا الى تشييد قواعد العدل والاستدلال
عليها بالادلة العقلية والنقلية فذهبوا الى قبح تكليف الغافل والجاهل فنقول ان المراد بتكفير من كفروهم ان كان ترتب اثار الكفر عليهم من

النجاسة وجواز مجاهدتهم بعد اتمام الحجة عليهم ونحو ذلك من الاثار المترتبة على عدم الاعتقاد الحق في اصول العقائد فهذه الاثار مترتبة عليهم سواء كان حكم العقل حجة ام لا فينبغي ان الفريقين متفقان على ترتب الاثار لكونه من لوازم الاعتقاد على خلاف الواقع سواء كان صاحبه عاصيا ام لا وان كان المراد به الحكم بكونهم عاصين مستحقين للعقاب في دار الاخرة فان كان ذلك الحكم بالنسبة الى غير القاطعين منهم فذلك وان كان مسلما لكنه خارج عن محل البحث لعدم حجية القطع لانتفائه فنقول ان المعتقدين بالعقائد الباطلة بالتقليد لاسلافهم او بالظن مع احتمالهم بطلان عقائدهم وحقية عقائد غيرهم عاصون معاقبون وان كان بالنسبة الى القاطعين منهم فالفرق بين القاطع المحق والمبطل بالنسبة الى ما يرجع الى الثواب والعقاب مسلم لجواز كشف التغافل الحاصل عن مناط الثواب والعقاب فكل قاطع بالحكم بمقتضى دليله العقلي بعد ملاحظة دليل الخصم من العقل والنقل ان بقي على قطعه كما هو محل الفرض لا وجه للحكم بكونه معاقبا باتباع قطعه وان زال قطعه واتبع غير المقطوع مع عدم ثبوت حجيته عليه فلا تامل في كونه معاقبا وبذلك التفصيل يجمع بين مقالتي الاصحاب رضوان الله عليهم من تكفير من كفر من هذا القبيل ومن قولهم بالعذر كذلك الكلام بالنسبة الى تفسيق من فسقهم واما ما نقلنا عنه من ان الخبر اذا كان في صورة تعارض العقلي النظري مع النقلي فلا اشكال عنده في تقديم النقلي فان كان مراده بذلك ما لو فرض كون مفاد النقلي قطعيا مع زوال القطع عن العقلي النظري فنحن ايضا موافقون له لكنه خارج عن محل الكلام وان كان مع بقاء القطع الحاصل من العقلي فمن المعلوم عند كل احد عدم امكان اجتماع قطعين بالنسبة الى طرفي النقيض في محل واحد وكما لا يمكن اجتماع قطع وظن وظنين فكذلك مما لا يكون وان كان مراده مثل صورة وجود القطع العقلي وانتفاء القطع او الظن النقلي فذلك الفرض متصور وواقع لكن لا وجه لتقديم النقلي ح على العقلي راسا فضلا عن نفي الشك عن ذلك وبالتامل فيما ذكرنا يظهر ما في تفصيل المحدث البحراني ره في المقدمة العاشرة المعقودة لبيان حجية الدليل العقلي وعدمها من مقدمات حدائقه حيث انه ره بعد الاعتراف بان كلام القوم مضطرب في مواضع ومتدافع في اخرى متفقا الدلالة على حجية الدليل العقلي ولم ار من رد ذلك وطعن فيه سوى المحقق الجزائري في مواضع من كتاب الانوار حيث قال فيه ونعم ما قال فانه الحق الذي لا محيد عنه لاعتبار الاشكال ثم نقل ره مقالته ومقالة الفخر الرازي ثم اعترض على نفسه بانه يلزم على ما ذكر من عدم الاعتماد على الدليل العقلي عدم العبرة بالعقل بوجه من الوجوه مع انه قد استفاضت الايات والاخبار بالاعتماد عليه وانه حجة من حجج الله تعالى واجاب عنه بان الامور على قسمين توقيفي يحتاج الى السماع وغير توقيفي ولا مدخلية للعقل في الاول واما الثاني فان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان لم يعارضه دليل نقلي ولا عقلي فكذلك وان عارضه دليل عقلي آخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطري الخالي من شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ملخصا ويرد على مقالته ضعفا انه ما الفارق بين العقل البديهي الفطري والعقل بقول مطلق وكيف يتفطن صاحبه بان حكمه العقلي ناش من اي العقلين حتى يعتمد على احدهما دون الاخر بل كل جازم لا يعتريه وسوسة بان الحاكم عنده هو العقل الفطري مضافا الى ان ما قال في الامور التوقيفية انما هو كلام في الصغرى بمعنى ان العقل لا يدرك الامور التوقيفية ومحل الكلام وهو التكلم في انه على فرض هذه الصغرى هل في ذلك الادراك والحكم حجة ام لا ثم الاشكال في تعارض العقليين مما لا وجه له فانك قد عرفت بداهة عدم امكان اجتماع القطعين المتخالفين فان كان القطع في احدهما كان هو الحجة من دون اشكال وان لم يكن القطع في واحد منهما لم يكن في واحد منهما حجة من دون اشكال ثم لو كان القطع في احدهما فاي فائدة في تايد الاخر بالنقلي في الامور الغير التوقيفية ثم الاشكال في تقديم النقلي على العقل الفطري بعد الاعتراف بكونه حجة مما لا وجه له بل لا بد من ترجيح الحجة من دون اشكال والذي ادى الى ان المحدثين رووا امثالهما كان اصل مقالتهم في التحريص على الاخذ بالاخبار وعدم الاعتناء بالترجيحات والاستحسانات المتداولة بين العامة ولما راوا في كلمات اصحابنا المخالطين مع العامة استنادا الى هذه الترجيحات الملغاة لموافقتهم والزاما لهم على مسلكهم حسبوا موافقتهم لموافقتهم اياهم وبنوا على الطعن عليهم تصريحا او تلويحا كما يظهر من نقل مقالة السيد الجزائري ره التي نقلها في الحدائق حيث قال ان اكثر اصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من اهل الراي والقياس ومن اهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها وطرحوا ما جاءت به الانبياء صلوات الله عليهم اه ثم طعن بهم امثالهم وانكروا حجية القطع الحاصل من العقل غفلة عن ان انكارها مما يسد باب اثبات الصانع والشرايع فان كل احد بعيد عن حقيقته لا يمكن اثبات الصانع ونبوة خاتم الانبياء وخلافة الاوصياء صلوات الله عليهم بالاخبار الصادرة عن الصادقين صلوات الله عليهم ولاسيما اذا كانت اخبار احاد ظنية الدلالة الا انهم معذورون في تلك المقامات فان الانسان محل الغفلة والخطا ولا يجوز لاحد تاثيمهم على ذلك مع احتمال كون صدور امثال ذلك منهم من باب الغفلة وعدم التفطن اللهم الا ان يتبين تعمد احد منهم في ذلك عن باب العصبية كما لا يبعد ذلك من اجلائهم فان من المعلوم

بعينه

التتبع والتأمل ان اهل كل مذهب ومسلك كانت فيهم علماء كانت فيهم اجلاء اصحاب الا ان الفرق بين الثاني ممن لا يتبع بقدحه ولا مدحه ولا
ينزجر تابعهم بالتنبيه الى ما صدر منه من باب التعدي والازراء والتوهين ولا يوجب وجود امثال هؤلاء في اهل كل مسلك جواز الطعن و
التأثيم بالتنبيه الى كلامهم ومحصل الكلام ان العمل بالقياس والاستحسان وسائر ما كان من خواص العامة متروك بين اصحابنا بل ضرورة
مذهبهم فاصحابه يحرمون العمل بها ومع معرفة ذلك منهم في الاصول لا يمكن حمل اسنادهم لا لانهم في الفروع بامثال ذلك على اعتمادهم بها و
ادعائهم حجيتها بل لا بد ان يحمل ذلك على محامل اخر كما اشرنا الى بعضها واما اذا انتهى الدليل العقلي الى القطع فلا مجال لانكار حجيته بعد ما
عرفت من ان حجية القطع وانه السبيل الى الواقع بنفسه وان طريقيته غير قابلة للجعل اثباتا ونفيا واما ضعف التوهم الثاني فلان المراد به
ان كان ان كثرة الخطاء في العلوم النظرية المنتهية الى مادة بعيدة من الاحساس موجبة لعدم حصول الجزم فيها ففيه ان ذلك بعد فرض تسليمه
مما لا يضر بما نحن فيه من التكلم في حجية القطع على فرض حصوله وان كان المراد به عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام
اعتبار القطع من حيث الكشف فان القطع بكون حكم الشيء كذا في نفس الامر لك على حد القطع بكون الرجل المخصوص اماما مفترض
الطاعة في نفس الامر فكما ان الاول حاصل بالنظر وكذا الثاني حاصل به فلو كان كثرة الخطاء في العلوم النظرية موجبة لعدم الحجية في الاول
وكذا في الثاني للعصمة عن الخطاء مع اعتبار العلم بكونه اماما معصوما مفترض الطاعة الحاصل من النظر في معجزته وقد اسقط ذلك المحدث
الاسترابادي في ذلك العلم عن الاعتبار لكونه من العلوم النظرية المنتهية الى مادة بعيدة من الاحساس وكون نفس المعجزة محسوسة لا يوجب كون
امامة ذلك الشخص محسوسا او قريبا منه بل انما يحكم العقل بكون صاحب المعجزة اماما لاستقلاله بقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب ولو قال ان
امامة الائمة انما تثبت بالاخبار المتواترة من النبي صلى الله عليه وآله ففيه انه لا ينفع في تبكيت المخالف المنكر لذلك فينتقل الكلام الى اثبات نبوة النبي فهل الدليل
عليه هو القطع العقلي او الاخبار المتواترة والحاصل ان كل ذلك من علم الكلام الذي يقع الخطاء فيه كثيرا لبعد مادته عن الاحساس فاللازم
عليه بيان الفارق بين القطعين العقليين حتى يختار الاعتبار في احدهما دون الاخر هذا كله مضافا الى النقض بالقطع الحاصل من المقدمات
الشرعية والشاهد على كثرة الخطاء فيها ايضا ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفروعه فلا ينفع
في دفعه ما اجاب به عنه من ان ذلك الاختلاف انما نشأ من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية وذلك لان الاستدلال
على المطالب بالمقدمات النقلية ان كان متوقفا على ضم تلك المقدمة العقلية فلا يسلم للمحدث الاسترابادي صحة استدلاله على جميع الاحكام لانها كالعلم
ليس بمعتبر وان لم يكن متوقفا عليه فلو سلم تقصير المجتهدين في ضم المقدمة العقلية التي لا يتوقف الاستدلال عليها ولذا اختلفوا في المسائل
فما بال الاخباريين المختلفين مع تفطنهم لو قفتم تلك المقدمة الباطلة والحاصل انا بعد ما وجدنا اختلاف المشافهين للائمة صلوات
الله عليهم مع ان الحكم الواقعي في كل واقعة واحد ومع اخذهم الاحكام من القول القطعي الصدور القطعي الدلالة في الغالب حكمنا بوقوع
الخطاء في الدليل الشرعي ايضا فلو كان ذلك موجبا لعدم الاعتبار في الدلالة العقلية كان كذلك في الادلة الشرعية ايضا فهذا هو النقض واما
ضعف التوهم الثالث فلان الظاهر من تلك الاخبار واما لها بعد ضم بعضها الى بعض والتامل بحيث لا يعتريه شك عدم جواز الاستناد
في الاحكام الشرعية التوقيفية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات وعدم الرجوع
فيها الى موارد الشريعة ومصادرها صلوات الله عليهم وهذه التي ينبغي الاهتمام بها وكثرة صدور الاخبار فيها ليوجب ارتداع الناس عن
الضلالة المتداولة بينهم لا مخالفة الحكم العقلي القطعي الذي هو في غاية القلة في الاحكام الفرعية التوقيفية وهو مع ذلك مطابق
غالبا او دائما مع الحكم الصادر منهم عليهم السلام مثل قبح الظلم والعدوان وحسن رد الوديعة والاحسان ولو بني على العموم المستفاد من ظاهر بعض
تلك الاخبار كان مفادها لزوم الرجوع في مثل المندوبات والحسنات اليهم ولا يقول به هؤلاء مضافا الى ان ما ذكرنا هو مفاد قولهم ان دين الله
لا يصاب بالعقول فان الظاهر من الدين معظم الشرعيات مما لا يستقل العقل بالاحاطة الى جميع جهاتها بل غاية الامر ان يحكم فيها بحكم ما ظنيا وعدم
اصابة معظم الشرعية بالعقول الناقصة لا يلازم عدم اصابة بعض تلك الاحكام بالعقل بعد الاحاطة الى جميع جهاتها بحيث حصل الجزم بان ذلك
حكم الله تعالى في الواقع فلا دلالة في تلك الاخبار على عزل العقل الجازم وعدم اعتباره قطعيا واما تصريح الامام بنفي الثواب على قيام الليل و
صيام النهار والتصدق بجميع المال ونحو ذلك فلا دلالة على عزل العقل عن الحجية مع احاطة القطع بكون ذلك محبوبا ومرضيا عند الله تعالى لما
موقوفة على كون قوله ما كان له حق على الله في ثوابه جزاء لقوله ويكون جميع اعماله بدلالته عليه وقوله ولا كان من اهل الايمان جزاء لقوله
ولم يعرف ولاية ولي الله فانه على هذا التقدير يتوقف ترتب استحقاق الثواب على ورود الدليل السمعي وذلك ممنوع بل الشرط مركب من فعل هذه
الافعال مع عدم معرفة ولي الله والجزاء وهو الغفران اي عدم استحقاق الثواب وعدم كونه من اهل الايمان مترتب على ذلك الشرط المركب
الغفران الاول لان عدمه قوله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته لترتبها لغاية المعرفة وفائدتها ولا يضر في انتفاء الثواب انتفاء الايمان لعدم

استقلال العقل بترتب الثواب مع العلم بكون الشيء شرطاً في ذلك مع احتماله لا امتناع احتمال العقل قبل الاطلاع على هذا النص على مدخليته وصفاً كالايمان فيما نحن فيه في اتصاف صفة المتصدق بالحسن وترتب الثواب عليه كما انه لا يحكم بحسن الاحسان مع كون المحسن اليه مستحقاً للاسائة فكذا لا يستبعد عدم حكمه بحسن الاحسان ممن لم يتشرف بشرف الايمان و حاصل الجواب ان دلالة النقل الوارد على عدم حجية العقل القطعي مع عدم ورود الدليل النقلي ايضاً على انه لا قطع للعقل بحسن هذه الاعمال عند صدوره من المخالف لاحتمال مدخلية وصف الايمان فان الكلام الا ان العقل يحيط بجميع جهات الاحسان وبان لا مدخلية لهذا الوصف في حسنه بل يجزم بحسن الاحسان ولو صدر من المخالف الى المخالف او مرتد في ذلك ولو سلمنا جزمه فانما هو من قبيل الجزم بثبوت الاحكام التعليقية كحكمه باباحة الاشياء ما لم يرد فيه حظر وبالبرائة ما لم يرد فيه امر فيحكم في المقام بحسن الاحسان ولو من المخالف ما لم يرد له شرط وبعد الاطلاع على الشرط يتبدل ذلك الاخبار بنقيض حكمه فقد يوجه حبّاً اقول لم اطلع بعد على من يتعرض لهذا الجواب واما الزيادة الموجودة في عبارة شارح الوافية فنقول عليها انه ان اراد ان قال بحجية العلم في الموضوع ولا المتهور لا عبرة بقطعه بالعدم فلو فرضنا اطلاع المكلف على قول الشارع اشرب الماء مثلاً وقطع بغير الطريق الشرعي بكون المائع الذي هو في نفس الامر خمراً ماء او شربه فهل يعد مطيعاً ومستحقاً للثواب من جهة الاطاعة المتوقفة على تحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج ام لا فان قال بالاول فلم يتحقق الطلب بما انتسبنا الى ذلك المائع الا باعتقاده فلو كان لا يثبت الاتيان بالمطلوب باعتقاده اطاعة فلم لا يقول به فيما نحن فيه وان قال بالثاني خرج العلم عن الحجية هذا خلف وان لم يقل بحجية القطع الحاصل بغير الطريق الشرعي ولو في الموضوع فنقول اولاً نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله كيف والعقل بعد ما قطع بان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وقطع بوجوب اطاعة الله عليه لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة كما عرفت وثانياً سلمنا مدخلية توسط التبليغ لكن اعلى مراتب التبليغ هو القطع بقول المعصوم او فعله او تقريره ولم يقرر قاعدة من الشرع لتحصيل القطع فنقول باي دليل قلت باعتبار ذلك القطع فان كان من جهة كونه طريقاً الى الواقع فينفك القاطع بالتبليغ حاكماً بحصول التبليغ في الخارج فالقاطع بالطلب ايضاً حاكم بحصول الطلب الخارج وان كان من جهة جعل الشارع له طريقاً فالمفروض عدمه ولو فرض وجوده فهل الى الجعل طريق غير القطع وكل ذلك قطع في الموضوع وقلت بعدم اعتبار القطع فيه اذا لم يكن مستنداً الى الدليل الشرعي واذا عرفت ضعف المقالة في التبليغ القطعي فما ظنك بما اذا كان التبليغ ظنياً وثالثاً سلمنا مدخلية توسط التبليغ وسلمنا اعتبار القطع به على جهة لا يوجب التعدي لكن اذا علمنا اجمالاً بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها او للاخبار المتواترة الدالة على انه صلى الله عليه وآله بيّن جميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة حتى الارش في الخدش قد صدر يقيناً من الحجة الا انا بعد ملاحظة ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفنا بعقولنا صادر عن الحجة فيكون الاطاعة بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم اجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع منهم عليهم السلام ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة ح فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسئلة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله تعالى بمخالفته فلا يعقل جواز ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً فكلما دل على خلاف ذلك مؤول او مطروح ومما دل على عدم حجية العقل بظاهره ما ورد عنهم صلوات الله عليهم من ان دين الله لا يصاب بالعقول ومن انه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الرجال وقد اشرنا سابقاً الى امكان ان يقال ان الظاهر من دين الله هو معظم الشريعة لا الموارد النادرة التي يستقل العقل بحكمها وعدم اصابة معظم الشريعة بالعقول الظاهر في العقول الناقصة بنفسها او بملاحظة قولهم عليهم السلام في الخبر الثاني من عقول الرجال مسلم لا تامل فيه ولذا حصلت الحاجة الى بيانهم عليهم السلام لكنه لا منافاة بين ذلك وبين وجوب اطاعة القطع ما دام باقياً اذا حصل من غير الطرق النقلية في تلك الموارد النادرة وظهور امثال تلك الاخبار في نفي الحجية انما يسلم لو كان ظاهرها عدم حجية القطع المفروض في شيء من الاحكام ولم يسلم ذلك الظهور فالعقل الجازم يحكم بعد ملاحظة تلك الاخبار اما بتنزيلها على حجيته وحمل عدم الاصابة على الواقع فيخرج من محل البحث واما بطرحها لو كان جازماً بعدم ارادة العموم الشامل لمحل البحث فكيف يترك القطع ويحكم بما يقطع بخلافه واظهر من تلك الاخبار في ذلك رواية ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلثاً قال ثلثون قلت قطع اربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون ان كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلاً يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت

الثلث رجعت المرأة الى النصف بان انك اخذ بنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين حيث ان قوله بان كان يبلغنا اه دال على انه كان
جازما بان دية الاربع ثلثون بالاولوية القطعية ومعتمدا عليه فوبخه الامام ع وخاطبه على ذلك التوبيخ على عدم الجزم بذلك القطع فى
ويتم الكلام فى القطع الحاصل من غير الطريق النقلى فى غير هذا المورد بالاجماع المركب ويمكن ان يقال ان ذلك الظهور انما يتم لو سلم
ان العتاب انما هو على الاعتماد بمجرده وليس فى البين ما يعين ذلك اذ الموجود فى المقام حكم الامام ع بان دية الاربع عشرون وتعجب ابان
من ذلك الحكم مستدلا بالاولوية القطعية فيحتمل ان يكون تعجبه لاحتمال عدم التفات الامام ع الى الاولوية القطعية وان يكون لاجل تعلم
طريق الحكم بمعنى انه مع وجود الاولوية ما الذى وجب الحكم بان دية الاربع عشرون مع ان خلاف ذلك الحكم بعد السماع منك مما لا يحكم
على خطا العقل بحكمه الآتى اريد معرفة وجه الخطا ليفتح لى فى مقام الرد على من يتمسك بمثل تلك الاولوية ومع الاحتمال الاول لا بد ان مآله
الى اسناد الخبط الى الامام ع وليس فى محله اذ يظهر من التتبع فى معارضة الائمة ع مع الموجودين فى عصرهم فى الامور الشرعية وغيرها ان
عقيدة هؤلاء بالنسبة الى الامام ع لم يكن بمثابة عقيدة اغلب شيعة اهل عصرنا بالنسبة اليهم ع ومقتضى العقيدة ان الامام لا يسهو ولا
يخبط ولا يشتبه فى الاحكام الشرعية فلا يصح فى ذلك الاحتمال بالنسبة الى ابان مع ظهوره ممن هو اكمل منه كما يظهر من معارضتهم وعلى
الاحتمال الاول يكون الغرض من قوله ع مهلا يا ابان ردعه عن احتمال الغفلة بمعنى انى ملتفت الى تلك الاولوية لكن اعتبار القطع انما هو
عند حصوله وانا مع ملاحظة حكم رسول الله صلعم بمقابلة المرأة الرجل الى ثلث الدية وملاحظة انه ع لا ينطق الا بما اخبره الله تعالى لا يحصل القطع
من الاولوية فعلى ذلك الاحتمال يرجع التوبيخ الى بقائه على قطعه مع سماعه من امامه خلافه مع كون الامام معتقد علم الله تعالى ومخزن ما جاء به النبى ص
والظاهر من قوله ع يا ابان اخذتنى بالقياس اه انما هو ذلك الاحتمال وحاصل ردعه ع انه لا وجه لمعارضتك مع من هو اعلم منك فى اخبر منك
باحكام الشريعة والغرض من قوله ع والسنة اذا قيست محق الدين ان عقولكم الناقصة قاصرة من الاحاطة بجميع جهات الحكم حيث انها احاطت بجهة
الاولوية ولكنها غير ملتفتة الى الجهة المقتضية لتصنيف دية المرأة اذا بلغت الثلث فالغرض منه تنزيل ابان من قطعه كما ان واحدا منا اذا اطلع على
ان قطع صاحبه على خلاف الواقع ينزله بامثال تلك التنزيهات من جهله المركب فى سقوط القطع عن الحجية بعد زواله لا ينافى حجيته ما دام باقيا
كما هو المعروض فى المسئلة ثم ان توبيخه ع لو كان على الاعتماد على ذلك القطع الذى كان حاصلا له اذ كان بالعراق لكان الظاهر منه عدم
حجية القطع ما دام باقيا ايضا ولكن الظاهر ان التوبيخ انما هو على تعجبه وقوله سبحان الله بعد السماع من امامه ولا اقل من احتمال الامرين فلا بد له
الجزم على نفى الحجية وعلى احتمال الثانى يكون الغرض تعليمه طريق المحاجة مع المستدل بمثل تلك الاولوية لكن لعل ذلك الاحتمال فى غاية البعد بعد ملاحظة
قوله ع مهلا واخذتنى بالقياس وغيرهما ثم المستفاد من قوله ع والسنة اذا قيست محق الدين مخالفة الحكم الحاصل من القياس ولو كان قطعيا
كما هو مورد الرواية للواقع كلية ولعله خلاف الوجدان فلا بد من تنزيلها اما على الغالب كما هو الظاهر مما يقع فى الكلام بمنزلة التعليل اذ لم
يمكن حمله على العموم او على خصوص المورد ولكنه مما لا داعى اليه بعد امكان حمله على الغالب لعله الداعى له سلمه الله على حكمه بمثل ذلك الاخبار
على المنع من الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناط الاحكام لينتقل منه الى ادراك نفس الاحكام لكونه موجبا للوقوع فى الخطا كثيرا فى
نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك وان كان ظاهرها ذلك سلمه الله ان وجه الدلالة ان الرواية وان كانت ظاهرة فى توبيخ ابان على
رد الرواية الظنية التى سمعها فى العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام ع من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا
انه يرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع فان ذلك مما لعله لا يتم
بوجه فان التوبيخ المستفاد من قوله ع مهلا لعله مما لا يد ينه شك فى رجوعه الى قول ابان سبحان الله مع سماعه من امامه ثم اى توبيخ ورد
على الجازم فيتبع اذا ورد الجزاء الذى لا يحتمل ضده فيحصر الامر فى رجوع التوبيخ الى تعجبه مع سماع الحكم شفاها ممن يذعن بكونه اماما واعلم
منه فان مقتضى ذلك السماع هو الاذعان بالحكم من دون تعجب ومحاجة وتوجه الذم والتوبيخ على تعجب من سمع من امامه خلاف ما يقتضيه
عقله لا يلازم توجهه على من اتبع جزمه واعتمد عليه مع عدم حصول مثل ذلك السماع له فمن اين استفادة التوبيخ على مراجعة العقل فى
استنباط الاحكام من ذلك التوبيخ اللهم الا ان يكون المراد بذلك هو التوبيخ المستفاد من قوله ع اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
فيرجع الى ما ذكرنا من وجه الدلالة الا ان ارادة ذلك مما يبعد كون توبيخ ابان على رد الرواية الظنية كمال البعد كما لا يخفى ويحتمل ان يكون
مراده ع بقوله والسنة اذا قيست محق الدين ان الدين فى معرفة السنة النبوية هو الرجوع الى الامام لكونها فى الغالب امورا توقيفية لا
مجال للعقل فيها ولو بنى على معرفتها من القياس قطعيا كان او ظنيا لبطل ذلك الدين لحصول الاستغناء عن مراجعة الامام ومعرفته بمعرفة
السنة من القياس كما استغنى اصحاب الرأى والقياس بذلك من الامام وعلى ذلك الاحتمال يكون سبيل الرواية سبيل الاخبار الامرة
بالرجوع الى الامام والناهية عن متابعة الاراء والمقاييس ويصح الكلام ولو كان موافقة القياس للواقع غالبية فتكون الرواية على هذا الاحتمال

ادلّة على النهي عن مراجعة العقل في استنباط الاحكام وعلى وجوب التعبد بقول الامام بمعنى انه اذا وقعت حادثة لم نعرف حكمها فاجتهدوا
في تحصيل قول الحجة فيها ولا ترجعوا الى عقولكم في استنباط حكمها بتحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه بطريق اللمّ والوجه في ذلك ان ذلك
موجب للاستغناء عن معرفة الامام وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وموجب ايضا للانس بالعقل وحصول
الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير ذلك منشأً لطرح الامارات الظنية النقلية لعدم وصول العقل الى حكمة الحكم المستفاد
منها كما نشاهد في زماننا من المتوغلين في الحكمة بل ربما يجرّ امرهم الى ترك المبالاة وعدم الاعتناء باحكام الشرع ثم لو فرض تقصيره واخطأ في رجوعه
العقل في استنباط الحكم بعد تسليم حرمة ذلك وانتهى الامر الى القطع بان الشيء الفلاني مما لا يرضى الله تعالى بتركه فلا سبيل الى انكار حجية
قطعه وان لم يصادف الواقع بعد الاذعان بكونه بنفسه طريقا الى الواقع ومعتبرا بنفسه نعم يستحق العقاب على المخالفة بالنسبة الى المقدمة
المنهية وان اصاب بها الواقع ومقتضى ذلك ترتب الثواب على متابعة القطع وترتب استحقاق العقاب على ارتكاب المقدمة المنهية ولا ضير
في ذلك بعد قولنا بترتب العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وان اتى به بعد الترك الحكمي كما في تارك المسير الى الحج مع الرفقة التي يجزم عادة بفوت
الحج مع ترك السير معهم فاتفق على خلاف العادة تيسر قافلة اخرى ادرك الحج معها توجيها ومقتضى ما اشار اليه سلمه الله في اول هذا التنبيه
من انه لو خاض في المطالب العقلية بعد القول بعدم الجواز وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل
خلافه في ذلك فان الظاهر منه ان عدم المعذورية انما هو بالنسبة الى عدم اصابة الواقع بقطعه ومقتضى ذلك ان يعاقب على عدم الاصابة فيقال
عليه ان بعد حصول القطع بخلاف الواقع يكلف بالعمل بقطعه وترك العمل به والاول ينافي استحقاق العقاب والثاني ينافي حجية القطع بنفسه واما
على القول باستحقاق العقاب عند التقصير بارتكاب المقدمة المنهية واستحقاق الثواب على العمل بقطعه وان لم يكن مصادفا للواقع لمقام الاطاعة فلا
يرد هذا المحذور نعم قد يترتب لو قلنا بوجوب ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق بالفروع لا بمجانبة الوقوع في الخطأ كثيرا
في نفس الامر فلا بد ان نقول بالاولوية بوجوب ترك الخوض فيها لادراك ما يتعلق باصول الدين فان فيه تعريضا للهلاك الدائم والعذاب الخالد

أقول في كلا المقامين تأمل اما في الاول فلان كثرة الخطأ متوقفة على كثرة حصول القطع من المطالب العقلية في الاحكام الفرعية وعلى التعبير
غير خفي ان ذلك في غاية الندرة وفي تلك المواضع النادرة قلما يتفق عدم معاضدته بالادلة الشرعية بل لعل عدم المعاضدة معدوم راسا
فاين كثرة القطع الموجبة لكثرة الوقوع في الخطأ والحاصل انا بعد ما قلنا بعدم حجية العقل الظني في الاحكام الفرعية فالمعترف بالدين والشريعة
وبامامة الائمة صلوات الله عليهم وبحجية قولهم اذا ورد عليه مسألة وتتبع في المدارك الشرعية لمعرفة حكمها فلا يصير عليه في النظر في المقدمات العقلية
لتحصيل مناط الحكم بالعقل فان حصل المناط الظني لا يعتني به ويعتمد في معرفة الحكم على الادلة الشرعية الخاصة او العامة وان حصل المناط القطعي
احيانا وطابق الدليل الشرعي فقد تأكد العقل بالنقل وحاله حال من وجد اولا دليلا على حكم وتتبع في تحصيل ادلة اخرى لتكثير الادلة وان
خالف الدليل الشرعي فاما ينبني على قطعه العقلي او يتأول القطعي وعلى الاول لا يمكن حصول القطع من الدليل الشرعي فيأخذ بقطعه ويأول الدليل
الشرعي ان لم يمكن طرحه وعلى الثاني يأخذ بالدليل الشرعي سواء افاد القطع او الظن او لم يفد واحدا منهما فان حجية العقل متوقفة على حصول
القطع منه وحجية الدليل الشرعي غير متوقفة على حصول القطع او الظن منه فما يبقى فيه قطع الدليل العقلي بعد طي هذه المقامات على فرض وجوده
في غاية الندرة فليس من البين كثرة الوقوع في الخطأ ولو سلمنا كثرة القطعيات العقلية وكثرة الخطأ فيها فذلك ايضا لا يوجب ترك الخوض بعد
ما كان العمدة والعماد في حجية الاحكام التكليفية هو الاطاعة والانقياد وقد سلمنا وجوب ترك الخوض في المطالب العقلية لما فيها هو الاستغناء
عن معرفة الحجة وعن المراجعة اليه صلى الله عليه وآله والمعرض عن استفادته وعدم اعتناء المتوغلين في الحكمة باحكام الشرع لم يحصل بالتوغل بل كان
من اول الامر من حيث تقديمهم التوغل في الحكمة على التدخل في الشرع واما في الثاني فلان مسائل اصول الدين على صنفين صنف يتوقف على السماع
لعدم استقلال العقل به مثل احوال ما بعد الموت وتفاصيل احوال يوم القيمة ونحوها وصنف لا يتوقف على ذلك هو ايضا على صنفين صنف
لا يصل اليه الا الاوحدي من الصفوة الوقادة مثل عينية الصفات واثبات الوجود ومسألة القضاء والقدر ونحوها وصنف يصل اليه كل من تعدى
من مرتبة العقل الهيولاني مثل اثبات وجود الصانع وعدم حدوثه وعدم حاجته ونحوها فان كان المراد ان الخائض في الصنف الاول في معرض
الهلاك الدائم فيمكن منعه فان النظر فيه انما هو بعد النظر في ثبوت الصانع وحصول الدين وشريعته وبعد وصول النظر في ذلك الى الاذعان بوجود
الصانع وارسال النبي وحقية ما جاء به الذي منه المعاد فالظاهر ان نظره في احوال ما بعد الموت ونحوه مما لا ينتهي الى القطع غالبا او دائما او
على فرض الانتهاء ومخالفة الواقع لا يوجب الكفر الا اذا كان مخالفا للضرورة وعلى فرض تسليم ايجابه الكفر فايجابه العذاب الخالد محل نظر
وانما المرتب على الكفر هو الاحكام الوضعية له ولم يثبت بعد حرمة النظر حتى يقال انه يعاقب على تقصيره وشمول الظواهر الدالة على خلود
الكافر غير معلوم لقوة احتمال ارادة الكفر عنادا منها وكذا تحقق الاجماع على خلود امثال هؤلاء الكفرة غير معلوم بل مقتضى العدل ان لا يقع

الا بعد تمام الحجة عليهم وبالتامل في ذلك يظهر وجه المنع في كون النظر في الصنف الثالث مظنة الوقوع في العقاب الدائم فان غاية الامر ان ينتهي
نظر الناظر الى كون الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما زائدة على الذات وذلك لا يوجب الا عدم المعرفة بها اما الكفر فلا بل لا اظن احدا
من المسلمين يكفر الاشاعرة لقولهم بذلك وفي الكلام المحكي عن السيد الجزائري ره سابقا اشارة الى ذلك واما النهي عن الخوض في مسئلة
القضاء والقدر فلعله لقصور عقل الغالب عن الوصول الى حقيقة الامر وترتب المفسدة على الوصول الى خلاف الواقع لو انتهى نظره الى الجبر
لاستلزامه نسبة القبيح الى الحكيم تعالى والغاء ارسال الرسل والتكليف والثواب والعقاب وتعطيل العبد عن الدعاء والتضرع والابتهال مع كونها
حقيقة العبودية ومن اسباب القرب وصفاء القلب ونورانيته وكذا الكلام لو انتهى النظر الى استقلال العبد في افعاله والتفويض والنهي عن الخوض
في امثال ذلك مما يترتب المفاسد على عدم اصابة الواقع فيه مع قصور الغالب عن التحقيق في المسئلة لا يوجب النهي عما لا يترتب مفسدة على
عدم الاصابة فيه كتعيينه الصفات او كونها زائدة ولذا لم يكلف العامة بمعرفة الحق فيها ولم يرد من الشرع تكفير المخطي فيها واما الصنف
الثالث فلا يتم الامر فيه الا بالنظر في غالب مسائله لعدم ثبوت شائع ولا شرع بالنسبة الى الناظر فيه حتى ينتهي الى القطع فيها
بالادلة الشرعية والخطاء في هذا الصنف انما لتقصيره الى تارك التقليد وعصبيته بين الآباء والامهات ومحاباة الذرية بل ذهب جماعة الى ان
المخطي فيه مقصر لتيقن ونحن كما لا نسلم تقصير المخطي فيه كلية كما هو المشاهد في اغلب عوام اهل كل مذهب في ملة كذا لا نسلم العقاب في القاصر
منهم **والحاصل** ان القول بجواز الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين مما لم يتبين بعد لعدم قيام دليل
عليه نعم بعد الاعتقاد بما نص على الرسول والامام عم في الجملة لا ريب في ان التامل في القرآن المجيد وفي اخبارهم يوجب تكميل المعرفة وصفاء القلب
انه من التكميل الحاصل من الخوض في المطالب العقلية بل جربنا وشاهدنا بالتجربة كدورة القلب عند التوغل فيها على ما هو المتداول في
الكتب الحكمية والكلامية وشاهدنا صفائه ونورانيته عند التوغل في الآيات والاخبار بل لم نجد مجليا لكدورة القلب احسن منهما
نور الله تعالى بهما قلوبنا ولا قطع رجائنا وتوسلنا عن التكلم بهما ولا يمكن الاستدلال على حرمة الخوض بقول ابي عبد الله في رواية
ابن خالد ان الله عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى الكلام الى الله تعالى فامسكوا ونحوه فان الظاهر من الاخبار المروية في ذلك ولا سيما بعد
ملاحظة قول ابي عبد الله عم من نظر في الله كيف هو هلك وقول ابي جعفر عم تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله فان الكلام في الله لا
يزداد صاحبه الا تحيرا هو النهي عن التكلم في الذات وكذا لا يمكن الاستدلال عليهما بما رواه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عم حين ورد عليه
رجل من اهل الشام الى ان قال يا يونس لو كنت تحسن الكلام كلمته فقلت جعلت فداك اني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل لاصحاب الكلام
يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال ابو عبد الله عم انما قلت ويل لهم
ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون فان الظاهر من قوله عم في آخر الرواية لهشام بن حكم مثلك فليكلم الناس ان الوجه في النهي عن المجادلة في
المسائل الكلامية بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عم هو عدم الاطمينان بمهارته التحفظ المنهي في المجادلة فيصير مغلوبا عند مجادلة المخالف فيوجب ذلك
وهن هذا المذهب في نظر اهل الخلاف ثم لا يخفى ان منكري حجية القطع النظري العقلي في الاحكام الشرعية من اصحابنا الاخباريين لو اعترفوا
بالحجية بما تلونا عليهم فنعم الوفاق وان بقوا على انكارهم فنقول لا يمكننا اثبات حجية القطع العقلي في مقام التنجيز عليهم بقطع عقلي آخر حتى يكون
حجيته ايضا اول الكلام الا ان اثباتها بالاخبار التي يعترفون بحجيتها كقول ابي جعفر عم في رواية زياد بن ابي رجاء ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم
وكقوله عم حين سئل عنه زرارة بن اعين ما حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وقول ابي عبد الله عم في رواية
اسحق بن عبد الله ان الله خص عباده بآيتين من كتابه ان لا يقولوا حتى يعلموا ولا يردوا ما لم يعلموا وقال عز وجل الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب
ان لا يقولوا على الله الا الحق وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ونحوها فانه لا تامل في ان العلم في هذه الاخبار باطلاقه شامل
للقطع العقلي والنقلي واذ ثبت الفتوى بالعلم ثبت العمل به للعالم الا عمل العالم عند الاخباري ايضا ولا يقيد الاطلاق بالاخبار الناهية عن الرجوع الى
غيرهم عم لما عرفت من ان الظاهر منها هو النهي عن الرجوع الى اصحاب القياس واهل الرأي من العاملين بالظنون الحاصلة منها مثل ابي حنيفة واضرابه
لا نهي القاطع عن العمل بقطعه ثم لو سلم عموم تلك الاخبار بالنسبة الى القطع الغير الحاصل من جهتهم كان التعارض بين اخبار اعتبار القطع وهذه الاخبار
بالعموم من وجه فيقدم الصنف الاول لكونه اقل موردا ولو سلمنا التساقط فيبقى حجية القطع سليمة عن المانع فانك قد عرفت ان الظاهر من مقالة
جماعة من اصحابنا الاخباريين عدم حجية القطع العقلي بزعم ما تضمنته تلك الاخبار من حجيتها وكذا يمكن اثباتها عليهم بالاخبار الحاكمة بحجية العقل في
تخصيصها باصول الدين تخصيص من دون دليل عليه بل نقول ان العبد اذا جزم بتعلق طلب المولى منه شيئا بحيث لا يرضى بتركه فلا يستريب اهل اللسان
في صدق الاطاعة اذا اتى به وفي صدق المخالفة والعصيان اذا لم يات به فان هذا الصدق ليس امرا شرعيا يرجع فيه الى العرف واهل اللسان باعتراف
الاخباري ايضا وبعد الصدق يكون الاطاعة واجبة والمخالفة محرمة بالآيات والاخبار الآمرة باطاعة الله تعالى ورسوله واولي الامر والناهية

عن مخالفتهم وكونه هذين الامر والنهي ارشاديين مخالفة لاصالتنا الحقيقة من دون داع الى ارتكابه بل يحمل ان على حقيقتهما ولا نضير بذلك لنحو
ما حكم العقل بوجوبه شرعيا لان الشرع حاكم بوجوب الاطاعة في المفروض ويحكم العقل بوجوب المفروض حصلنا موضوع الاطاعة فحكم
الشرع بوجوبها الا بوجوب المفروض فكان الشارع قال يجب امتثال ما حكم العقل بكونه مأمورا به ولو فرض عدم وروده امر بذلك الشيء
متى **والحاصل** ان وجوب الشيء من حيث وجوب الاطاعة غير وجوب الشيء من حيث نفسه والذي يعتبره الاخباري هو وجوب الشيء
من حيث نفسه بالدليل النقلي فقد تبين ثم ان هذا انما هو اذا اردنا المشي على ممشى الخصم لبعض نفوا حجية القطع العقلي بما هو حجة عندهم
والا فقد عرفت ان حجية القطع مما لا يمكن ان يستدل عليها كما في سائر البديهيات وان الدليل الذي استدل به القوم انما هو على اثبات بنائهم
اعتبارا لا على اصل الاعتبار فاورد في الشرع من اعتباره كلها امضائي لحكم العقل بالحجية لا جعل الحجية فانك قد عرفت ان حجية القطع غير قابلة
للجعل اثباتا ونفيا اذا كان معتبرا من حيث الطريقية والكاشفية **قوله** سلمه الله قد اشتهر في السنة المعاصرين اه قد عرفت مما سبق ان
القطع قد يكون موضوعا وقد يكون حكما وان القطع المتعلق بالحكم معتبر على وجه الطريقية والكاشفية فقط وان المتعلق بالموضوع قد
يكون معتبرا في موضوعية الموضوع وقد يكون معتبرا فيه على وجه الطريقية وان المعتبر على وجه الطريقية غير قابل للجعل اثباتا لاستلزامه
تحصيل الحاصل ولا نفيا لاستلزامه التناقض وليس الغرض من التناقض الصوري منه الحاصل في التخصيص ليدفعه جواز ان يقول الحكم
الخبير كل بول نجس الا بول الغنم مثلا لعدم جعله النجاسة الواقعية من اثار ما هو بول الغنم في الواقع بل الغرض منه التناقض الحقيقي المستحيل
على الحكيم الخبير في مثل قولنا ما هو بول في الواقع نجس واقعا وهو بول واقعا ليس بنجس واقعا فاذا جعل النجاسة لما هو بول واقعا ووصلنا الى
واقع البول بالقطع فنقول هذا بول واقعا فهو نجس فاذا قال في المفروض لا عبرة بالقطع الحاصل للقطاع او الحاصل من الجفر فكانه قال لعين
البول الواقعي ليس نجسا فيلزم التناقض المستحيل والوجه فيه ان الحكم المخصوص اذا كان من اثار الامر الواقعي الذي لا تكثر فيه بنفسه ولا بتكثره
القطع المتعلق به من اشخاص متعددة واسباب مختلفة لا يتصور فيه التخصيص فورود النفي والاثبات على ذلك الشيء الواحد ولو كان
الورود بواسطة كما في المفروض تناقض مستحيل بخلاف ما لو كان الحكم المخصوص من اثار ما علم انه كذلك لا الامر الواقعي فان ذلك الامر وان
لم يكن فيه تكثر بنفسه الا انه بذلك اللحاظ المجعول له حكم واما باللحاظ الذي جعل له الحكم وهو اعتبار تعلق العلم به فيتكثر بتكثر العلم فقولنا كل
معلوم البولية نجس قابل لورود التخصيص عليه بقولنا الا اذا كان العالم قطاعا والا اذا كان معلوم البولية بالجفر بخلاف ما لو قلنا كل ما هو
بول في الواقع نجس فان ذلك البول المتخصص الذي هو الموضوع واحد لا تعدد فيه اصلا وان كان العالم او طريق العلم متعددا فليس قابلا
لورود التخصيص عليه بقولنا الا هذا البول الواقعي الذي كان طريقه قطع القطاع لعدم التكثر في ذلك المتخصص الذي هو الموضوع حتى يكون
بعض افراده نجسا وبعضه غير نجس والتكثر الحاصل باعتبار تعلق العلم لم يكن له مدخلية في الحكم الا اذا قيل العبد لا تعتمد في معرفة اوامري على ما
تقطع به من قبل عقلك ويؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة او المراسلة انما جعل موضوع وجوب طاعته
الامر الشفاهي لا الامر النفسي الامري فهو من قبيل اعتبار العلم في الموضوع لا من قبيل جعل الحكم للبول النفس الامري فكان ذلك المولى قال
امتثل بما علمت انه مطلوبي بالخطاب الشفاهي او بالمراسلة وقد علمت ان مع اعتبار العلم في الموضوع يتصور التعدد فيجوز ان يجعل الموضوع
جميع افراد العلم او بعضه وكذا عرفت مما اشرنا سابقا ان العلم اذا اعتبر في الموضوع فقد يعتبر على وجه العموم من حيث الاشخاص والاسباب
ونحوهما فيكون مفاده مفاد تعليق الحكم على نفس الموضوع من دون اعتبار العلم فيه في عدم الفرق بين الاشخاص والاسباب ونحوها
لكن كان احدهما قابلا للتخصيص دون الاخر وقد يعتبر على وجه الاطلاق فيعمل فيه ما يعمل في سائر المطلقات من انصرافه الى الافراد الغالبة
المتفاهمة من المطلق عند العرف وعدم انصرافه الى الافراد النادرة الغير المتفهمة عندهم سواء كانت من الافراد المشككة او المبهمة
فلو فرض ان قطع القطاع او الحاصل من الاسباب الغير المتعارفة كالرمل والجفر من تلك الافراد لا يترتب حكم الحقيقي للموضوع المعتبر فيه
ذلك العلم المطلق بالنسبة الى تلك الافراد لعدم فهمها من الخطاب فكان القائل بعد ملاحظة هذا الانصراف قال ان كل معلوم
البولية بالعلوم المتعارفة من حيث العالم واسباب العلم نجس فيبقى المعلوم بالعلم على وجه الغير المتعارف خارجا من مدلول ذلك الخطاب وكذا عرفت مما
اشرنا اليه سابقا ان كل ما ذكرنا في العلم جار في الظن الا ان الظن فيما يعتبر فيه طريقيا محتاج الى الجعل لعدم كونه بنفسه طريقا كالعلم واذا
تذكرت جميع ما اشرنا اليه فنقول ان في كشف الغطاء بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه
فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى وتبعه جماعة منهم صاحب الفصول لكن فيما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه
قطاعا واستدل عليه بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع منه وان كان العقل انما يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم
بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع انتهى وانت خبير بان ظاهر الاستدلال لا يعطي ان حكم العقل بحجية القطع على حد حكمه باصالة البراءة والاباحة

دعوى

ونحوهما من الاحكام العقلية التعليقية وكما يرفع اليد عن هذه الاصول بعد الاطلاع على مثبت للتكليف ولو كان من الامارات الظنية
كذا يرفع اليد عن هذه الاصول بعد الاطلاع على مثبت التكليف ولو كان من الامارات الظنية وكذا يرفع اليد عن حجية القطع بعد الاطلاع
على المنع الشرعي ولعله مناف لما ادعى به في موضع آخر من ان القطع من الحكم يبدأ منه اعتبار القطع ومن انه لو كان مطرقا لزم الدور او التسلسل
فقد يرد عليه اغمضنا عن المنافاة لكن ما الدليل على اشتراط حجية القطع بعدم المنع سلمنا الاشتراط لكن ليس المانع الشرعي من حجية قطع القطاع
مع اعترافه بان العقل اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع واذا كان المدعى عدم اعتبار قطع القطاع مع احتمال كون حجية
قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا فكيف يفي هذا الدليل باثباته ان لم يف باثبات خلافه الا ان يقال ان بعد تسليم الاشتراط يوجب
الشك في وجود الشرط الشك في وجود المشروط لكن يرد ان الشرط انما كان مدخليته في الاصل في اثباته واما على ما ذكره من ان حجية القطع
اذا كان طريقيا فهو قابلة للمنع للزوم التناقض فيسقط هذه المقالة رأسا ان كان محل كلامه ذلك القطع وان كان محل كلامه القطع المعتبر في الموضوع
كما يمكن ان يستفاد ذلك من تمثيله بقول المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اولمرئية فالمدعى حق لكن لا لاشتراط عدم المنع في حجية ذلك القطع
بل لعدم وجود المقتضي هو عدم انصراف دليل اعتبار القطع الى هذا الفرد الغير المتعارف وان فرض دليل اعتبار ذلك القطع عاما صح
بتحقق المقتضي فالاشتراط صحيح لانه مرجعه الى اشتراط عدم المخصص في العمل بالعام لكن لا يرفع اليد عن العموم بمجرد احتمال المخصص اللهم الا ان يكون
غرضه ان المخصص عدم العبرة بقطع القطاع بصورة القطع بالمنع وان ادعى تأكيد عدم اعتباره في كل من صورتي القطع او الاحتمال فتدبر
جيدا ولو رجع الى عبارته كشف لنا فنقول اما حكمه بعدم اعتبار ظن الظنان وهو الذي يخرج عن العادة في ظنه بحيث والظن له من الاسباب الموجبة
للوهم والشك في العادة ومتعارف غالب الناس فصحيح لما عرفت من ان اعتبار الظن في اي مقام يعتبر كما في افعال الصلوة او في الاحكام عند انسداد
باب العلم لابد ان يكون بدليل فان كان لفظيا لا ينصرف الى هذا الفرد وان كان عقليا فالقدر المتيقن منه هو الظنون الحاصلة المتعارف
الناس من الاسباب المتعارفة بمعنى ان بعد ملاحظة الانسداد وبقاء التكليف مثلا لا يحكم العقل الا بحجية هذه الظنون نعم على تقريرها
صاحب القوانين من حكم العقل في المقام بحجية طبيعة الظن من حيث هو ظن ومن اجله ورد عليه لاستشكال الغير المندفع من اخراج الظنون القياسية
ونحوها لا بد ان يحكم بحجية الظن ولو كان من الظنان واما على مقالة من يحكم بعقله على فرض تسليم صغرى الانسداد بحجية الظن في الجملة وبعضها
بالمقدمات المعممة او بحجية الظن الاقرب الى الواقع لقلة الخطأ فيه فعدم شمول دليله لظن الظنان واضح ومع عدم شمول الدليل له يساوي الشك
في الحكم لدخول كل منهما وراء العلم ح واما حكمه بعدم اعتبار قطع القطاع فان كان في الاحكام التي كان القطع موضوعا لها كما لو فرض ذلك
في قبول الشهادة والفتوى ونحوهما فصحيح ايضا لعدم شمول ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات له لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة
غير ذلك فان الدليل الدال على عدم الاعتناء بكثرة الشك مختصة بالامور الواقعية الا ما اخذ العلم موضوعا فيه فعليكن الحكم بعدم العبرة بقطع القطاع
مورده ذلك ايضا وان كان ذلك الحكم في مقامات يعتبر فيها القطع من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بعدم الاعتبار انه اذا حصل
قطعه كالشاك في كونه مشمولا للادلة المثبتة للاحكام بالنسبة الى الشاك وغير العالم فلا شك في انه ليس كذلك فكيف يندرج القطاع اذا قطع
بوجوب شيء مثلا في ادلة البراءة او ادلة الاستصحاب انما كان القطع بالوجوب مسبوقا بالقطع بعدم الوجوب ام كيف يندرج القاطع بالثلث
في قوله عم من شك بين الثلث والاربع فليبن على الاكثر نعم فيما يترتب على قطع القطاع في الاحكام الشرعية عسر وحرج كما لو قطع بوجوب
امور يترتب الحرج على اجتنابها يمكن الحكم بعدم لزوم ترتيب تلك الاثار الموجب للحرج لقاعدة نفيها الا انه لا اختصاص لذلك بقطع القطاع وان
اريد بعدم الاعتبار حمله على التأويل البعيد ووجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك كما اشرنا اليه في صنيعه بالنسبة الى ابان في دية قطع الاصابع
او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لذلك لقطعه بان الله تعالى يريد الواقع منه
ومن كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل يجري بالنسبة الى كل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية
والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة اي التي يجب حفظها للاعتناء بها واما فيما عدا ذلك مما يتعلق
بحقوق الله سبحانه كالعبادات البدنية فان قلنا بوجوب الارشاد فيها ايضا كما هو الظاهر فلا اختصاص لذلك بالقطاع ايضا وان لم نقل بذلك
فلا دليل على وجوب الردع وبعد ما قررنا في محله ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو اذا كان الفعل معلوم المعروفية او المنكرية عند الفاعل
ليس الا زاجر ما نحن فيه فيما في محله فان القاطع بوجوب شيء محرم في نفس الامر يكون الاتيان به معروفا عنده لا منكرا حتى ينهى عنه وان اريد بعدم
الاعتبار انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو حق في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية
للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع مطلقا ولو كان الاتي غير قطاع وان كان للاعتقاد مدخلية فيه كما في امر الشارع بالصلوة
الى ما يعتقد كونه قبلة فمقتضيه ذلك كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة وان لم يجب على غيره للمعروف من [illegible]

[illegible]

الافراد الغير المتغايرة **قوله الرابع** ان المعلوم اجمالاً هل هو كالمعلوم اه كما ان متعلق العلم التفصيلي قد يكون حكماً وقد يكون موضوعاً فكذلك متعلق العلم الاجمالي ومورده **مثال الاول** ما لو علم الوجوب مثلاً وشك في الواجب للاشتباه في الحكم الشرعي سواء كان الامر دائراً بين المتباينين كالظهر والجمعة في يوم الجمعة او بين الاقل والاكثر كالصلوة الواحدة للسهو والفائتة لنا فيعلم اجمالاً بوجوب احدهما او كان نوع الوجوب معلوماً بالتفصيل **ومثال الثاني** ما لو علم الوجوب مثلاً وشك في الواجب للاشتباه في الموضوع كما في صور اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق او الثوب الطاهر فيعلم اجمالاً ان احدى الخمس فائتة او احدى الجهات قبلة وهكذا وكما ان العلم التفصيلي كان مرة معتبراً على وجه الموضوعية واخرى كان معتبراً على وجه الطريقية فكذلك العلم الاجمالي واعتبار العلم الاجمالي المعتبر على وجه الموضوعية وعدمه تابع لدليله فالمقصود في المقام هو التكلم في اعتبار المعتبر على وجه الطريقية وعدمه والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اعتباره من حيث اثبات التكليف وان الامر المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في تنجز التكليف ام هو كالمجهول اصلاً ففي مثال الظهر والجمعة هل الجهل بالمكلف به عذر وما نع من التكليف كما في الجهل بنفس التكليف ام يوجب فعلاً **الثاني** انه بعد ما ثبت التكليف بسبب وجود العلم التفصيلي او الاجمالي بعد الفراغ عن تنجز التكليف لوجوده فهل يكفي في مقام الامتثال بذلك التكليف الامتثال المعلوم بالاجمال ولو مع تيسر العلم التفصيلي كما لو كلف باكرام زيد ولم يعرفه بشخصه وتردد بين شخصين فيجوز له الامتثال بالمكلف به باكرام الشخصين ولو تيسر له معرفة زيد بشخصه وتحصيل الامتثال التفصيلي ام لا يكفي الامتثال الاجمالي الا مع تعذر التفصيلي فلا يجوز فعل صلوتين في ثوبين مشتبهين مع تيسر فعل الصلوة في الثوب المعلوم طهارته بالعلم التفصيلي والتكلم في هذا المقام يأتي في المقام الانطقاً واما المقام الاول فالكلام فيه يقع على جهتين الاولى حرمة المخالفة القطعية بمعنى ان مع العلم الاجمالي هل يتنجز التكليف حتى يحرم المخالفة القطعية بترك جميع المحتملات ام لا حتى لا يحرم الثانية وجوب الموافقة القطعية بمعنى انه بعد اختيار التنجز وحرمة المخالفة القطعية حتى بعد اختيار التنجز وحرمة المخالفة القطعية هل يكفي الموافقة الاحتمالية بالاتيان ببعض المحتملات او لا بد من الموافقة القطعية بالاتيان بجميع المحتملات حتى يحصل الجزم بالاتيان بالمكلف به ويحصل الجزم التفصيلي بالامتثال مع عدم التفصيلي بالمكلف به وهذه الجهة الثانية مرتبة على الجهة الاولى فان من اختار فيها عدم حرمة المخالفة القطعية فهو في غنى عن التكلم في هذه الجهة والمتكفل للتكلم فيها هي مسئلة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فمن اختار فيها الثاني قال بوجوب الموافقة القطعية ومن اختار البراءة قال بعدم الوجوب واكتفى بالاتيان ببعض المحتملات حتى لا يلزم المخالفة القطعية فالمقصود بالبحث في المقام هو التكلم في المقام الاول من الجهة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني المذكور مطلقاً فنقول ان المكلف به مردد اما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة كما في المعاملات او يحتاج كما في العبادات ولا اشكال في جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي بالاتيان بالمكلف به في القسم الاول ولو مع تيسر العلم التفصيلي كما في تارك التمر والجصوص عند العلم بحرمة واحدة منها ولو تمكن من معرفة المحرم تفصيلاً وكما في اكلهما عند العلم بوجوب كل واحد منها فان الغرض من الامر والنهي فيما كان من هذا القبيل مجرد حصول الفعل والترك باي نحو حصل واما القسم الثاني فاما يتوقف الاحتياط والعلم الاجمالي بالامتثال على التكرار كما في الظهر والجمعة في يومها والقصر والاتمام في المواضع المشكوك كونها موجبة للقصر او الاتمام والتوضأ بالمائين عند اشتباه مطلقهما بمضافهما والصلوة الى الجهتين مثلاً عند اشتباه القبلة بينهما وفي الثوبين عند اشتباه الطاهر منهما بالنجس ونحوها واما لا يتوقف كما لو اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل اعتباره فيها من الاجزاء والشرائط الدائرة امرها بين الوجوب وعدم الحرمة ولم يجد منا ملاك في جواز الاكتفاء بالاحتياط مع عدم التمكن من العلم التفصيلي الا ما يحكى من ظاهر المحكي عن الحلي ره في مسئلة الصلوة في الثوبين حيث اختار طرحهما والصلوة عرياناً بل نقل ذلك عن ابن سعيد ايضاً وفي يحكى الخلاف نقله عن بعض اصحابنا ولم يختص الاخير التراجيح وظاهره عدم الاكتفاء بالتكرار لعدم التمكن من الاحتياط وجعل الاحتياط في الصلوة عرياناً حيث انه ره بعد نقل القولين واختيار الصلوة عرياناً قال لان المسئلة بين اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع فيه مفقود فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعاً ثبت وبيقين بعد فراغه من الصلوتين معاً انه قد صلى في ثوب فلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس له ان قال وانهم كون الصلوة واجبة على وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده انتهى ومحصل مفاد الندرة الجواب عن احتياط التكرار بوجهين الاول ان الواجب عليه انما هو صلوة واحدة ولا يعلم ايهما هي فلا يمكنه نية الوجوب الذي هو الوجه في شيء منهما وهذا محصل صدر كلامه وذيله والثاني انه لا بد عند الشروع في الصلوة من العلم بطهارة الثوب وهو شاك عند الشروع في كل منهما ويرد مقالته ره اولاً النقض بما اختاره ره في مسئلة القبلة حيث قال وان لم يمكن من ذلك اي جعل الجدي على منكبه الايمن لغيم او غيره وتعذر سائر الامارات والعلامات وفقدها وتحير طلب الجهات كان عليه ان يصلي الى اربع جهات يمينه وشماله ووراءه وامامه تلك الصلوة بعينها وينوي بكل صلوة منها اداء فريضة ولا شيء عليه غير ذلك انتهى فان الاجماع في المسئلة مفقود كما في المقام فان وجه الجهل بالشرط

سقوطه كما اختاره وهنا نحن فيه فلم يوجب في القبلة واذا وجب تكرار الصلوة منها بملاحظة كونه مكلفا بالصلوة الى القبلة مع التمكن منها ولا يتم
الا بالصلوة الى الجهات الاربع مع عدم ورود شيء من الشرع فيه فلم يوجب فيما نحن فيه وهنا نقول ان وجوب الواجب انما هو بالنسبة الى الواجب الاصلي
ولا منافاة بين وجوبه وبين سقوطه بالوجوب للمقدمي وكلما قلنا بالوجوب المقدمي فهو في ذلك الوجوب في كل منهما. ان قلنا باعتبار الوجه
من دون وجوب التعرض لكونه المأتي به هو الواجب الاصلي او المقدمي وان قلنا باعتباره فالفرق واضح بين نية المقدمات وبين المقدمة العلمية الوجوب
فقط في المقدمة العلمية التردد بين كونها نفس الواجب الاصلي وغيره وفعلها لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبتها تقربا الى الله
تعالى على ان يكون التقرب عليه للاحراز اليه حيث غاية للفعل فان قلت فقد اخترنا سقوط هذا الشرط عند الجهل فاين الوجه المقدمي في كل من
الصلوتين قلت كما ان مقارنة قصد الوجه كان معتبرا في صحة العمل فكذا كان الساتر بطهارته معتبرين فيها وكما يمكن اهمال شرط وجوب مقارنة العلم
لوجه لداعي على اعتبار الثاني واهمال الاول اذ لا اقل من احتمال كون المكلف به هو الصلوة فيها لاحراز فعل الصلوة والساتر الطاهر ومن
ثبات الصلوة عاريا لتحصيل مقارنة الوجه للعمل لا بد له من الجزم بكونها الواجب ولا يحصل ذلك الجزم مع ذلك الاحتمال ولا سبيل الى انتفائه
فيه ودار الامر بين كون الواجب عليه هو الصلوة عاريا او تكرار الصلوة في الثوبين فان اختار تكرار الصلوة فلنا نذكر على ما مر وان اختار الصلوة
عاريا سقط فيطالب بالمرجح والحاصل ان الامر في المقام دائر بين اهمال شرط الساتر والصلوة عاريا او بين اهمال شرط المقارنة وتكرار الصلوة في الثوبين
لعجزه عن مراعاة الشرطين كليهما في صلوة واحدة ولا مرجح بل يمكن ان يقال ان المرجح في اهمال شرط المقارنة لان اعتبار هذا الشرط انما هو بعد
احراز الواجب بجميع شرائطه المعتبرة فيه ومن جملتها طهارة الساتر حتى يمكن الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه فيجعل وجه العمل مقارنا
ومع اشتباه الطاهر بالنجس وعدم التمكن من ساتر معلوم طهارته بالتفصيل يرتفع التمكن من اعتبار هذا الشرط فيسقط لكون التكليف مشروطا
بالقدرة واما تحصيل الصلوة في الطاهر فهو باق على التمكن منه حال الاشتباه ولا يلزم من سقوط ما لا يمكن منه سقوط ما يمكن منه
وبعد تعين شرط المقارنة للسقوط فمقتضى القطع بالاشتغال تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالصلوة فيهما فان قلت كما ان
الصلوة في الطاهر واجب فكذا الصلوة في النجس محرم وكما ان الاشتغال بالواجب مقتضيا الاتيان بالصلوة فيهما فكذا الاشتغال بالحرام مقتضيا
الاجتناب عنهما قلت انما يسلم التعارض بين الاشتغالين فيما كان الحرام في المشتبه حراما اصليا لا تشريعيا كما في المقام فيرتفع الحرمة التشريعية
بالامر المقدمي ولولاه لم يبق التمكن من الاحتياط في مورد شبهة ولو كان وجوب الاحتياط محل الخلاف فلا اقل من الاشكال في جوازه لا
ينفي الرجحان الا مع التمكن المتوقف على ارتفاع الحرمة التشريعية واما لو كان الحرام في المشتبه بالميتة والحرير ونحوهما فيتعارض الاشتغالين
من الطرفين بل مقتضى التتبع في موارد الشرع ترجيح جانب الحرمة ومقتضى مقالة الحلي ره في المقام خروج الاحتياط عن الرجحان راسا ولعله
من اشنع المفاسد المترتبة على مقالته هذه وقال الثاني محصل جواب الثاني ان قصد التقرب بالعمل شرط في صحة العبادة ولا يحصل الا مع العلم
بطهارة الساتر عند الافتتاح وهذا المصلي المذكور لا جزم له بذلك عند كل صلوة ولا يتصف واحدة من صلوتيه بالصحة ويظهر ضعفه
بالتأمل فيما ذكرنا لا ثاني فان ذلك الجزم المحصل لقصد التقرب قد فات بالاشتباه وكما لا يتمكن منه مع الصلوة في الثوبين فكذا لا يتمكن
منه مع الصلوة عاريا فهو المتعين للسقوط لا اشتراط طهارة الثوب الواجب تحصيلها بالتكرير لبقاء التمكن منه مع الاشتباه ايضا فلم
يبق الا قصد التقرب على النحو الذي عرفت من فعلها لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبتها تقربا الى الله تعالى ويحصل الايراد
ان العلم الاعم من الوجداني والشرعي بطهارة الساتر عند الافتتاح انما يسلم اشتراطه عند عدم الاشتباه او عند الاشتباه الحاصل بعد طهارة
الثوب مثل الاشتباه في القبلة واما عند اشتباه الطاهر بالنجس فلا نسلم اشتراط العلم بها عند الافتتاح لعدم الامكان بل المسلم منه
تحصيل الصلوة في الطاهر ولو حصل العلم به بعد الفراغ من الصلوتين وكانه يرجع الى ما ذكرنا ما حكاه في المدارك عن المنتهى في المقام من
من انه يمكن نقول انا اشترطنا القطع بعدم النجاسة فهو غير متحقق وتكليف بما لا يطاق وان اشترطنا عدم القطع بالنجاسة فهو حاصل عند
الصلوة في كل واحد من الثوبين انتهى فان ظاهره عدم القطع كما فهمه صاحب المدارك والعزيز البهبهاني في حاشيته حيث اورد على الاول فقال قلت ومن
هنا يتضح احتمال الاكتفاء بصلوة واحدة في احد الثوبين لان المانع وهو النجاسة في كل واحد بخصوصه غير متيقن والثاني قال بعضهم على
العلامة ره ان الشرط هو الطهارة الشرعية ولا يثبت بمجرد عدم القطع بالنجاسة الواقعية والا لكان اللازم الاكتفاء بصلوة واحدة
في الثوب الواحد بل مع وجود الثوب الطاهر ايضا وهو كما ترى مع وجود الطاهر لا يجوز الصلوتين في الثوبين بل يجب فعلها في الطاهر
انتهى ولو حمل عبارة المنتهى على ما فهمنا لا يبقى مساق لورود الشبهات التي عليها كما لا يخفى ثم ان هذا كله من باب التكلم في المسألة على مسلك
الحلي ره من عدم حجية الاخبار واما على المختار فيكفينا في المقام مكاتبة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل كان معه ثوبان
فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا واما الثاني في المسألة

ظاهر صاحب المدارك حيث قال اولا ما اختاره موافقا للمشهور ثم قال في اواخر المبحث بعد نقل عبارة المنتهى وما ينقدح منه وتضعيفه بان ما ذكره
النصوص وكلام الاصحاب انما هو وكان يأتي الصلاة في كل من الثوبين اولى احوط فما ابين محله الا ان يكون مراده وجوب تلك الاحتياط بمقتضى العقل
والنص فان هذا الكلام ظاهر في الاكتفاء بالاحتياط في المقام اذا امكن مع عدم التمكن من العلم التفصيلي ولو مع التمكن منه كما لو فرضنا في المسألة السابقة
وجود ثوب متيقن الطهارة معه فهل يجوز الاكتفاء بتكرار في المشتبهين او يتعين عليه الصلاة في معلوم الطهارة وربما يقال ان الظاهر تحقق
الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم
بعده بانه منه بانه مما الاشتغال بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ممنوعة ويتفرع على ذلك جواز العمل بالاحتياط لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي
ولكن يحتمل اعتبار قصد التقرب في الاطاعة في مثل المقام ببعض المقرب من الذي هو العبادات ولا تأمل في توقف ذلك القصد على وجود الامر
والعلم بانه المقصود فكان ذلك الامر موجودا لنفسه عدم التمكن من العلم التفصيلي للاتفاق على بقاء التكليف مع الجهل المعذور عنه واما مع التمكن من العلم
التفصيلي فان قولنا المأمور به هنا هو الواجب فاعتبار الامر مطلوب ولو لم يكن حاصلا وكل واحد من اطراف الشبهة لا يعلم بكونه مأمورا به وان علمنا
بان الامر يكون واحد منها مأمور به الامر فلا يمكن من قصد الاطاعة في شيء منها والعلم بحصول الاطاعة بعد العمل لا يترتب عليه ثمرة بالنسبة الى
عمل يتوقف المشروع فيه على ذلك القصد نعم يصح ذلك في غير العبادات لكنه ليس محل البحث ولعله لذا قال العلامة في محكي المنتهى لو كان معه ثوب
متيقن الطهارة تعين الصلاة ولم يجز ان يصلي في الثوبين لا منفردة ولا منفردة وتأمل صاحب المدارك في ذلك بعد تحسينه بقوله الا ان
وجهه لا يبلغ الوجوب ما لم يبين محله بعد معرفة الوجه الموجب هو الذي لا يفهم من الحكي في كلامه سلمه الله ثم على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط
اذا توقف على تكرار العبادة ولعل وجه تأمل صاحب المدارك بل ترجيح الجواز في مسألة الثوبين مبني على ما حكم بانفساخه من استدلال العلامة
من احتمال الاكتفاء بصلاة واحدة في احد الثوبين ولعل ضعفه مما لا يخفى فان استدلاله كان بلزوم التكليف بما لا يطاق على فرض اشتراط
القطع بعدم النجاسة وهو غير لازم مع التمكن كما لا يخفى وكيف كان فلا فرق من حيث القاعدة بين صور اشتباه القبلة والطاهر بالنجس والمطلق
بالمضاف فلا يجوز الدخول في المشتبه مع امكان تحصيل العلم بجهة القبلة والطاهر والمطلق الا ان مقتضى القاعدة هو الجواز وصدنا عنه
للاتفاق الظاهر والمحكي عن بعض كما يظهر من مقالته سلمه الله والمتأمل متأمل في الكل ومرجح الجواز مرجح في الكل اذ لا خصوصية لبعض منها
هذا كله فيما يتوقف العلم الاجمالي بالامتثال على التكرار فيقدم العلم التفصيلي عند التمكن منه على العلم الاجمالي ومع عدمه لا مسرح له عن
تحصيل الامتثال بذلك العلم الاجمالي واما ما لا يتوقف عليه كما مثلنا له بما اذا اتى بالصلاة بجميع ما يحتمل ان يكون معتبرا فيها فهل يقدم
فيه العلم التفصيلي بالامتثال مع الامكان على العلم الاجمالي به كما يظهر مما عزي الى المشهور من ان الرجل صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطأ
الطريقين بطلت عبادته ومن ان الجاهل بالحكم الشرعي غير معذور وبل في المحكي عن الذكرى ان السيد الرضي قده سأل اخاه السيد المرتضى ره عن
مسألة اتمام من يتعين عليه القصر جهلا فقال الرضي ان الاجماع منعقد على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات
جهل باحكامها فلا يكون مجزية فاجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور انتهى فان الظاهر من مقالة السيد
الرضي قده وتقرير اخيه المرتضى ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها فلم يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالي مع التمكن من العلم
التفصيلي كما هو ظاهر من استثنى المحتاط من غير المجتهد والمقلد من اصحابنا المتأخرين فقال بحر العلوم ره في درته بعد ذكر شرائط صحة الصلاة
والعلم اجتهادا او تقليدا او بنقل لو نقل او ما سمعت وليس بين المسلكين واسطة ان اخذها السالك الا المحتاط بينة ونجاة ومقتضى القاعدة فيه
الجواز لتحقق الاطاعة والتمكن من قصدها على التقديرين ووجوب التعلم وتحصيل المعرفة بالاحكام انما هو من باب مقدمة الامتثال
والاطاعة الحاصلين بالاحتياط ايضا فالبناء على الاتيان بالصلاة مثلا بجميع ما يحتمل اعتباره فيها لجازم بانه مطلوب للشارع وغاية ما يمكن ان يقال
ان بقيود المقرب مثلا له والتحقيق في محله ان الاصل فيه دوران الامر بين التخيير والتعيين هو الاول ثم ان محل الكلام بعد ما كان العلم والظن
عدم شمول ما عزي الى المشهور لهم فان اعتبار الاجتهاد او التقليد انما هو فيما وراء العلم فلا يلزم القول ببطلان عمل غير المجتهد والمقلد في
القطعيات مثلا القول ببطلان عمل المحتاط الجازم بان المطلوب في عمله وبان ليس فيه ما يفسده ويبطله كما ان الظاهر عدم شمول معقد
قولهم ان الجاهل غير معذور الا لصورة المخالفة للمطلوب للشارع والمفروض في المقام موافقته وذلك ايضا هو الظاهر من معقد الاجماع المنقول
في مقالة السيد الرضي قده فان الظاهر من اعتراض الرضي ان المتعين على المصلي المفروض هو القصر والاتيان به مجهله وعبادة مثل هذا الجاهل باطلة
وكيف علم يجب عليه الاعادة والظاهر من جواب المرتضى ان المخالفة موجبة للاعادة لكن يحتمل في المقام ان يكون الاعادة وظيفة العالم لا الجاهل
فينتج وجوب الاعادة بالجهل وان كان الجاهل غير معذور من حيث الاثم والمؤاخذة فلا ورود لما اعترض عليه صاحب المدارك بقوله وكان المراد
يجوز اختلاف الحكم الشرعي بسبب الجهل فيكون الجاهل مكلفا بالتمام والعالم مكلفا بالقصر واختلاف الحكم هنا على هذا الوجه لا يقتضي

عذر الجاهل انتهى فافهم وان كان في صورة التوجيه الا انه اعتراض عليه ثم ان مع احتمال كون الجاهل مكلفا بالاتمام لا بد من توجيه عليه ثم كيف
يكون الجاهل في المقام غير معذور وجواب عنه بان الغرض في المقام لا يوجب معذورية الجاهل في بعض المقامات لكنه جواب لا يفيد الا مع

واجب ظ

احتمال تغير الحكم بالجهل يجرى هذا الكلام في جميع مقامات الجهل فلا بد ان يكون الجاهل معذورا في جميع مقامات الجهل فلا بد ان يكون
الجاهل معذورا في جميع المقامات واما على ما وجهنا عبارته فحاصله ان الجاهل اثم في جميع المقامات من جهة ترك التعلم وهذا الجاهل ايضا
مكلف بالقصر ومقتضى ذلك وجوب الاعادة عليه لكن لما ثبت عدم وجوب الاعادة عليه قلنا ان الوجه في ذلك لعله تغير الحكم بوجوب
الاعادة بالجهل فالجاهل في المقام اثم ولا يجب عليه الاعادة لا انه ليس باثم في المقام وان كان اثما في بعض المقامات فتدبر جيدا وكيف كان
فالظاهر من مقالة السيد بن زهرة ان مقتضى القاعدة بطلان عمل الجاهل عند كونه مخالفا للمتعين عليه ولا ملازمة بين القول ببطلان
هذا العمل من الجاهل وبين القول ببطلان العمل المشتمل على جميع ما يحتمل مدخليته فيه للجهل بان اى جزء منه واجب واى جزء منه ليس بواجب
والحاصل انه لا دليل على توقف صحة العمل وحصول الامتثال به على معرفة اجزائه وشرائطه بالعلم التفصيلي ولو مع الاتيان بتلك الاجزاء
والشرائط في نفس الامر وذهاب المشهور الى التوقف غير معلوم كشمول الطلاق معقد الاجماع المنقول فلا داعى الى الخروج من قاعدة الكفاية
اى كفاية العلم الاجمالي في الامتثال ولو مع التمكن من العلم التفصيلي هذا كله في تقديم العلم التفصيلي بالامتثال على العلم الاجمالي به وعدمه
وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي فيما يقدم التفصيلي عليه ام لا ولتقدم اولا ان اعتبار الظن قد يكون
بدليل الانسداد المتوقف تماميته بعد العلم ببقاء التكليف على تحقق صغرى الانسداد وعدم امكان الرجوع الى اصل البراءة وعدم وجوب
الاحتياط مع التمكن منه ومقتضاه جواز العمل بالظن الفعلي لا وجوبه وتعينه وقد يكون بوجوب دفع الضرر المظنون ووجوب ترجيح الراجح
على المرجوح والتمسك بهذين الوجهين وان لم يتوقف على عدم وجوب الاحتياط الا انه ايضا لا ينافي جوازه لان وجوب الاخذ بمظنون
الوجوب ووجوب ترك مظنون الحرمة على طبق الاحتياط ومظنون الاباحة او الكراهة او الاستحباب لا يتعين فيها الفعل او الترك بحيث يحصل التشريع
فيهما حتى ينافى الاحتياط فيما كان مظنون الاباحة وموهوم الوجوب والحرمة مثلا وعلى القول باعتبار الظن المطلق يمكن الامتثال
والاطاعة بالعمل بالظن وبالاحتياط فيقع الكلام في انهما على حد سواء او احدهما مقدم على الاخر ومما ذكرنا يظهر جريان البحث لو قلنا بثبوت
اعتبار الظن بالخصوص وعلى كل تقدير فعلى كل المسالك اذا دار الامر في مقام الامتثال بين العلم الاجمالي او الظن التفصيلي فهل المقدم اى منهما اذا
عرفت ذلك فنقول اذا دار الامر بينهما فمقتضى حكم العقل والعقلاء اولوية الاول في مقام الاطاعة على الثاني الا ان يمنع منه مانع فلنلاحظ ذلك
اصلا ونتفحص عن المانع فان قلنا بالعمل بالامارات من باب الظن المطلق فيظهر من مقالة السيد سلمه الله وجوب العامل بتقديم الظن التفصيلي على العلم
الاجمالي لذهابه الى عدم صحة عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد الاخذ بالاحتياط لشبهة اعتبار قصد الوجه الذى لا يتمكن منه الا مع الاعتقاد
التفصيلي ولم نطلع على تعبد ذلك القائل ولا يجوز ان يكون صاحب القولين ره لتطابق مقالاته على حسن الاحتياط ورجحانه وكيف كان فبعد
الفراغ من ابطال اعتبار قصد الوجه بعدم الدليل عليه اولا باطلاق الاوامر مع سلامته عن المعارض واثبات صحة عبادة المحتاط في محله لا بد
من الحكم باولوية عدم تحصيل الظن التفصيلي للاصل الا ان يعارض بان جماعة حكموا باعتبار قصد الوجه ومقتضى الاحتياط والخروج من شبهة
خلافهم ترك العمل بالاحتياط وتحصيل الظن التفصيلي الا ان هذا الاحتياط على القول بعدم اعتبار قصد الوجه غير لازم فان قلت
جواز الاول وهو العمل بالظن بعد تحصيله يقينى وجواز الاحتياط محل شك لمنع هذه الجماعة ويكفى الشك في جوازه في عدم جوازه
فيجب ترك ذلك الاحتياط قلت لا شك في جواز الاحتياط لو لم يعتبر قصد الوجه فيجوز عند دوران الامر الا ان الاولى عند تحصيل الظن
التفصيلي والعمل على طبقه مضافا الى ان الشك في الجواز انما هو مع قطع النظر عن حكم العقل والعقلاء بجواز الاحتياط بل اولويته ومع
ملاحظته يرتفع ذلك الشك فكيف يكفى الشك في الجواز الحاصل من منع هذه الجماعة في عدم الجواز مع وجود الدليل عليه ان سلمنا اعتبار
الوجه فانما نسلمه مع العلم بالوجه او الظن الخاص به واما مع الظن المطلق بالوجه كما هو المفروض فلا نسلم اعتبار الوجه بحيث يقدم على
الاحتياط لان القائل بجواز العمل بالظن بدليل الانسداد لم يثبت في اثباته الا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه والحاصل
من هذه المقدمة كما عرفت هو جواز العمل بالظن لا وجوبه وتعينه وكذا عرفت ان القول بالظن المطلق بالدليلين الاخرين لا ينافي
جواز الاحتياط فكيف يعقل تقديم الظن المطلق عليه والحاصل انا اذا فرضنا امكان تحصيل الظن التفصيلي بوجوب السورة مثلا
بالظن المطلق الدائر امرها بين كونها واجبة او مستحبة وتركنا ذلك التحصيل وبنينا على الاتيان بها احتياطا فلو منعنا مع ذلك قصد الوجه
عن ذلك الاحتياط بعدم التمكن منه مع الاحتياط نقول في دوران غاية التحصيل حصول الظن بالوجوب لا دليل بالفرض على وجوب العمل
بهذا الظن الا قاعدة الانسداد التي من جملة مقدماتها عدم وجوب الاحتياط بالاجماع او لزوم الحرج او نحوهما ولولاها لقلنا بوجوب

الاحتياط وبقاء الظن على اشتباه من العمل به وعدم وجوبه لا يلازم عدم جوازه فان الاجماع ونحوه لا يمكن ان لا ينفي الوجوب فغايته
الامر جواز تحصيل الظن والعمل به كجواز العمل بالاحتياط قبل ذلك التحصيل لا تعيينه وكيف يحكم ببطلان عمل المحتاط لخلوه فرضه التنوق
عن قصد الوجوب لانه لا يثبت الا ما الظن المطلق هذا كله اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما عرفت من المثال واما اذا توقف عليه ففيه
جواز الاحتياط به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به وعدم الجواز وجهان ناشئان من ان العمل بالظن المطلق لم يثبت الا جوازه مع الاعتداد وجوب
تقديم الاحتياط عليه لعدم وجوبه واما تقديمه على الاحتياط بحيث لا يجوز العمل به فلم يدل عليه ليل ومن ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطا
في الشبهة الحكمية كما هو محل فرض حجية الظن المطلق مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين
العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال
اقول اما استقرار السيرة على ترك التكرار فعلى فرض تسليمه ولا سيما مع رفضهم العمل بالظن المطلق الا بعض المتاخرين فلا دلالة فيه على
عدم جواز التكرار وغايته الامر انه مرجوحيته بالنسبة الى تحصيل الظن التفصيلي واما احتمال عدم جواز الاحتياط فناش من احتمال
اعتبار قصد الوجه وبعد اثبات عدم اعتباره لا يكفي هذا الاحتمال في عدم جواز التكرار ومقتضى ذلك جواز الامرين واثبات رجحان
التكرار بالاصل الا ان مقتضى ما عرفت مما ذكرنا في الشبهة الموضوعية مع تيسر العلم التفصيلي من توقف صحة العبادة على قصد التقرب
بما هو غير ممكن بدون الامر ولو كان امرا مقدميا ولا امر بالنسبة الى كل من الصلاتين مع ذلك التيسر هو الحكم بعدم جواز التكرار في المقام
ايضا فان الظن المطلق بعد ثبوت جواز العمل به في حكم العلم ومع التمكن منه لا يمكن ان يقال ان الذمة مشغولة في ظهر الجمعة مثلا باحدى
الصلاتين قطعا والقطع بالاشتغال يقتضي البراءة اليقينية الغير الحاصلة الا بفعل الصلاتين فيجبان من باب المقدمة العلمية لامكان
ان يقال يحصل البراءة اليقينية بتحصيل الظن التفصيلي المعتبر والعمل على مقتضاه فان المراد باليقين في البراءة والاشتغال هو الاعم من الوجداني والتنزيلي
الا ان يقال بعد ثبوت التكليف بتفريغ الذمة وتعدد الطريق اليه كما في محل فيه لامكان التفريغ بالعمل بالاحتياط وبالعمل بالظن لما عرفت من ان
دليل الانسداد لم يثبت به الا جواز العمل بالظن لا تعيينه يحكم العقل بوجوب كل من الطريقين بالوجوب المقدمي التخييري فان اخترنا الاحتياط وجب
كل من الصلاتين بالامر المقدمي المحصل للاحتياط الذي هو احد الواجبين عقلا كما هو الشان في شان الواجبات التخييرية التي لبعضها مقدمات
ليست للبعض الاخر وحينئذ اعتبار قصد الوجه انما هو عن العمل بالاحتياط فقد عرفت الجواب عنه فان قلت يجري مثل ذلك عند دوران الامر
بين العلم التفصيلي بالامتثال والعلم الاجمالي به لكون كل منهما مقدمة لتفريغ الذمة قلت مقايسة العلم التفصيلي المتعين اخذه في مقام
الامتثال عند تيسره بالظن المطلق الذي يجوز اخذه مما لا وجه لها فان الوظيفة الاولية في مقام الامتثال هو العلم التفصيلي وعند تعذره
وبقاء التكليف ينقلب الوظيفة الى العمل بالظن او الاحتياط وكونهما في مرتبة واحدة لا يقتضي كون الاحتياط في مرتبة العلم التفصيلي فيقع
التخيير بينهما مقيدا برجحان فالاولى في المقام بالاولوية الاستحبابية تقديم الاحتياط على الظن للاصل لكن مقتضى فتوى الجماعة باعتبار قصد
الوجه وجوبه رجحان الاحتياط في تقديم الظن على الاحتياط ثم لا يخفى ان مع ذلك كله في النفس وسوسة من حيث الحكم بجواز الاحتياط المتوقف على
التكرار في صورة تيسر الظن المطلق التفصيلي المعتبر من حيث ان المانع من ذلك الاحتياط ليس منحصرا في اعتبار قصد الوجه حتى يرتفع باطلاق
دليل العبادة او بعدم الدليل عليه ونحكم بجواز الاحتياط بل له مانع اخر لا يرتفع بذلك وهو ان الظاهر من دليل العبادة التعبد بخصوصها
متميزة من غيرها ولو فرض بعد القطع بكون داعي الامر هو التعبد بالمامور به لا حصوله على اي وجه اتفق كما في المعاملات وحصول الشك
في ان الداعي هو التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ازيد او التعبد بخصوصه متميزا عن غيره فالاصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني
ولا اطلاق في دليله بالنسبة الى طرفي الشك حتى يرفع تعيين احد الطرفين باطلاقه كما كان ذلك الاطلاق موجودا بالنسبة الى طرفي الشك
في اعتبار قصد الوجه **والحاصل** ان سلم ظهور دليل المامور به في طلب ايجاده متميزا فلا وجه للتكرار وان لم يسلم ذلك فلا اقل من الشك
ومقتضى قاعدة الاشتغال ايجاده متميزا وبالتامل في ذلك يظهر عدم جواز الاحتياط التكراري مع العلم التفصيلي كما لا ظهور وتصحيحا
كل من صورتي التمكن من العلم التفصيلي والتمكن من الظن التفصيلي بالاخر لوحدة المناط وبالتامل فيما ذكرنا في الظن المطلق التفصيلي يظهر
الكلام في الظن الخاص التفصيلي لعدم الفارق بينهما من الجهة التي هي محل البحث فان دليل اعتباره ايضا لا يفيد تعيين العمل به في مقام
الامتثال بل مقتضاه كفاية العمل به عن الواقع فيجوز الاحتياط الغير المتوقف على التكرار الا عند معتبر قصد الوجه في الاجزاء ولا يجوز
الاحتياط الاخر لعدم الامر بكل من اطراف الشبهة ولو مقدمة لظهور دليل العبادة في طلبها مميزة من غيرها ولقاعدة الاشتغال ان لم نسلم
ذلك الظهور مضافا الى ان الامر بالاطاعة منصرف الى المعلومة بالتفصيل لا مطلق المعلومة ولو بالاجمال مع التمكن من المعرفة التفصيلية
الموجبة للتمكن من الاطاعة التفصيلية نعم من اراد الجزم بالوصول الى الواقع في الموارد المتوقف حصول الجزم فيها على التكرار حصل الواقع اولا

ظنّه المعتبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصّة او المطلقة والاتيان بالواجب مع نيّة الوجه ثمّ الاتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط ويدلّ
على جوازه عموم ادلّة الاحتياط اذ الظاهر منها بعد عدم امكان الحمل على الوجوب هو الاستحباب وتوهّم ان هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون
الواجب ما اتى به بقصد القربة فيكون قد اخلّ فيه بنيّة الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة ممّا لا بدّ منه اذ لو اتى به بالاحتمال الآخر
بنيّة الوجه كان فاسداً قطعاً لعدم مشروعيّته ظاهراً على المكلّف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنّه المعتبر وان الاتيان بذلك المحتمل
لم يكن الّا لعدم فوت المصلحة الواقعيّة المحتمل وجودها فيه وان شئت قلت ان نيّة الوجه فيما يؤتى به من باب هنا الاحتياط ساقطة اجماعاً حتّى من
القائلين باعتبار نيّة الوجه لانّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في هذا الاحتياط عدم مشروعيّته وكونه لغواً ولا اظنّ احداً يلتزم بذلك والّا
الاحتياط في الواجب فيقصد الوجه الظاهري وهو الوجوب في كلّ من اطراف الشبهة ولو قلنا بوجوب التعرّض لقصد الوجوب الاصلي او المقدّمي
ايضاً نوى في كلّ منها الوجوب المقدّمي على النحو الذي اشرنا اليه سابقاً في دفع مقالة الحلّي ره قال في الغنية في مسئلة ان الامر مقتض للوجوب
امراً في ردّ من ادّعى الاحتياط ان تعلّقهم بان الامر اذا احتمل الايجاب والندب وجب حمله على الايجاب لانّه اتمّ فائدة واحوط للدّين ظاهر الفساد
الى ان قال وقولهم ان ذلك احوط للدّين غير صحيح بل هو ضدّ الاحتياط لانّه يؤدّي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم
على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربّما كره هذا الترك وكلّ ذلك قبيح لانّ من اقدم عليه يجوّز قبحه لتجويزه كون المامور به
غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه انتهى وظاهر هذه المقالة بل صريحها ان عند دوران
الامر بين كون مقتضى الامر الوجوب والندب لا يجب حمله على الايجاب على وجه يتمّ الاعتقاد بالوجوب والعزم على ادائه على هذا الوجه ولا اعتناء
بل يمنع الترك لتجويزه كون المامور به غير واجب مع هذا الاحتمال يمنع الاقدام على الوجوب على هذا الوجه فالممنوع منه في مقالته هو الاحتياط
بالبناء على الوجوب فيما يحتمل الندب لا فعله باحتمال وجوبه مع عدم البناء عليه ويشهد بذلك تمسّكه ره بطريقة الاحتياط في فقهه كما في مسئلة
ادخال المرفق في غسل اليد البدئة منه والبدئة منه والظاهر من قوله سلّمه الله ولا اظنّ احداً يلتزم بذلك عدا السيّد ابي المكارم في ظاهر كلامه
في الغنية في ردّ الاستدلال على كون الامر للوجوب بانّه احوط خلاف ذلك فتدبّر جيّداً فتحصّل من مجموع ما ذكر في مسئلة الاكتفاء بالامتثال
الاجمالي ان المكلّف به امّا امر توصّلي او تعبّدي وعلى كلا التقديرين امّا الاحتياط فيه ممّا يتوقّف على التكرار اولا وعلى التقادير الاربعة امّا المتمكّن
من العلم التفصيلي او الظنّ الخاصّ التفصيلي او الظنّ المطلق التفصيلي المعتبر حاصل اولا وان المانع من الاكتفاء بالامتثال الاجمالي في التوصّلي مطلقاً
غير موجود وكذا لا مانع من الاكتفاء به في التعبّدي ممّا لا يتوقّف الاحتياط فيه على التكرار ولو مع التمكّن من الاعتقاد التفصيلي الّا على فرض [illegible]
على اعتبار معرفة الوجه في الاجزاء فهو المانع من الاحتياط مع التمكّن من معرفة الوجه وان المانع موجود فيما يتوقّف على التكرار مع التمكّن وامّا
مع عدمه فيتعيّن الاحتياط بالتكرار مع الاذعان بانحصار التكليف في اطراف الشبهة والالزام التكليف بما لا يطاق وخلاف الحلّي ره في مسئلة
اشتباه الثوب الطاهر بالنجس في غير المقام لانّه لا يذعن بانحصار التكليف فيها بل يدّعي سقوط التكليف بالستر لطهارته بحيث يحرم الصلوة في كلّ واحد من
الثوبين **وامّا المقام الاوّل** وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجّز التكليف واعتباره كالتفصيلي في الجملة الذي قلنا انّه بمنزلة حرمة المخالفة القطعيّة
فنقول ان للعلم الاجمالي صوراً كثيرة لانّ الاجمال الطاري امّا من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه كما لو شكّ في ان هذا الموضوع المعلوم الكلّي او الجزئي
متعلّق به الوجوب او الحرمة مع الجزم بثبوت احدهما له وامّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً كما لو شككنا ان حكم الوجوب المعلوم
في يوم الجمعة متعلّق بالظهر او الجمعة فانّ الحكم فيه معلوم وكذا الاشتباه في الموضوعين اعني الشكّ في انّ الواجب اي الموضوعين ومن هذا القبيل
الشكّ في انّ الواجب هو القصر او الاتمام في ابعد من اربع فراسخ مثلاً وكما لو شككنا في انّ حكم الحرمة المعلوم متعلّق بهذا الموضوع المعلوم الخارجي من المشتبهين
او بذاك وامّا من جهة الحكم والمتعلّق جميعاً كما لو علمنا انّ احد الحكمين من الوجوب والحرمة متعلّق باحد هذين الموضوعين المعلومين فهذه ثلثة اقسام
ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلثة امّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في كلّ واحد من الامثلة المذكورة اولاً او في الموضوع الكلّي المشتبه الحكم
ومثّلنا الظهر والجمعة والموضوع الكلّي المردّد منه في حكمه وامّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب كما لو اشتبه المنذور وطؤها من المرأتين مع المنذور تركه
فانّه لا اشتباه فيه في نفس الحكم ولا في متعلّقه للعلم بان المنذور وطؤها واجب والمنذور تركه حرام وانّما الاشتباه في المصداق ولاجله نشكّ في كلّ من المرأتين
انّها محرّمة الوطء او واجبته وكما لو اشتبه منذور الاكل مع المباح او اشتبه منذور الترك مع المباح فانّ حكم الوجوب في الاوّل معلوم كحكم الحرمة في الثاني
وكذا متعلّقه والاشتباه انّما هو في انّ هذه المرأة من مصاديق المنذور او غيره والذي مثّلنا به لاشتباه الحكم الناشي من اشتباه المصداق
صالح للتمثيل به لاشتباه الحكم والموضوع جميعاً الناشي من اشتباه المصداق فنشكّ في ان هذه المرأة من مصاديق ايّ الموضوعين و
ومن اجله نشكّ في انّ الحكم المتعلّق به هو الوجوب او الحرمة فنعلم بان احد الحكمين متعلّق باحدهما بين المرأتين فتدبّر فانّ تحرير

وفي المثال الحالي من المناقشة ممكن كما لو فرضنا العلم بان احد الحكمين من وجوب الاكل وحرمته متعلق بواحد من القبح والذبيح مع شككنا في معذّية
جزئي انه من مصاديق القبح والتدراج فهذه ستة اقسام ثم هذا الاشتباه الناشي من اشتباه المصداق اما في المكلف به كما في الامثلة المذكورة واما
في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف اما احتمالان في مكلف واحد كما في الخنثى او احتمالان في مكلفين كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا بد
قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التنبيه لامرين الاول انا اشرنا اليه سابقا في ان محل البحث ما لو كان العلم الاجمالي ماخوذا على وجه الطريقية
واما لو كان العلم ماخوذا على وجه الموضوعية فاعتبار العلم الاجمالي وعدمه تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي
معتبرا في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلا بنجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة
الثاني انه اذا تولد من العلم الاجمالي علما تفصيليا بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير فرق
بين اسبابه فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث وبين من علم بحدث واحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل
او بين فقد شرط من شرايط صلوة نفسه وفقد شرط من شرايط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرايط الامام في علم المأموم الى غير ذلك ق
الحاصل انه لا فرق بين هذا العلم التفصيلي المولد وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم
بعض فيما اذا اختلف الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا
بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته
لحكم الله الواقعي في الواقعة اقول اختلاف الامة على قولين قد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب الجمعة في يوم الجمعة وبعضهم بوجوب الظهر فيه مما
كان اصل التكليف متفقا عليه وقد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب الصلوة مع السورة وبعضهم بوجوبها مع عدمها مما دار الامر بين وجوب الاقل
او الاكثر وقد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب شيء وبعض اخر بحكم غير الحرمة مما دار الامر فيه بين الوجوب وغير الحرمة ومثله ما لو دار الامر بين
الحرمة وغير الوجوب وقد يفرض فيما لو قال بعضهم بوجوب شيء وبعضهم بحرمته ثم ذلك الاختلاف قد يكون على نحو يعلم بكون احد القولين قول
المعصوم وحكم الله الواقعي وقد يكون لا على نحو ذلك كما لو وجدنا القولين واحتملنا كون قول الحجة غير القائلين ولم يعلم ان عنوان المسئلة التي
اختار الشيخ ره في محكي العدة فيها التخيير وينقل فيه عن بعض الاصحاب اختيار طرح القولين والرجوع الى الاصل اعم من هذه الصور او يختص ببعضها
الا ان يستفاد مما ضعف به الشيخ ره القول الثاني من انه يلزم منه اطراح قول الامام ع ومما ضعف به المحقق مختار الشيخ من ان مثل هذا سبيل ما ذكره
ره لان الامامية اذا اختلف على القولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم على ما حكي
من الشيخ والمحقق ان العنوان مختص بما اذا علم اجمالا بكون احد القولين قول المعصوم مع كون كلا القولين على خلاف الاصل كما في الغرض الاول
الاخير وعلى هذا الاستفادة يكون الرجوع الى الاصل معلوم البطلان بعلم تفصيلي متولد من العلم الاجمالي وكذا التخيير ان اريد به التخيير الواقعي
كما يستفاد من الدليل المحكي عن الشيخ على مختاره حيث استدل عليه بانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن
دل على انه من باب التخيير فيهما اذ لو كان الحق في واحد لم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز الاستناد وان اريد به التخيير الظاهري كما يستفاد مما
نقله صاحب القوانين من عدة الشيخ من ان القول الثاني هو التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما فهو الحق الذي لا يحصل
للعلم التفصيلي مثل الثالث فيما دار الامر بين المحذورين ولم يمكن الاحتياط ومع امكانه كما في الغرض الاول فلا محيص عن وجوب الاحتياط
للاشتغال اليقيني بالتكليف وعدم حصول الجزم بالبرائة الا بالاحتياط الا على مسلك من يحرم المخالفة القطعية فقط ولا يقول بوجوب الموافقة
القطعية وتحقيق القول في المسئلة موكول الى محله ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي
بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فيعلم تفصيلا بحرمة وطيها
مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة اقول ان القائل بجواز الارتكاب دفعة فيما فرض وجوب عليه ان يقول بجواز
بيع الميتة مثلا بحصول العلم بها تفصيلا وارتفاع احكام الميتة عند الاشتباه ومقتضى ذلك القول صحة البيع في تمام الجارية فلا يتولد من العلم الاجمالي علم
تفصيلي اما القائل بالجواز تدريجا كما لو اشترى بعض الجارية بواحد المشتبهين والباقي بالاخر فلا بد ان يقول ببقاء احكام الميتة عند الاشتباه الا انه
حيث لا يعلم حين ارتكاب كل واحد كونه الميتة فيجوز الارتكاب لكنه بعد العلم وجاز مع ارتكاب بيع الميتة فلا بد له من القول بفساد المعاملة بالنسبة الى ما ثمنها
الميتة فيعلم تفصيلا بحرمة وطيها لكنه كما لا يظهر من كلام هذا القائل فان القول بجواز الارتكاب تدريجا بمعنى عدم استحقاق العقاب في كل ارتكاب لا يلازم جواز وطي
تلك الجارية بل ظاهر كلام المتكلمين في الشبهة المحصورة حيث ذكروها في مسئلة البرائة والاحتياط اختصاص محل بحثهم بالجواز والحرمة بالنسبة
الى نفس الارتكاب لا فيما يترتب عليه ولو سلم ظهوره في القول بجواز الارتكاب في جواز الوطي فلا ينبغي ان يقال بجريان هذا القول السخيف في مخالفة العلم التفصيلي

المولد من العلم الاجمالي واقع في الشرع مع ان المعروف بين اهله وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ثم ابقاء قدر الحرام كما انتصر به جمع من المتاخرين
هذا هو الكلام في العلم التفصيلي بالنسبة الى حرمة عين المشتبهين المولد من العلم الاجمالي واما الحرمة او النجاسة منهما فالعلم التفصيلي بها يحصل بمحض
الفراغ من الارتكاب فيما على القول بجواز ارتكاب الحرام والنجس عند الاشتباه فيجزم بنجاسة الملاقي للمشتبهين بالنجس تفصيلا وكذا لمرتكب الحرام واستحقاقه
الاثم بتناول المشتبهين بالحرام وعمل البحث وهو ذلك العلم الذي يوجب مخالفته كوطي الامة المزوجة لا العلم التفصيلي مسبب المخالفة القطعية عنه
بمحض الفراغ من الارتكاب ومنها حكم بعض بصحة ايتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالاخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان
صلوته من جهة حدثه او حدث امامه **اقول** لا تأمل في كل منهما محكوما بكونه طاهرا لاستصحابها وعدم ضرر علمه بتوقف صحته من احدهما
على صحته من الاخر واما مع التوقف من احدهما كما في الايتمام فبطلت صلوة المتوقف صحته عليه على صحة الاخر ومع التوقف من الجانبين
كما لو كانا تمام عدد الجمعة بطلت صلوتهما واختار الاول جمع منهم السيد ره في الرياض والثاني جمع منهم الاستاد ره في الجواهر ومقتضى
التحقيق لعله الاول لصحة صلوة كل منهما من حيث نفسه لكونه طاهرا شرعا وصحة صلوة المأموم متوقفة على صحة صلوة الامام لنفسه
عند المأموم وهي حاصلة نعم لو كان الموقوف عليه طهارة الامام في نفس الامر اتجه الحكم ببطلان صلوة المأموم لعلمه تفصيلا ببطلان
صلوته من جهة حدثه او حدث الامام في نفس الامر واما مع الحكم بصحة القدوة مع جنابة الامام في نفس الامر سواء ترك الغسل نسيانا
او عصيانا مع عدم اطلاع المأموم عليه فلا وحال العلم الاجمالي الغير الموجب لتنجز التكليف على واحد منهما حال الجهل وعدم الاطلاع ولعله
الوجه فيما يظهر منهم من دون ظهور خلاف من جواز ايتمام الخارج منهما بكل واحد منهما في فرضين كان يأتم بواحد منهما في الظهر وبالاخر
في العصر من دون وجوب اعادة واحدة من الصلوتين ولا قضائها بل مقتضى ما ذكرنا جواز ايتمام الخارج بهما في فرض واحد كما لو جوزنا العدول
في اثناء الصلوة مثلا او قلنا بذلك في خصوص ما لو حصل للامام حدث في اثناء الصلوة فناب عنه اخر في اتمام المأمومين صلوتهم معه
وكذا مقتضاه جواز استيجارهما من مشغول الذمة بعبادة واجبة لصحة صلوة كل منهما بالاستصحاب وكون الطهارة من الشرائط الواقعية
مما لا يجري في ذلك ما لم ينكشف الخلاف وكذا مقتضاه جواز ادخال احدهما الاخر او الحمل في المسجدين والمكث لهذه الحالة في سائر المساجد فلا
تأمل في الفرعين الاخيرين **والحاصل** ان من لم يجوز ايتمام احدهما بالاخر لا يرد عليه مخالفة العلم التفصيلي المولد من العلم الاجمالي
كذا لا يرد ذلك على من يجوز الايتمام لعدم حصول العلم التفصيلي بالبطلان من العلم الاجمالي بجنابة احدهما في الواقع ومع ذلك لعين لازم من
ذلك وقوع مخالفة العلم التفصيلي في الشرع نعم يلزم ذلك في المسئلة التي اشرنا الى عدم ظهور الخلاف فيها ان قلنا ببطلان القدوة مع كون
الامام جنبا في نفس الامر ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الاخر بمعنى ان كلا منهما يدعي تمام
العين بالحيثية المذكورة والا ففي كل منازعة يعلم ان مقالة احدهما في الجملة على طبق الواقع والاخر على خلافه ولازم ذلك جواز شراء
الثالث النصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا بعدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي **اقول** هذا الحكم من الاحكام المعروفة
في الشريعة وانما الكلام في ان حكمهم بهذا هل يختص بما اذا احتمل كون كل من المتداعيين مالكا للنصف وان كان ذلك الاحتمال بعيدا
او يعمه وما اذا علم اجمالا بان تمام العين لواحد منهما ومقتضى اطلاقهم وان كان العموم الا ان انصراف الاطلاق الى الصورة الثانية لكمال ندرتها
محل شك بمعنى ان المطلق بالنسبة اليهما مشكك بالتشكيك المضر الاجمالي بل الامر كذلك حتى بالنسبة الى النصوص التي مورد السؤال فيها اقامة كل من
المتداعيين بينته على انتاج الدابة على مذوده فان انتاج دابة واحدة وان لم يمكن على مذودين الا انه يحتمل ان يكون المذود الواحد مشتركا بينهما
ولاجل الاشتراك نسبه كل الى نفسه فيحتمل كذب احد منهما في تلك الدعوى ومع ذلك كان الامر مشتركا بينهما **والحاصل** ان
القدر المعلوم من الاخبار والفتاوى هو الحكم بالتنصيف مع احتمال مطابقته للواقع لا مطلقا بمقتضى القاعدة فيما اذا علم اجمالا صدق
احدهما وكذب الاخر مع عدم انصراف الاطلاق اليه هو الحكم بالقرعة فعد هذا الحكم في عداد العلم التفصيلي المولد من العلم الاجمالي بالنسبة
الى الثالث المشتري للنصفين من مالكهما محل تأمل ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد درهم ولاخر درهمان فتلف احد الدراهم عند الودعي
ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما
ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه لعلمه الاجمالي باختصاص هذا الدرهم بواحد منهما **اقول** حكمهم هذا
مقتضى الاشتراك الحاصل بالمزج سواء كان باذن المالكين او بتقصير الودعي لا ان في صورة التقصير يظهر الثمرة عند التغاسر على العين ومع
عدم التغاسر يعزم ردهما فيأخذ صاحب الاثنين اثنين منها والباقي للاخر الا ان يقال ان ظاهرهم ثبوته في صورة عدم المزج بل صورة التلف
والاشتباه مضافا الى ان مقتضى الاشتراك كون درهم وثلث لصاحب الاثنين وثلثين لصاحب الواحد لاشتراكهما في الثلثة على نسبة مالهما بالسوية

ان يقال ان تلف الدرهم اما بعد المزج الموجب للشركة او مع الاشتباه وعدم المزج وعلى التقديرين اما ان يتقاصيا ان كان يقول صاحب الاثنين
هذان الاثنان مالي والثالث مالك ويقول صاحب الواحد واحد من الباقية مالي والثالث واحد من مالك واما ان لا يتقاصيان كان يقول
كل منهما لا ادري ان التالف كان درهمي او درهمك فالصور اربع الاولى التقاصص مع المزج وحكمها حكم ما لو كان معهما درهمان وادعاهما
احدهما وادعى الاخر احدهما لكون يد الودعي منهما بمنزلة يديهما فان ادعى صاحب الواحد الاشاعة كان الحكم فيه ما حكم به ابو عبد الله عليه السلام في
رواية عبد الله بن المغيرة قال عليه السلام اما الذي قال هما بيني وبينك فقد اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شيء وانه لصاحبه ويقسم الدرهم الثاني
بينهما نصفين ولعله ليس محض التعبد بل على طبق القواعد كما ذكروه في تداعي اثنين عينا في يديهما وان ادعى صاحب الواحد احدهما المميز
فالحكم كذلك للقاعدة لعدم شمول النص فيه وان جرى ما هو بمنزلة التعليل فيه الى المقام الثانية المزج مع عدم التقاصص وعدم اندراجها في
الرواية الثانية واضح انما الكلام في اندراجها في اندراجها في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام في رجل استودع رجلا دينارين واستودعه الاخر
دينارا فضاع دينار منهما فقال يعطي صاحب الدينارين دينارا ويقتسمان الدينار الباقي بينهما نصفين وربما يحمل عليها الاخرى قرينة لا
التالف وعلى الامتزاج مع عدم التميز او مع التميز اذ مع تميز التالف لا حاجة الى السؤال ولبعد محله اذ يجوز السؤال مع اشتباه الزكاة وان لم يحصل امتزاج
بل لا اشارة في السؤال الى المزج اصلا فظاهره التلف مع الاشتباه فيخرج عن مورد النص ومقتضى قاعدة الاشتراك الحاصل بالمزج كما يستفاد
من فقه الانام فيما يحصل به الشركة اشتراكهما في الدرهمين اثلاثا الثالثة التقاصص مع عدم المزج ومقتضى القاعدة فيها لولا ملاحظة رواية السكوني
الرجوع الى قانون القضاء فان الدرهم الذي تخاصما فيه عين بيد ودعيهما التي هي بمنزلة يديهما فيحكم بالبينة لو انفرد احدهما بها [illegible] وبهما
او فقد البينة واما من حلف فحوله ومع حلفهما يقسم بينهما نصفين ولو قلنا بشمول اطلاق النص المعتبر بنفسه او بعمل المشهور للصورة فلا محيص من
تخصيص قاعدة القضاء به وعلى كلا التقديرين ففي شمول الاطلاق لصورة العلم الاجمالي بصدق احد المدعيين وكذب الاخر حتى يتولد منه العلم التفصيلي بخلاف
تامل فتامل فان المفروض اختصاص كل من الودعيين بمال مخصوص من دون حصول موجب للاشتراك فالعلم الاجمالي بصدق احدهما وكذب الاخر حاصل كما
عرفته مسلمة الله هذا الفرض والفرض الرابع وهو صورة عدم التقاصص وعدم المزج هو القدر المتيقن من مورد رواية السكوني اذ لا اشعار فيها بالتقاصص
كما لم يكن فيها اشعار بالمزج فحاصل النقض على قاعدة اعتبار العلم التفصيلي بحكمهم هذا ان في صورة العلم الاجمالي بعدم اشتراك الدرهم الواحد بين اثنين
حكموا بالاشتراك بل الحكم بالاشتراك مخالف للعلم التفصيلي بعدم الاشتراك من اول الامر من دون حاجة الى فرض شراء الثالث للنصفين او اخذ الكل
المشترك وهذا النقض في محله لعدم ورود مثل ما اوردنا على سوابقه عليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم للثاني قيمة العين
بعد دفعها الى الاول وقد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد فيعلم بعدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض
مثمنه مال المقر في الواقع **اقول** في هذه الصورة ايضا تولد العلم التفصيلي بعدم انتقال تمام الثمن اليه من العلم الاجمالي بكذب المقر في واحد
من اقراريه على فرض عدم احتماله في كلا الاقرارين ومع ذلك يلزم باقراريه لكون كل منهما بنفسه محتملا للصدق والمكلف بعد الاخذ هو المقر له
العالم بكذبه بالنسبة اليه ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف لدوران الامر بين المتباينين
اما عند الدوران بين الاقل والاكثر كما في الاختلاف في كون الثمن عشرة دراهم او خمسة عشر درهما فلا تحالف ولا انفساخ بل بالنسبة الى العقد
الزائد احدهما مدع والاخر منكر وذلك كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم
التفصيلي بصيرورته ملكا للبائع للعلم الاجمالي بكونه ثمنا للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم
فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني
اياها انهما يتحالفان وترجع الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها الى الاخر علما متولدا من العلم الاجمالي بوقوع احد
العقدين الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع وحيث كان حجية العلم التفصيلي امرا عقليا غير قابل للتخصيص فلا بد في هذه الموارد التي
حكموا فيها على نحو يلزم منه مخالفته من التزام احد امور على سبيل منع الخلو والجمع كما حكي في الجواهر عن بعضهم في مسئلة الاختلاف في ان
المبيع هذا الثوب او ذلك حيث قال لعله يقال ان للغير التصرف في كل من الثوبين نقلا وشراء لهما بل والثمن الذي يرجع الى المشتري منهما ايضا
وان علم ان الواقع فيه خلاف ذلك الا ان الظاهر عدم اعتبار مثل هذا العلم في المنع عن العمل بما يقتضيه الحكم في الظاهر وله نظائر كثيرة في الفقه
منها العين المقسومة بين اثنين لتعارض البينتين مثلا بل ومع العلم بانها لواحد منهما اذا لم تقل بالقرعة فان للغير شراء الجميع من كل
واحد منهما وان علم ان احدهما غير مالك للنصف اجراء للحكم الظاهري بل ان لم يكن اجماع جرى مثله في النكاح لو فرض التداعي بين السيد
مثلا واخر في تزويج امته فقال السيد هذه وقال الاخر بل هذه وتحالفا فان للغير التزويج بهما وان علم ان احداهما ذات زوج عملا بالحكم

الظاهر

الظاهري انتهى وقال العلامة ره في التذكرة في مسائل التحالف عند اختلاف المتبايعين اذا حلف كل من المتبايعين يمين النفي سقطت
الدعوتان بعد ما كما لو ادعى على الغير بيع ثوب او شراءه فانكر وحلف سقطت الدعوى وكان الملك باقيا على حاله ولم يحكم بثبوت عقد حتى
يحكم بانفساخه انتهى فان اراد عدم ثبوت عقد في الظاهر فهو كذلك لكن لا يندفع به مخالفة العلم وان اراد عدم ثبوت عقد في الواقع فمن
البين ثبوته لاتفاقهما على ثبوت المتفق عليه بينهما او مثمنا وظاهره ره هو الاول لانه في مقام رفع محذور مخالفة العلم كما يظهر
من سائر مواقع كلامه في هذا المبحث من التذكرة منها قوله في اول مسائل التحالف حيث لا اختلاف في ان المبيع هذا العبد او هذه
الجارية فاذا حلف البائع انه ما باع الجارية بقيت على ملكه كما كانت وانتزعها من يد المشتري ان كانت في يده وجاز له التصرف فيها واذا حلف
المشتري انه ما اشترى العبد فان كان العبد في يده لم يكن للبائع مطالبته به لانه لا يدعيه وان كان في يد البائع فانه لا يجوز له التصرف فيه لانه
معترف بانه للمشتري وان ثمنه في ذمته فاذا تقرر هذا فان كان البائع قد قبض الثمن فانه يرده على المشتري ويأخذ العبد قصاصا ويجوز
له بيعه بعد رد الثمن وان لم يكن قبضه اخذ العبد قصاصا ايضا او باعه وبذل الثمن ولو زاد الثمن فهو مال لا يدعيه احد الان احدهما قوله
في موضع اخر فكل موضع قلنا ان الفسخ يقع ظاهرا وباطنا فان للبائع التصرف في المبيع بجميع انواع التصرف حتى بالوطي وان قلنا يقع ظاهرا
دون الباطن فان كان البائع ظالما لم يجز له التصرف في المبيع بوجه ووجب عليه رده على المشتري بالثمن المسمى لانه لا يجوز له ان يستبيح مال غيره
بظلمه وان كان المشتري ظالما فان البائع قد حصل في يده مال المشتري وله عليه الثمن وهو من غير جنسه فله ان يبيع جميعه او مقدار حصته
انتهى وكل ذلك منه ره ظاهر في الحكم بعدم حصول عقد في الظاهر بعد حلف كل منهما على النفي وفي العمل على طبق العقد الحاصل واقعا
وكيف كان فبعد وضوح ان قاعدة حجية العلم التفصيلي غير قابلة للتخصيص وضوح ضعف ما حكاه الاستاد في جواهره عن بعضهم لا بد في هذه
الموارد من التزام احد امور الاول كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعا للحكم بان يقول بجواز ارتكاب الشبهة ويعترف ان
موضوع وجوب الاجتناب هو المعلوم بالتفصيل فلا يجب الاجتناب من بيع الميتة الا اذا علم تفصيلا انه ميتة ولا يجب الاجتناب عن
اكل النجس وشربه الا اذا علم تفصيلا فيجوز بيع الميتة عند الاشتباه ويجوز شرب البول كذلك وقد اشرنا الى ذلك في الى عدم جريان هذا
الالتزام على القول بجواز الارتكاب تدريجا وبان يقول بجواز ايتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بالاخر لان المانع للصلوة هو
الحدث المعلوم حصوله تفصيلا من مكلف خاص فالماموم والامام كلاهما غير واجد لهذا المانع لانهما متطهران في الواقع وقد اتضح ما اشرنا
اليه سابقا من صحة الالتزام في الثاني لعدم اقتضاء ادلة العدالة الا جواز الايتمام بمن تصح صلوته لنفسه بزعم المأموم ومع الجهل بالجنابة مناط
الجواز حاصل وفساد الالتزام في الاول لان النجاسة ووجوب الاجتناب وعدم جواز البيع واردة في الادلة على عنوان البول والميتة من دون اعتبار
العلم في الموضوع وهذا الالتزام التحقيق جار في بعض الموارد وايضا بان يقال باختصاص حرمة المخالفة بما اذا علم قول الامام ع تفصيلا او بما
عدم جواز شراء مال الغير بما اذا علم تفصيلا وهكذا الثالث ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا وحق الاخر بان يقال ان من كانت صلوته
بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر ان يرتب عليها اثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام وكذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفها اذا
لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الاخر
فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسئلة الصلح ومسئلتي التحالف فيقال فرق بين من يترتب اثار
الواقعية على الصحيح عند الفاعل كما هو الشان في العبادات والمعاملات الصادرة من الغير فيحكم ببراءة ذمته اذا صلى اجيرا بالعمل الصحيح عنده وترتب
الاثار على بيعه ونكاحه وسائر عقوده وان كان فيها مخالفة المأموم واقعا وبين نفوذ الحكم الظاهري في حق كل احد واقعا في حق كل احد واقعا
في حق الاخر لاقتضاء الشارع صيرورة الحكم الظاهري حكما واقعيا وتبدل الواقع مطلقا فالاول لا يوجب رفع الحاجة الى الالتزام به لدفع محذور مخالفة
العلم التفصيلي هو الثاني والذي اوجب لزوم المخالفة هو الاول فان ترتيب اثار الصحة على صلوة الامام مثلا حصل الجزم بفساد صلوة المأموم
اما لكونه جنبا او مقتديا بالجنب اما لو صار طهارته الظاهرية طهارة واقعية اندفع المحذور واذا عرفت هذا فالحكم بصحة الايتمام قد عرفت انه ليس
مبنيا على طهارة الامام واقعا بل مبني على طهارته الظاهرية وان خالفت الواقع فلا حاجة فيه الى الالتزام بشيء واما الثالث المشتري لنصفي الدرهم
المختصمين والاخذ لتمام الدرهم من الودعي او الجامع عنده العين والقيمة في مسئلة الاقرار فقد كان محذوره علمه التفصيلي بعدم انتقال
تمام المال اليه من مالكه الواقعي ولا يندفع الا بصيرورة الملك الظاهري بالنسبة الى كل من النصفين ملكا واقعيا ولعل الالتزام به في الشرع كالالتزام
بجواز مخالفة العلم التفصيلي لاستلزام التصويب منه ولا يندفع محذوره بالتزام محذور ولو وجد به الثالث فانا نلتزم ببعض الاحكام المذكورة بما
اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا بان يقول بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة انه يجوز الا ارتكاب بعض
او تدريجا الا في مثل شراء الجارية بالمشتبه والمهر مما يستلزم المخالفة التفصيلية بل قد عرفت ان ظاهر ذكرهم المسئلة في مسئلة البراءة والاجتناب

اختصاص محل ابتلائهما بهما بالجواز والحرمة كالتعميم ولو بالنسبة الى صحة شراء الجارية المشتبهين وبان مثلها فی مسئلة تنصيف العين والثمن للاقرار
بعدم جواز اجتماعهما فی ملك واحد وان جاز لكل احد تملك النصف مثلا ومنها ان فی مسئلة اختلاف الامة علی قولين يجوز طرحهما والرجوع
الی الاصل مالم يعلم منه المخالفة التفصيلية لكنه انما يصح لو عممنا عنوان المسئلة ولو قلنا باختصاصها بما اذا علم اجمالا بكون احد القولين
قول الامام ع مع كون كلا القولين علی خلاف الاصل فعلی هذا المحل لا يجوز فيه الرجوع الی الاصل لما لا يستلزم المخالفة التفصيلية نعم
كما فی مسئلة ابهام احد طرفی الشبهة بالاخرة اشترطنا فی حجية الاجماع دخول الامام فی نفس الامر فان امثال ذلك ليس له صورتان فيلزم احداهما
المخالفة القطعية دون الاخری حتی يقيد الحكم فيه بما اذا لم يفض الی العلم التفصيلی بالمخالفة اما فی حكم بعد التحالف برد الثمن الی المشتری
فی صورة الاختلاف فی المبيع ورد المبيع الی البائع فی صورة الاختلاف فی الثمن بما لو ابتيع علی حاله لزم المخالفة التفصيلية فيمكن التزام الحمل
علی التقاص الشرعی القهری عما يدعيه من المثمن او الثمن فياخذ ما علم انتقاله منه تقاصا عما يدعی انتقاله اليه كما سمعت من التذكرة فی
مجانبته للحكم الظاهری الشرعی بعد التحالف وكذا يمكن التزام انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه علی تامل فيه لعدم المقتضی للانفساخ
بالظن او التحالف مما اطبق كل عقد بعد عن احدهما او ينكره الاخر فی مرحلة الظاهر واما العقد الحقيقی الواقعی فلا موجب لانفساخه من
اصله او من حينه وبعد تراضيهما علی وفق اليمين ولزوم الترجيح بلا مرجح علی فرض امضائه علی وفق احدهما لا يوجب ذلك لامكان الترجيح
بالرجوع الی القرعة وكذا يمكن الالتزام بتسلط المحق منهما علی الفسخ بالخيار قبل القبض وكل هذه الاحتمالات مما يظهر من التهذيب عند شرح
قال ان القوی ومن فی فروع التحالف اذا حلفا او نكلا احتمل ان ينفسخ العقد اذ امضاؤه علی وفق اليمين متعذر ووفق احدهما تحكم ويحتمل
ان ينزل منزلة التقايل فينفسخ ان تفاسخا او احدهما او رضی احدهما بدعوی الاخر او يفسخه الحاكم اذا يئس من توافقهما او امتنعا من فسخه لئلا يطول النزاع وعلی
الانفساخ ينفسخ من حينه لا من اصله فالنماء المنفصل لمن كان له وعلی الفسخ من حين انشائه ثم ان توافقا علی الفسخ او فسخه الحاكم انفسخ ظاهرا و
باطنا وان بدا لاحدهما فان كان المحق فكذلك والا انفسخ ظاهرا انتهی كلامه رفع مقامه واما اخذ نصف الدرهم فی مسئلة الودعی فيحتمل ان
يكون من باب المصالحة القهرية بمعنی ان يكون التنصيف فيما فرض فيه تساوی المدعيين او المودعين من كل جهة قانونا كليا شرع قطعا للخصومة
بينهما لما لم يكن الانصاف الا فی التقسيم ولو ادعی واحد درهمين والاخر دينارا فضاع دينار واشتبه ففی رواية السكونی لصاحب الدينار
نصف دينار وللاخر الباقی والعمل بها مشهور وهنا الاشاعة ممتنعة ولو كان ذلك فی اجزاء ممتزجة كان الباقی اثلاثا ولم يذكر الاصحاب هاتين
المسئلتين هنا وذكروهما فی باب الصلح فيجوز ان يكون ذلك الصلح قهريا وجاز ان يكون اجباريا فان امتنعا فاليمين والتفاصيل فی احد قولی الحكم
فی مسئلة الودعی بانا لتبادل بين الباقيين بينهما اثلاثا لاختلاط الاجزاء وفيه بعد ولو قيل بالقرعة امكن انتهی اقول امتناع الاشاعة
فی المقام مبنی اما علی ظهور من الرواية وكلام الاصحاب عدم المزج كما اشرنا اليه واما علی اختياره عدم حصول الاشتراك من اختلاط الدراهم والدنانير
والثانی مخالف لما تطابق فی حصول الشركة بالمزج فلعل ظاهره هو الاول ثم لو كان مورد اختيار العلامة التثليث صورة المزج فلا بعد فی خروجها
عن المنصوص والتثليث علی طبق قواعد الشركة فی صورة عدم المزج وحصول الاشتباه مقتضی القاعدة هو القرعة لكون الجزء المعلوم بوضع
منها واحتمال الصلح الاجباری فی الجزء فی غاية البعد وكيف كان فلا بد فی دفع الاشكال عن كل مورد بهذه الوجوه او بغيرها فان اعتبار العلم التفصيلی
بالحكم الواقعی وحرمة مخالفته لا يقبل التخصيص باجماع او غيره لما عرفت من انه امر عقلی جزما بل لو اذا عرفت هذين الامرين فلنعد الی حكم مخالفة
العلم الاجمالی فنقول ان مورد العلم الاجمالی انما لا يمكن فيه المخالفة القطعية الا من حيث الالتزام واما يمكن المخالفة فيه من حيث العمل فمثال الاول
كالمرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به كما لكلی المردد امره بين الوجوب والحرمة مع عدم كون احدهما المعين تعبديا
يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة فی المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو عن الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث
الالتزام باباحة الفعل المخالف لوجوبه وحرمته فی نفس الامر ومثال الثانی كالمردد بين الوجوب والحرمة مع اعتبار قصد الامتثال فی الفعل
ان كان واجبا فان فعله لا بقصد الامتثال مخالفة عملية والتزام الاباحة مخالفة التزامية وكالواجب المردد بين امرين والحرام المردد بينهما فان
تركهما فی الاول وفعلهما فی الثانی مخالفة عملية والتزام عدم الوجوب والحرمة مخالفة التزامية فقطع مع الفعل فی الاول والترك فی الثانی او مع
المخالفتين مع العكس والحاصل ان كل فعل او تصور فلا يمكن المكلف من الجمع بين ايجاده وتركه فی زمان واحد فان كان التكليف المعلوم
اجمالا مرددا بين الوجوب والحرمة مع عدم اعتبار قصد الامتثال فی واحد منهما انحصر المخالفة القطعية فی مقام الالتزام وان لم يكن كذلك
تحصل فيه المخالفتين كل من الحيثيتين ثم يقع الكلام فی جواز المخالفة القطعية من حيث العمل وعدمه اما الاول فاختار بعض الحدثه فيه الجواز فی كل
من الشبهة الموضوعية والحكمية واما كان الاشتباه للموضوعية والحكمية سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كما فی
المثالين الاولين او بين حكمين لموضوعين كطهارة الثوب ونجاسة الحديث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول فان ذلك المائع

كان

كان في الواقع مما كان مقتضيا لرفع الحدث وبقاء العضو على طهارته او كان بولا مقتضيا لنجاسة العضو وبقاء الحدث فالالتزام بطهارة العضو
وبقاء الحدث مخالفة قطعية للواقع من حيث الالتزام فقط واستدل على الجواز في الشبهة الموضوعية اولا بان الاصل فيها يخرج مجراه من موضوع
التكليف فبقاء الاصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطئها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي الوجوب والحرمة
لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد فان موضوع الحكم بكونه متطهرا هو المكلف
مثلا بعد استعمال الطهور والاصل عدم كون المائع المستعمل طهورا وموضوع الحكم بالنجاسة هو الجسم الملاقي للبول مثلا والاصل
عدم كون المائع الملاقي بولا **اقول** احراز الموضوع المترتب عليه الحكم بالاصل مسلم لكن على فرض جريان الاصل والشك في كلا
المقامين شك في الحادث للعلم الاجمالي بانتقاض اليقين السابق في احد الاصلين فيصير ادلة الاصل بالنسبة الى المقام
كالمجمل فلا يبقى في البين اصل حتى يخرج مجراه عن موضوع الحكم وقد اوضحنا الكلام في ذلك في اواخر مسئلة الاستصحاب في حكم تعارض الاستصحابين
والحاصل ان العلم الاجمالي بكون المرأة المشخصة مورد احد الحلفين منعنا من اعمال الاصل في عدم الحلفين وكذا العلم الاجمالي بكون
المائع بولا او ماء منعنا عن اجراء اصالة عدم كونه بولا او ماء فلا يمكن لنا الحكم في الاول بالاباحة
المترتبة على الموضوع الخارج من موضوع الوجوب والحرمة ولا في الثاني بالطهارة والحدث المترتبين على الموضوع الخارج من الموضوع المستعمل
فيه الماء والبول وبعبارة اخرى نحن جازمون في الاول بارتفاع الاباحة بالمعنى الاخص الثابتة قبل صدور الحلف وفي الثاني بارتفاع احدى
الحالتين الثابتتين قبل استعمال المائع فلا يمكن الاستدلال بالاصول على جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية وثانيا بانا لا نعقل
جريان الاصل نقول لان ترك الحكم الواقعي المعلوم بالتفصيل ليس محرما الا من حيث كونه معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب
بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف الا انه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء لعدم العصيان واذا كان هذا
حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا ايضا عدم المخالفة في العمل فلا معصية ولا قبح كما عرفت من ثبوت ذلك
في العلم التفصيلي واما الواجب التعبدي الذي لا يترتب اثر على فعله لا لداعي الوجوب فقد عرفت ان المخالفة فيه مخالفة عملية ومحل الكلام هو
المخالفة الالتزامية فقط واستدل على الجواز في الشبهة الحكمية كما في الكلي المردد امره بين الوجوب والحرمة بان الاصول الجارية فيها وان لم يخرج
مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم كاصالة الاباحة مع العلم باحد الامرين من الوجوب والحرمة فان الاصول في هذه
منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا مخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية
والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام
بالاحكام الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل
عقلا او نقلا على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية
مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله تعالى هذا ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الاخذ
بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو
غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية **اقول** اصل الاباحة الذي يريد سلمه الله تعالى اجراءه مع العلم
الاجمالي باحد الحكمين المتنافيين لو ان كان مدركه العقل فلا ينبغي التأمل في عدم حكمه به مع العلم بارتفاعه وان كان الاستصحاب فكذلك
وان كان اخبار البراءة فمفادها السعة والاطلاق مع عدم العلم لا معه فلا اصل لهذا الاصل حتى يلاحظ ان اجراءه موجب للمخالفة العملية
للخطاب التفصيلي ام لا ثم ان مع الجزم بارتفاع الاباحة لو قيل بانها حكم الله تعالى فهو كذب على الله ولو قيل انها ليست بحكم الله ولكني
ادخلها في الشريعة فذلك تشريع وكل من الكذب والتشريع مما منع منه العقل والشرع ولو مع قطع النظر عن العمل مضافا الى ان الحكم باباحة
ما هو واجب او محرم داخل في تحليل ما حرم الله تعالى وهو ممنوع بالحجة الثابتة في الكتاب والسنة وكون المطلوب في الفروع بالذات هو العمل
قاض بجواز الحكم بغير ما انزل الله تعالى ثم حكم الاصل في مجاريه بانتفاء الحكم الواقعي قد عرفت ان وجه ضعفه عدم جريانه وعدم مدرك له مع
عدم ثبوت وجوب الالتزام لا ايجابه المخالفة العملية للخطاب التفصيلي بعد ثبوت وجوب الالتزام فتدبر **والحاصل** ان بعد ثبوت
وجوب الاذعان والتصديق بما جاء به النبوة ان تفصيلا فتفصيلا وان اجمالا فاجمالا لا دافع لهذه التدقيقات في الشبهة الموضوعية
فالقول بان المخالفة من حيث الالتزام مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه مما لعله يتبين في محله ثم انه سلمه الله
شنع على القائل بالجواز بوجه اخصر وهو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين فلا يلتزم احد لانه تكليف غير مبين وان كان باحدهما
المخير فهذا لا يمكن ان يثبت بهذا الخطاب المعين المردد بين الامر والنهي فلا بد له من خطاب آخر وهو مع انه لا دليل عليه غير معقول لان الغرض من

هذا الخطاب المفروض كونه توصليا حصول مضمونه اعني ايقاع الفعل او الترك تخييرا او هو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب
طلبا للحاصل وهو محال الا ان يقال ان المدعى للخطاب التخييري تمام المدعى ثبوته بان يقصد منه التعبد باحد الحكمين لا مجرد حصول
مضمون احد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه بعدم الدليل فافهم **اقول** مقتضى وجوب الاذعان بما علم انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
ان الملتزم به هو ثبوت احد الحكمين المفيد لرفع الاباحة لا الواحد المعين حتى يلزم التكليف من غير بيان ولا الواحد المخير حتى يدفع
بعدم الدليل مع استحالته لكونه طلبا للحاصل ثم ان التخيير الذي هو المناص في المقام للجهل بالحكم الواقعي المردد بين الوجوب والحرمة انما
هو حكم ظاهري اقتضته اخبار التخيير لو كان الاجمال ناشئا عن تعارض الخبرين واقتضاه العقل لو كان ناشئا من غيره وبعد ثبوت
وجوب التخيير في مرحلة الحكم الظاهري بالشرع والعقل الذي هو ايضا من ادلة الشرع يجب الاذعان به لكونه مما علم انه مما جاء به
النبي صلى الله عليه وآله فيجب في المقام اذعان بالتكليف المردد بلحاظ الواقع واذعان بالتخيير بلحاظ الظاهر وبه يندفع لزوم طلب الحاصل بان
الخطاب التخييري ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود منه صدور واحد من الفعل او الترك مع الالتزام بحكم كلي على وجه
المبالاة كما في افعال سائر الحيوانات بل يرتكب الفعل لانه احد فردي المخير فيه ظاهرا او يرتكب الترك كذلك والتعبد بذلك الحكم
الواقعي اجمالا بل التعبد بالتخيير في مرحلة الظاهر معلوم من الشارع وكان في قوله سلمه الله فافهم اشارة الى ذلك وبعينه ما في
بعض النسخ من تقرير دفع الالتزام بالواحد المخير بانه لا بد له من خطاب اخر والمفروض فيه عدم ثبوته مع ان ذلك الخطاب حيث فرض
كونه توصليا فالغرض منه وهو واحد من الفعل والترك حاصل بدونه فهو محال لانه طلب للحاصل الا ان يلتزم بان الخطاب التخييري المدعى
ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود منه صدور واحد من الفعل والترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة والتعبد
به معلوم اجمالا من الشارع فافهم انتهى عبارة بعض النسخ وكيف كان فتعلم ما ذكرنا من وجوب الاذعان بما علم انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولو اجمالا
وعدم جواز الرجوع الى الاصل المخالف للمعلوم اجمالا هو الوجه فيما يظهر من المعروف بين الاصحاب في مسئلة الاجماع المركب من ابطال
القول المنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم فيه كون الفصل طرحا لقول الامام
فان الظاهر من هذا الاطلاق هو المنع من مخالفة ما عند الامام عليه السلام التزاما وعملا وحمل اطلاق كلماتهم في عدم جواز طرح قول الامام في مسئلة الاجماع
المركب على طرحه من حيث خصوص العمل لانه المسلم المعروف من طرح قول الحجة مما لا شاهد عليه لا سيما بعد تصريحهم بعدم جواز القول بالفصل
فان الظاهر من القول هو الرأي والاعتقاد لا العمل والاستشهاد على ما يظهر من الشيخ ره من الحكم بالتخيير الواقعي وما يظهر من بعضهم على ما حكي
من عدة الشيخ ره من الرجوع الى الاصل فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فانه لا ريب في ان كلا القولين طرحا
للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث مما يمكن دفعه بان الظاهر من دليل الشيخ الذي نقلناه سابقا من المناهج وان كان
التخيير الواقعي لكن الظاهر مما نقله سلمه الله تعالى من عدته في مسئلة البراءة من ان ذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا هو التخيير الظاهري
كما هو كذلك في تعارض الخبرين وان سلمنا الظهور في ارادة التخيير الواقعي بملاحظة تفريعه على التخيير عدم جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول
واحد معللا بانه يلزم بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك فان التخيير المنتقض
بالاجماع على احد القولين هو التخيير الواقعي والا فلا منافاة بين التخيير الظاهري عند عدم الدليل على التعيين فنقول ان اختلاف
الامة على قولين قد يكون على وجه نعلم بالمبالاة على القولين بحيث نعلم ان الحكم الواقعي وقول الامام احدهما لانه عليه السلام احدهم وقد يكون
على وجه يحتمل القولين بينهم ولا نعلم بدخول الامام عليه السلام في احد الفريقين ولم يعلم ان حكم الشيخ ره بالتخيير انما هو في القسمين لاحتمال ارادته
خصوص القسم الثاني لبعد الاطلاع على القسم الاول ولا يترتب على الحكم بالتخيير الواقعي في هذا القسم الجزم بمخالفة الواقع وطرح قول
الامام اللهم الا ان يقال ان الجزم بكون احد القولين قول الامام عليه السلام حاصل في القسم الثاني ايضا على قاعدة الشيخ ره من حجية الاجماع بقاعدة
اللطف وعدم الردع كما يظهر ذلك من استدلاله السابق على التخيير بان الحق لو كان في واحد منه لبيّنه عليه السلام والا استتار لكن هذا الاستدلال
ضعيف بعدم تماميته تلك القاعدة في نفسها مضافا الى قلب القاعدة عليه بان الحق لو كان هو التخيير كان اللازم عليه عليه السلام بتلك القاعدة
ردع ارباب كل من القولين عن القول بالتعيين لكونه مخالفا للتخيير الواقعي الا ان يراد التخيير الظاهري الذي هو المناص عند الجهل كما فهمه صاحب
القوانين ره من كلامه وعليه لا يظهر من كلام الشيخ ره تجويز المخالفة من حيث الالتزام **فالحاصل** انه لم يظهر من الشيخ ره تجويزه المخالفة من
حيث الالتزام ولا سيما بعد ما حكي عنه القول بالرجوع الى الاصل بانه فيه طرحا لقول الامام عليه السلام كما انه لم يظهر من القائل بالرجوع الى الاصل القول
به فيما كان اختلاف الامة في الوجوب والحرمة مع العلم بان احدهما قول الامام عليه السلام فلا شهادة في القولين على حال الاختلاف في كلمات القوم على
خصوص المخالفة العملية سلمنا ظهور ما في تجويز المخالفة الالتزامية لكنا لسنا في مقام دعوى الاجماع من الكل على عدم الجواز حتى يضر بدعوانا

فالقسمة انهم صرح الاساتذة في فصولهم في مسئلة جواز القول بالفصل وعدمه ان لم يقم دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل
جاز لعدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر وان ادى الى القول بالفصل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم
الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد
كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيهما مع ان هذا التفصيل
باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا الى ان قال بعد ذكر بعض
موارد الاقرار وبالجملة نعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار والمنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين
بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا يحصى له انتهى ولعل غرضه سلمه الله من بعض المعاصرين المنافين للشبهة الحكمية الكائنة في الاجماع المركب
من حيث العمل بالاصلين المخالفين بالعمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات صاحب الفصول كما يظهر من التامل في عبارته وأورد
عليه بان القياس في غير محله لان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف لخروج مجراها عن موضوع التكليف كما عرفت وفي الاحكام
معارضة لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليست مخرجة لمجراها عن موضوعه حتى لا تنافيه بجعل الشارع الا ان هذا الفرق من الفرق غير مجدي
في ورود الاعتراض عليه بعد تسليم المعارضة مع ذلك الفارق اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي
ومعارضتها له في هذا القسم الذي لا يمكن المخالفة القطعية فيه الا من حيث الالتزام هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من
حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدلا الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا من اجراء الاصول
المتنافية في الواقع فتساوي الشبهة الحكمية مع الشبهة الموضوعية في جواز العمل بكلا الاصلين المتنافيين ولا يتم الفارق المذكور في عدم الجواز
في الشبهة الحكمية **اقول** ان لنا مقامين لا يتم التامل فيهما الاول انه اذا اتفق للامة قولان فصاعدا في موضوع واحد او في موضوعين فاما
ان يعلم بعدم خروج قول الامام عن القولين او الاقوال او لا يعلم ذلك ويسمى الاتفاق الكاشف عن قوله عما الناشي ذلك من قولين فصاعدا
بالاجماع المركب فالمعتبر فيه اختلاف الحكم ولو كان الموضوع متحدا ومن امثلته مع اتحاد الموضوع اختلافهم في سجدة العزيمة في الصلوة فقال
بعضهم بالوجوب وبعضهم بالحرمة واختلافهم في استحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته فالقول باستحباب السجدة في الاولى ووجوب الجهر في الثانية
خرق للاجماع المركب واما القول بالاستحباب او الكراهة فظاهر انه اذا انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او انعقد على اباحة شيء او وجوبه
بملاحظة ادلة رجحان الاحتياط فليس خرقا للاجماع نعم القول بالكراهة او الاستحباب الواقعي خرق له واحداث قول جديد والوجه فيه
ظاهر ومن ذلك الامثلة رد الواطي للامة بعد ما وجد فيها عيب بعد الوطي فقال بعضهم بعدم جواز الرد وبعضهم بجواز الرد مع الارش
فالقول بجواز الرد مجانا خرق للاجماع المركب ومما كان من مصاديق خرق الاجماع المركب من هذا القبيل هو مادة افتراقه عن القول بالفصل
لان المناط فيه هو التفصيل بين موارد الحكم وافراد موضوعه ومادة اجتماعهما كما في مسئلة وجوب الغسل بالوطي في الدبر وعدمه فان القول
بالوجوب بالنسبة الى دبر الرجل دون دبر المرأة خرق للاجماع المنعقد على الحكمين المطلقين مع عدم انعقاده على كل واحد وقول بالفصل
بين موارد الحكم وافراد موضوعه وان عممنا التفصيل بالنسبة الى الطهارة وقبول التذكية لو فرض ان كل من قال بقبوله التذكية قال بالطهارة
وكل من قال بالعدم قال بالنجاسة فهذا المثال من حيث انعقاد الاجماع على قبول التذكية والطهارة او عدم القبول والنجاسة مع عدم انعقاده
على كل واحد من مصاديق الاجماع المركب ومن حيث عدم الفصل بين الحكمين نفيا واثباتا بالنسبة الى ذلك الموضوع الواحد من مصاديق عدم
القول بالفصل وكذا الكلام في مثل قولنا ان كل من قال بنجاسة خرء الطاير الغير الماكول اللحم قال بوجوب الاجتناب عنه في الصلوة وكل من قال
بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها وعلى هذا يكون المنافي عدم القول بالفصل عدم الفصل سواء كان في حكمين بالنسبة
الى موضوعين او بالنسبة الى حكم واحد ويظهر منها الكلام فيما لو كان الحكم المترتب على موضوع ازيد من اثنين او كان الموضوع الملحوظ
بالنسبة الى حكم واحد ازيد من اثنين ومادة افتراق عدم القول بالفصل ما لو كان كل من الحكمين معقد اجماع بسيط كما في قولنا كل
من قال بوجوب غسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه قال بوجوب غسله من ارواثه او كل من قال بوجوب غسل البدن منهما فالقول
بوجوب الغسل بالنسبة الى احدهما دون الاخر قول بالفصل وليس خرقا لاجماع مركب لعدم نشو الاتفاق من قولين فصاعدا
واذا عرفت النسبة بينهما في الجملة وانه في مادة افتراق الاجماع المركب يكون القول الثالث خارقا لكل من القولين وفي مادة الاجتماع يكون
المخالفة القطعية للواقع القول الثالث مع كل من القولين في الجملة وان في مادة افتراق عدم القول بالفصل يكون في التفصيل مخالفة للاجماع
البسيط فنقول ان المحصل الكاشف عن قول الامام من القولين او الاقوال كشفا عن قوله الواقعي على كل مسلك بمقتضى مسلكه ويعلم بكونه
قوله الواقعي بين القولين او الاقوال او بموافقته لاحدهما كان القول الاخر خارقا للقول قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز

اليه والقول به لدخوله في الافتراء على الله تعالى او التشريع وان لم يحصل بذلك الكشف ولم يعلم بذلك الدخول فلا مانع من المخالفة والدوران
مدار الاصول كما هو الشان فيما لا يعلم فيه الحكم الواقعي فقوله قده في الفصول بجواز القول بالفصل وان تادى الى خرق الاجماع ولا يقدح العلم
الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع مما لا يظهر له وجه محقق ولا سيما بعد اختياره في الاجماع المركب عدم جواز الخرق وفاقا للاصحاب
بلا خلاف يعرف بينهم ولا كثر المخالفين سنده لا على ما يجري في المقام وجريان الدليل لا يمكن توجيهه بان مراده من ذلك الاختيار انما هو في ما
افتراق الاجماع المركب من عدم القول بالفصل فتدبر **المقام الثاني** ان المشهور لم يجوزوا التفصيل فيما علم موافقة قول الامام لاحد القولين
او الاقوال في الاحكام هل هو مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك في الشبهة الموضوعية او مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس فانه
ره بعد الحكم بجواز التفصيل فيما يشبه بالشبهة الموضوعية او مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس فيه نتر ره بعد الحكم بجواز التفصيل في
ما يشبه بالشبهة الموضوعية قال وهذا عند المحقق من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل
مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب لليقين الاجمالي ونقول لعله مما لا ينبغي الريب فيه ان ثبوت جواز
الفسخ بالارش او عدم جواز الفسخ راسا في مسئلة الامة الموطوءة من قبيل مسئلة الانائين للعلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين بالنسبة
الى مكلف واحد كالعلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين بالنسبة الى مكلف واحد كالعلم الاجمالي بثبوت وجوب الاجتناب عن احد الانائين
بالنسبة الى مكلف واحد وكذا الكلام فيما كان فيه جامع كمسئلة وجوب الغسل بالوطي في دبر المرئة والغلام او لم يكن كمسئلة جواز
بيع الغائب وجواز قتل المسلم بالذمي واما العلم الاجمالي بوجوب الغسل في مسئلة وجدان المني في الثوب المشترك فليس بالنسبة الى مكلف
واحد فظهر من ذلك ان الاستدلال على جواز الفصل فيما نحن فيه بملاحظة هذه النظائر التي ليست من سنخه بزعم كونه من سنخها مما البين في
محله وظهر ايضا وجه بطلان المقايسة مما هو ذلك لا ما زعمه سلمه الله من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف بالخروج
عن موضوع التكليف بالاصل وفي الاحكام معارضة لنفس الحكم المعلوم بالاجمال فان الاصل الحاكم على ادلة التكليف مما هو فيما اذا كان
العلم الاجمالي بين مكلفين كما في واجدي المني واما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية في مثل الشبهة المحصورة في المكلف به فلما عرفت من
جريان الاصل في الاول دون الثالث ومن ان المانع من الجريان هو العلم الاجمالي الموجب لصيرورته ادلة الاصل من قبيل المخصص بالمجمل
ثم عدم جواز الطرح من حيث الالتزام حتى يدفع بعدم دلالة العقل والنقل الا على حرمة المخالفة العملية مضافا الى ما عرفت من دلالة العقل و
النقل على حرمة المخالفة الالتزامية ايضا فتدبر جيدا ومما يوضح ما ذكرناه ما نقل سلمه الله تعالى منهم من ظهور اتفاقهم في مسئلة دوران الامر
بين الوجوب والحرمة على عدم الرجوع الى الاباحة لما عرفت من ان المخالفة من حيث الالتزام فقط لا يجري الا في هذا الدوران فاذا اتفقوا فيه على
عدم الرجوع الى الاباحة فقد اتفقوا على عدم جواز المخالفة من حيث الالتزام فتدبر جيدا فان الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة في المقام وان اختلفوا
في الاخذ بالحرمة او الرجوع الى التخيير والاختلاف فيما اختلف الامة على قولين في ان المرجع هو الاصل او التخيير مما يكشف عن ان محل الكلام في
المقامين مختلف بان يكون محل الكلام في اختلاف الامة فيما عدا دوران الامر بين الوجوب والحرمة وعلى هذا يتوجه القول بالرجوع الى الاصل
فيه لعدم العلم بالتكليف وان حصل الجزم بان احد القولين قول المعصوم ولا يرد عليه ما اورده الشيخ ره من كونه مستلزما لطرح قول الامام ع
لعدم حصول العلم بمخالفة الامام ع في الرجوع الى الاصل وكذا لا يرد على الشيخ ره ما اورده المحقق عليه من ان التخيير ايضا مستلزم للطرح ان كان
مراده التخيير الظاهري فلو اختلف الامة في وجوب شيء او استحبابه ولم يدل على احدهما دليل وفرضنا حصول العلم بان احدهما قول المعصوم ع فقد
الامر بعد عدم العلم بالتكليف بذلك الشيء بين الحكم بالتخيير قياسا على ما اذا اختلف الخبران في وجوب شيء واستحبابه وبين الرجوع الى الاصل و
مقتضى ما اخترناه في محله هو الرجوع الى الاصل في غير صورة تعارض الخبرين نعم اخترنا هناك ان الرجوع الى الاصل انما هو في صورة عدم العلم
بنفي الثالث فاذا فرضنا العلم بان احدهما قول المعصوم ع فالجزم بنفي الثالث حاصل فالمتعين هو التخيير لحكم العقل به وحاصل ما اخترناه تصويب الشيخ
مع العلم بنفي الثالث وتصويب الرجوع الى الاصل مع عدم ذلك العلم ومقتضى ما اختاره الشيخ ره في وجه الكشف في الاجماع من قاعدة اللطف وعدم
الردع حصول العلم له في جميع صور اختلاف الامة على قولين مع عدم دليل على واحد منهما ولكن ان صنف هذه الطريقة في الكشف عند اصحابنا
بين صورتي حصول العلم وعدمه وان كان مراده ره التخيير الواقعي كما اشرنا الى الشواهد عليه فما يرد المحقق ره وارد عليه لان قول الامام ع اذا كان الواحد
المعين من الوجوب او الاستحباب فالتخيير الواقعي بينهما مخالف جزما لما عند الامام ع وموجب لتخطئة كلا الفريقين وما اجاب عن ذلك الاتراز في
الفصول من ان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتى به كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين من المتكافئين
انما يصح لو حمل التخيير في كلام الشيخ ره على التخيير الظاهري واما على التخيير الواقعي فالمتعين على الفقيه هو الفتوى بالتخيير لا التخيير في الفتوى حتى لا ينافي
التعيين في الحكم المفتى به وفي صحة مقايسة التخيير فيما نحن فيه بالتخيير في العمل باحد الخبرين كلام يجيء في مسئلة البراءة وكيف كان وقد اشرنا سابقا الى

ان الراجع الى الاصل فى مورد اختلاف الامة على قولين ثم انه ظهر مما ذكرنا ان الرجوع فى البحث فى دوران الامرين الوجوب والحرمة مع العلم بكون احدهما الحكم
الواقعى للامام تم وهذا الاتفاق المحكى عن ظاهرهم على عدم الرجوع الى الاباحة من الشواهد على ان ذلك ... تقدم قوى من القولين فى
صورة الدوران بين الوجوب والحرمة تعيين الاخذ بالحرمة لان المخالفة العلمية المحرمة ... مع الالتزام بالحرمة بالمخالفة
العلمية المحرمة بخلافه على القول بالتخيير اذ ارتكب الفعل تارة وخالف الترك فى واقعة اخرى يحرز بالمخالفة العلمية فى احدى الواقعتين فان ارتكاب
ما هو مبغوض المولى كما انه قبيح عقلا اذا كان معلوما تفصيلا فكذا هو قبيح عقلا عند الجزم بارتكابه فى واقعتين الا مع الاذن فى الارتكاب
مع انتفاء العلم التفصيلى كما فى اخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين بناء على استفادة التخيير الاستمرارى منهما وكما فى تخيير المقلد بين الرجوع
الى كل من المجتهدين المخالفين فى الحكم تخييرا استمراريا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الاخر واما مع عدم الاذن فالاقدام على ما هو مبغوض
للشارع يستحق العقاب عقلا على ارتكاب ذلك المبغوض ولو لم يتعين عليه كونه المبغوض عند الارتكاب اما لو التزم باحد الاحتمالين
يقبح عقابه لو اتفق مخالفة ما التزم به للحكم الواقعى لان هذا الالتزام غاية الامكان فى الانقياد لذلك التكليف المجهول ويمكن استفادة الحكم
ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض **قوله** مقتضى تقريب الاستدلال وان كان الالتزام بحكم معين وان كان الوجوب بخصوص التحريم الا
انه ليس فيها ما يعين الالتزام بالوجوب وعلى القول بحرمة المخالفة الجزمية من حيث الالتزام ايضا ينبغى الاستدلال بان مع الالتزام بحكم معين
لا تلزم المخالفة القطعية لا من حيث الالتزام ولا من حيث العمل والمرجح للالتزام بالحرمة عدم القول بالتزام الوجوب وتقديم دفع المفسدة
على جلب المنفعة ان تم بخلافه على القول بالتخيير الواقعى فان حرمة المخالفة الالتزامية قبل وقوع الواقعة ومخالفة عليه بعد الوقوع فى واقعتين لكن
على القول بعدم حرمة المخالفة الالتزامية يمكن الحكم بالتخيير البدوى الواقعى ايضا لعدم لزوم مخالفة عليه ح وكيف كان فلعل مقتضى التحقيق
ان يقال فى صورة الدوران بين الوجوب والحرمة مع العلم بانتفاء الحكم الثالث ان العقل ان حكم بترجيح جانب الحرمة حكم به حكما ظاهريا وان لم
يحكم به ولو بملاحظة حكم الشارع بالتخيير فى الاخبار المتعارضة بان يستفيد من ذلك ان الرجحان المحتمل ملغى فى نظر الشارع فلا مناص من التخيير
ثم الحاكم به اما دليل لفظى نحو اطلاق يفيد التخيير الاستمرارى كالتخيير المستفاد من اخبار العلاج او العقل بملاحظة عدم امكان الجمع ولا
الطرح ولا التعيين او دليل شرعى لا اطلاق له وعلى الاول لا حكم للعقل بقبح ارتكاب المبغوض فى واقعتين لترخيص الشارع بدليل الاطلاق
فى ارتكابه لا بمعنى ان الشارع مع الحكم ببقاء المبغوضية مع الاشتباه حاكم بالترخيص حتى يلزم التناقض بل بمعنى استفادة العقل من الترخيص
اختصاص المبغوضية بصورة العلم التفصيلى فيدخل ما نحن فيه فيما اعتبر العلم فى الموضوع وعلى الثانى ليس للعقل ما يستفيد منه ذلك بل
بعد حكمه بالتخيير للجهل بالحكم اذا اختار احد الحكمين يحكم بتعيين ذلك المختار لئلا يلزم علمه بارتكاب المبغوض ولولا ذلك لما امكن الحكم بالتخيير فى الواقعة
الثانية ايضا لوجود مناط حكمه بالتخيير وعلى الثالث يحكم الاستصحاب ببقاء التخيير ويكفى به رخصة فى ارتكاب المبغوض المعلوم بالاجمال كما عرفت
فى صورة اطلاق دليل التخيير والوجه فى دفع الحكم العقلى مع وجود الاطلاق وجريان الاستصحاب ان حكمه بترتب العقاب على المبغوض المعلوم
بالاجمال حكم معلق على عدم وصول الرخصة كما فى حكمه بالبراءة المعلق على عدم وصول دليل التكليف ولو كان حكما منجزا لارتفع اليد عن الاطلاق
والاستصحاب بحكمه بقبح المخالفة العلمية فى المقام فتدبر جيدا والمحصل ان بعد العلم الاجمالى بوجوب شئ او حرمته اصل التكليف بالفعل او الترك
وبعد ورود الاطلاق فى التخيير يثبت تكليف آخر من الامر باختيار احد الامرين والعمل الفرعى مترتب على ذلك الاختيار فهنا تكليفان معلومان احدهما
فرعى والاخر اصولى وما قلنا سابقا ان فى الحكم بالاباحة مخالفة التزامية انما هو فى التكليف الاول فلا يجوز الحكم بالاباحة ما علم بعدم
اباحته واقعا وان كان الحكم بالاباحة حكما ظاهريا لعدم انفكاك الحكم الواقعى بعد العلم به عن الحكم الظاهرى فلا يجوز تلك المخالفة قبل
الوصول الى مقام العمل وبعد الوصول اليه فان التزم احد الامرين من الفعل او الترك مستمرا لا يلزم منه الجزم بالمخالفة العملية والجهل عذر
لو اتفق مخالفة ما التزم للحكم الواقعى وان اختار الفعل فى واقعة والترك فى واقعة اخرى حصل له الجزم بمخالفة التكليف الفرعى فى مقام العمل
لكن بعد ملاحظة اخبار التخيير المثبت للتكليف الاخر مستمرا يرتفع الاثر عن التكليف الفرعى المردد فلا يترتب عقاب على شئ من الفعل و
الترك فى الواقعتين بل فى كل منهما امتثال للامر بالاختيار فيتصور بل يستفاد من تلك الاخبار بعد استفادة عدم العقاب على شئ من الفعل
والترك فى الواقعتين عدم العقاب على مخالفة الواقع لو التزم مستمرا باحد الحكمين بالاولوية كما لا يخفى ثم ان هذا كله انما كان من حيث التكلم فى
المقام الاول وهو المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به ويلتزم بعدمه فى مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك على
مسلكه سلمه الله **قوله واما المقام الثانى** وهو المخالفة العلمية فان كانت المخالفة لخطاب تفصيلى كما اذا كان الاجمال الطارى من جهة متعلق الحكم
فالظاهر عدم جوازها من حيث القاعدة وان كان فى بعض المقامات اجماعا بل ضروريا كما فى الظهر والجمعة والقصر والاتمام سواء كانت الشبهة
حكمية او موضوعية كما فى ارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس و الخمر وكما فى ترك اكرام الشخصين المشتبهين

المخالفة لقول المولى اكرم زيدًا عند اشتباهه بينهما وذلك لان المقتضى لوجوب الاطاعة وهو الطلب المعلوم تفصيلًا موجود والمانع مفقود لان المتصور منه هو الجهل التفصيلى بالواجب او الحرام ومع التمكن من الامتثال اليقينى لا يكون الجهل مانعًا لا عقلًا ولا شرعًا ولا بناء العقلاء كما سيجئ فى محله ظاهرة فى الشبهة الخالية عن العلم **والحاصل** ان العقلاء لا يفرقون فى مقام الحكم بقبح المخالفة القطعية وحرمتها بين كون الخطاب الصادر من يجب اطاعته معلومًا بالتفصيل من حيث الحكم والمتعلق معًا وبين كون الخطاب معلومًا من حيث الحكم فقط وان كان المتعلق مرددًا بين امرين مثلًا فان قلت قد قلت فى مقام تجويز المخالفة الالتزامية فى الشبهة الموضوعية ان اجراء الاصل فيها يخرج مجراه من موضوع التكليف فاذا اجرينا اصالة الطهارة فى كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس فى ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس قلنا اما على مسلكنا فلا يجرى الاصل مع العلم الاجمالى بنجاسة احدهما للخلو عن دليل يقتضيه فلا وقع لهذا الاعتراض واما على مسلكه سلمه الله تعالى فيجاب عنه بجوابين الاول ان اصالة الطهارة فى كل منهما بالخصوص انما توجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينًا فلا بد اما من اجتنابهما تحصيلًا للموافقة القطعية واما من اجتناب احدهما فرارًا من المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور فى محله **قوله** ان كان المراد ان جريان الاصل فى كل منهما انما هو اذا لوحظ من حيث نفسه مع قطع النظر عن الآخر واما مع ملاحظة الآخر فلا يجرى لما ذلك حق لا محيص عنه لكنه مناقض للحكم بجريان الاصل فى كليهما وخروج مجريه عن الموضوع وان كان المراد الاذعان بجريان الاصل ولو مع ملاحظة الآخر فليس فى الخارج الا اناءان محكوم بطهارة كل منهما وجواز ارتكابه من حيث نفسه بحكم الشرع فليس فى البين اناء ثالث خارجى ولو كان فانما يجرى الاصل فيه وارتكاب الاناء النجس حتى يلزم المخالفة العملية مع العلم بنجاسة اناء مخصوص من الانائين لا يمكن الحكم بطهارتهما معًا الا اذا كان طرفا الشبهة مكلفين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك وهو خارج عما نحن فيه والا لكان الحكم فيما نحن فيه جواز ارتكابهما ولا يقول سلمه الله به اصلًا فان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس **قوله** ذلك تصريح بان الاصل فى الشبهة الموضوعية ايضًا معارض لنفس الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال وليس مخرجًا لمجراه عن موضوعه كما كان الامر كذلك فى الشبهة الحكمية فيبطل به الفرق الذى تقدم منه سلمه الله بين الشبهتين ولعله لذلك امر بالتامل واما على مسلكنا فقد عرفت انه ليس فى البين اصل فى شىء من الشبهتين ومقام منافاة الاصل مع الحكم متاخر عن مقام وجوبه وجريانه وتعبيره سلمه الله فى المقام بالمخالفة والمعارضة والمنافاة مبنى على المسامحة لان الاصل لا يخالف ولا يعارض ولا ينافى دليلًا كما هو واضح وان كانت المخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايع او بحرمة هذه المرأة فى الشبهة الموضوعية او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان او بوجوب الصلوة عند ذكر النبى صلى الله عليه وآله ففى المخالفة القطعية حينئذ وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهى عنه فى خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها الثانى عدم الجواز مطلقا لعدم اختصاص الاطاعة والمعصية بموافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها لا لغة ولا عرفًا ولا شرعًا ولا عقلًا بل كما يصدق الاطاعة على موافقة الخطاب المعلوم بالاجمال ومخالفته عرفًا ولغة من الشواهد عليه ان جل الاصحاب تمسكوا بقاعدة الاشتغال التى مرجعها منجزية العلم الاجمالى بوجود واجبات ومحرمات فى الشريعة لا بد من امتثالها وكلها من باب الخطاب المردد بين خطابين فلولا تنجز التكليف مع ذلك العلم الاجمالى لم يجب الفحص عن معرفتها وكان المتدينون بالشريعة فى اول دخولهم فيها قبل حصول العلم التفصيلى لهم غير معاقبين ولا اثم بترك احكام تلك الشريعة ويظهر من ذلك امكان دعوى الاجماع بل الضرورة على كفاية العلم الاجمالى فى تنجز التكليف فلذا يرجع مضافًا الى استقلال العقل بالحكم بقبح المخالفة مع ذلك العلم بالتكليف المردد بين امرين واستحقاق الذم والعقاب عليها ومن ذلك يظهر الحكم فيما لو علم اجمالًا بوجوب شىء وحرمة آخر فلو ترك الاول وفعل الآخر عد عاصيًا ومستحقًا للعقاب عرفًا وعقلًا **والحاصل** انه بعد العلم بالتكليف ولو اجمالًا لا يعذر المكلف فى المخالفة لا عند العقل ولا عند العقلاء ويحصل الفرق عندهما فى المخالفة جهلًا الثالث الفرق بين الشبهة فى الموضوع والشبهة فى الحكم فيجوز فى الاول دون الثانى لان المخالفة القطعية فى الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الاجماع المركب وقد نقلنا جملة من تلك الموارد من فصول الاستاد وقلنا منه ان هذه الشبهات الموضوعية التى تتحقق فيها المخالفة القطعية انما هى فيما كان من قبيل واجدى المنى فى الثوب المشترك لا فيما كان من قبيل الشبهة المحصورة ومحل البحث فى المقام فيما كان من الشبهة الموضوعية انما هو فيما اذا كان الاشتباه فى المكلف به لا فى المكلف فلا وجه لهذا التفصيل ان كان وجه المغايرة وان كان وجه ما زعمه سلمه الله تعالى شانه

المراد بالسيرة فانه

من ان الاصل في الموضوعات مخرج لمجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم
اجمالا فقد عرفت على مسلكنا انه لا يجري الاصل مع ذلك العلم الاجمالي لا في الشبهة الحكمية ولا الموضوعية فلا يجدي الفرق بينهما بذلك و
عرفت على مسلكه سلمه الله تعالى ان مرجع الاخراج الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة منافيا
لنفس التكليف الواقعي الا ان ذلك الدليل الواقعي حاكم على الاصل على اصطلاحه وموجب للتخصيص على اصطلاح الاستاد دام ظله فانهم قد عرفت مقتضى
التحقيق هو ذلك المقال له على فرض تسليم جريان الاصل لا ما تقدم منه من الاخراج الموضوعي **الرابع** الفرق بين كون حكم الشبهة في موضوع
واحد لما في الموضوع كوجوب احد المشتبهين من بين الخمسة كوجوب الصبح وحرمة الاخرى فيجوز في الثاني دون الاول والوجه في ذلك ان الخطابات في الواجبات
الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفا كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فانه بمنزلة افعلها جميعا فلا
فرق في العصيان بين ترك واحد منها معينا او واحد غير معين عنده ويضعفه ان الخطابات في الواجبات والمحرمات في حكم خطاب واحد بالنهي
عن المخالفة في الكل ولا داعي الى تسليم المنزلة الاولى ومنع تلك المنزلة مضافا الى ما عرفت من عدم الفرق بين المقامين بحكم الشرع والعقل
فالاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول لو لم يسلم حكم العقل بعدم المعذورية وانحصر في حرمة المخالفة على القدر المتيقن منها وهو
المخالفة للخطابات التفصيلية والوجهان الباقيان متساويان في الضعف ولم يظهر لي وجه قوة الثالث على الرابع فتدبر هذا كله في اشتباه
الحكم من حيث الفعل المكلف به واما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم اذا كان ثابتا للموضوع واقعا مرددا بين شخصين
كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني فقد يقال ان مجرد تردد التكليف بين الشخصين لا يوجب على احدهما شيئا اذ العبرة
في الاطاعة والمعصية بتعلق التكليف بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد من الشارع انه يجب الغسل على
كل جنب فان كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب اليه فيقبح عقاب احد الشخصين لو كان جنبا في الواقع من الشخصين بمجرد هذا الخطاب الذي يشك في
توجهه اليه للشك في كونه جنبا **والحاصل** ان الخطاب لو كان على هذا الوجه ان كنتم عالمين اجمالا بجنابة احدكم وجنابة غيركم فاطهروا
كان كل من واجدي المني مشمولا للخطاب لكن الخطاب على هذا الوجه ان كنتم جنبا فاطهروا فتوجه الخطاب منجزا مشروط بكونه جنبا وتحقق الشرط
مشكوك فيه بل هو مقتضى ما جعله الشارع مرجعا في هذا الشك كون كل منهما غير جنب ولا منافاة بين ذلك وبين العلم الاجمالي بجنابة واحد معين
منهما في الواقع اذا لم يلحق باليقين السابق بعدم الجنابة في كل منهما يقين الجنابة والكل مامورون باستصحاب حالته السابقة الكافية لنفسه
ما لم يلحق بيقين بالجنابة والاصل المخرج لمجاريه عن موضوع التكليف هو ما كان من ذلك القبيل لا ما علم بتوجه احد التكليفين اليه فكل منهما غير
جنب شرعا فلا يتوجه الامر بالتطهر الى كل واحد منهما وكذا الكلام لو كان الخطاب في غير صورة الشرط كما لو قال يجب الغسل على كل جنب فانها
وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية الا ان ثبوت الحكم المتعلق بموضوع واقعي فرع ثبوته في الواقع ولا يتمكن واحد منهما من ان يقول
بان يقول انا جنب فانما العقد ان الطريق الى الواقع بالنسبة الى كل منهما بل مقتضى الطريق الجعلي ان يقول لست بجنب فكيف يجب عليه الغسل
بقوله يجب الغسل على كل جنب فالتكليف الواقعي لا ينجز الا بعد العلم بتحقق الموضوع ولو كان العلم شرعيا نعم لو اتفق لاحدهما كالمقتدي
بالاخر والثالث كما لو اقتدى الخارج منهما بهما في صلوة واحدة مثلا علم بتوجه خطاب اليه ودخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم
الكلام فيه بجميع اقسامه ولا باس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف من ان المخالفة
القطعية قد يكون بالنسبة الى خطاب معلوم بالتفصيل وقد يكون بالنسبة الى خطاب مردد بين خطابين فيها حمل احدهما الاخر وادخاله في
المسجد بين للطواف او لغيره بناء على تحريم ادخال الجنب فيهما او ادخال النجاسة الغير المتعدية كما لو فرضنا عدم غسل واحد منهما الحامل له
فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة هي تلك الحركة الارادية المحصلة للدخول والادخال اي الحد بين المفهومين المتغايرين
ذهنا دخل في المخالفة القطعية للخطاب المعلوم تفصيلا للنهي عن تلك الحركة وان تردد بين كونه من جهة الدخول او الادخال وان قلنا
انهما متغايران في الخارج كما في الذهن فان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال
الغير كان امتثالا عن المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس لكونه منهيا عن ادخال الجنب في المسجد نظير النهي
عن شرب الخمر مثلا وكما كان ارتكاب طرفي الشبهة فيه مرتكبا للمخالفة هذا النهي المعلوم بالتفصيل فكذا فيما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه
هو ارتكاب طرفي الشبهة دفعة وان جعلنا كلا من الدخول والادخال عنوانا مستقلا دخل في المخالفة القطعية للخطاب المعلوم بالاجمال
لعلمه حال هذا الغرض بانه متحقق اما من الدخول او الادخال ويجري فيه الوجوه المتقدمة **والحاصل** ان دخول الحامل فعل ودخول المحمول
انفعال له فان قلنا ان الفعل والانفعال امر واحد حقيقة ومتعدد بالاعتبار فيكون فعلا بلحاظ نسبته الى الفاعل وانفعالا بلحاظ نسبته
الى المنفعل والواقع مع قطع النظر عن النسبة فهو امر واحد كما يراه بعض كانت المخالفة في المفروض بالنسبة الى الخطاب التفصيلي

ان قلنا

وان قلنا انهما امران خارجيان احدهما علة والآخر معلول وان وجدا في زمان واحد كما في حركة اليد والمفتاح كما هو التحقيق فان ارجعناهما الى عنوان واحد كانت المخالفة ايضا للخطاب التفصيلي وان ابقيناهما على حالهما من كون كل منهما عنوانا مستقلا كانت المخالفة بالنسبة الى الخطاب المعلوم بالاجمال وكذا يكون المخالفة بالنسبة الى الخطاب الاجمالي بالنسبة الى المجهول ايضا لو فرض استيجاره الحامل لحمله للطواف مثلا وان قطعنا النظر عن حرمة الدخول والادخال على الحامل او فرضنا عدمها كما لو فرضنا استيجار المجهول صبيا يعلم اجمالا بجنابة احدهما من جهة خروج المني حيث ان المجهول يعلم اجمالا بتعلق احد المحرمين منه اما دخول المسجد لو كان هو الجنب في نفس الامر او استيجار جنب للدخول في المسجد لو كان الحامل هو الجنب في الواقع الا ان يقال ان الاستيجار تابع في الجواز والحرمة لحكم الاجير فاذا لم يكن في تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له الدخول في المسجد صح استيجاره للدخول عنه ومنها اقتداء الغير بهما في صلوة واحدة كما فرضناه سابقا او اقتدائه بهما في صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة فلا يجوز الاقتداء على هذا الاقتداء بهما مطلقا بالنسبة الى قوله لا تصل خلف الجنب الواقعي المنجر الى المخالفة في صلوة بعد علمه بجنابة احد الامامين وكان الاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين والاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الامام في حكم نفسه صح الاقتداء بهما في صلوة واحدة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء وحيث قد عرفنا سابقا ان الحدث وان كان مانعا واقعيا بالنسبة الى نفس المصلي اماما كان او ماموما الا ان حدث الامام مكشوف للواقع من صحة صلوة المأموم عليه بالنسبة الى جواز الاقتداء بيان ان الماموم بعد الفراغ عن الصلوة لو اطلع على كفر الامام او حدثه لم يعد الصلوة وقلنا سابقا انه لم يظهر خلاف بينهم في جواز ائتمام الخارج منهما بهما في فرضين نقلا من جواهر الاستاد ره ان الاقوى من القولين هو القول الثاني وفي النسخة الموجودة عندي من الرسالة التي **قال** سلمه الله والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لا علمي ولو صح … فقد عرفت وجهه … ثم قال نعم لا اشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الفعل للاجير لا للطهارة الواقعية انتهى موضع الحاجة منها

اقول قد اتضح عدم المنافاة بين هذه المقالة وبين ما قاله ره في الجواهر بعد مقالات ويتضح ايضا بما ذكرنا وجوب خروجهما من المسجد ان قلنا بوجوب اخراج الجنب على سائر المكلفين من التعظيم وكذا قراءتهما العزائم فانا قد علمنا انه … على فرض ثبوت وجوب الاخراج فمقتضى القاعدة ما قاله ره … ثم وكيف كان فبعد ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث كون الحدث مانعا ظاهريا للشخص المتصف به واما الكلام في الحكم الثابت للشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المشكل المردد بين الذكر والانثى فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من حيث الذكورية والانوثية واخرى في حكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة في معاملة الغير معها اما معاملتها مع غيرها اذا كان مثلها فيمكن ان يكون المرجع فيها حكم الاشتباه المتعلق بالتكليف كما في المماثلة الواقعية بان يكونا ذكرين في الواقع او انثيين فلا يجب على احدهما غض البصر عن الآخر فكل منهما وان كانت عالمة اجمالا بوجوب الغض عن اما عن الرجل او عن الانثى الا ان الاخرى غير متيقنة الرجولية والانوثية فشك في تكليفها بالاجتناب عنها لاحتمال المساواة ووجوب الغض عن شخص مخصوص متفرع على المخالفة المجهولة في المقام ويمكن ان يكون المرجع حكم الاشتباه المتعلق بالمكلف به لان احتمال المساواة لو كان موجبا للرجوع الى البرائة لجرى الكلام في متيقن الرجولية والانوثية ايضا ومقتضى ذلك عدم تعلق الامر بالغض لها بالنسبة الى احد مع العلم بان الامر فيها اما من باب الظهر والجمعة للعلم الاجمالي المامور بالغض مع الاشتباه في المتعلق واما من باب … الاجمال الامر … بالغض عن الاناث وبالعكس وهي لعدم كونها طبيعة ثالثة داخلة في واحد من الخطابين وقد عرفنا ان مقتضى التحقيق حرمة المخالفة القطعية في الشبهة الموضوعية فان قلنا بحرمة المخالفة القطعية فقط علينا … لا يجب عليها ترك الغض عن الكل وان قلنا بوجوب الموافقة القطعية ايضا يجب عليها الغض من الفرق الثلثة من باب المقدمة وكذا الكلام في لمسها غيرها بغير شهوة **والحاصل** انه بعد ذلك العلم الاجمالي بتوجه الامر الى الشبهة المحصورة التي اطرافها متيقن الرجولية ومتيقن الانوثية ومشكوك الحال داخلا من تفصيل بين المخالفة الاجمالية التفصيلية وبين المخالفة لخطاب مردد بين خطابين … الجواز في الاول والجواز في الثاني فلا بد … في الاول لانها عالمة تفصيلا بوجوب الغض عن احدى الثلثة بعين نوع التكليف وهو الوجوب … كما في الظهر والجمعة ومع العلم التفصيلي بالحكم لا عبرة باجمال متعلقه كما تقدم في الدخول والادخال في المسجد لو احتمل ذلك ان قلنا بجعلهما حركة واحدة والظاهر … التفصيل وان قلنا بكون الدخول والادخال عنوانين مستقلين كان الشك ايضا في المتعلق مع الجزم بنوع التكليف الذي هو الحرمة فما تقدم من الدخول على هذا الفرض في المخالفة الخطاب المعلوم بالاجمال محل تامل واضح والفرق بين … العلم الاجمالي بوجوب … او بوجوب الصلوة عند ذكر النسخ

والاوضح لان الشك فيما نحن فيه فى ان المذكور هو مخاطب بقول الشارع غض بصرك قوله عن الرجال او عن النساء والشك فيه فى ان اصل الخطاب كان قوله ادخل او قوله
صل فاذا كان للعباد فى التردد الواقع فى الحكم وفى المتعلق ما اشير اليه فلعل الصواب هذا التردد فى النهى عن الدخول والادخال مرادا به الخطاب المعلوم
بالاجمال لا من افراد الخطاب المعلوم بالتفصيل مع التردد فى متعلقه لتردد الخطاب بين ان يكون قول الشارع لا تدخل فى المسجد على صيغة المجرد او
لا تدخل غيرك فى المسجد على صيغة المزيد نعم لو ارجعنا النهيين الى نهى واحد هو النهى عن القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من
قوله لا تدخل على صيغة المزيد معلوما بالتفصيل واما الشك ان المذكور بعد قوله نفسك او غيرك ولعل هذا هو السر فيما حققه سلمه الله فى
الدخول والادخال وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ان الامر بالعكس مثال المعلوم بالتفصيل انما الشك فى المذكور بعد فلا حاجة فى عدم مخالفته من مخالفة
المخالفة المعلوم تفصيلا الى تسليم التردد بين الخطابين وارجاعهما الى خطاب واحد هو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله فى الذكورية و
الانوثية عدا من يحرم نكاحه حتى يقال عليه ان الحاجة الى ارجاع الخطابين الى خطاب واحد انما هى فى حرمة المخالفة القطعية لا فى وجوب الموافقة القطعية
لا فى وجوب الموافقة القطعية بل يحتمل ان حرمة المخالفة مترتبة على مخالفة الخطاب المعلوم بالتفصيل فقط فلا بد فيها من الارجاع حتى يتحقق موضوع حرمة
بخلاف فى الموافقة القطعية لحصولها ولو مع عدم الارجاع بان يعمل على طبق الخطابين المحتملين ومحل البحث فى المقام هو مطلق الخنثى مع عدمها فى مثل النظر
فيجتنب عن النظر الى الرجال والنساء والخناثى فى بقاء تحصيل الموافقة القطعية من دون حاجة الى الارجاع مضافا الى انه لا داعى الى الارجاع على فرض تسليم
التردد بين الخطابين حتى يتنجز التكليف بل يبقى التردد على حاله ويحكم بعدم تكليف الخنثى بالغض لا بالنسبة الى الرجال ولا الى النساء وبعد ما عرفت ان الامر من
معلوم التوجه اليها تفصيلا وانما الشك فى المذكور بعد لا حاجة الى ذلك التكلف وان كان ما اورد عليه فى غاية الضعف لعدم وجوب الموافقة القطعية فلا ترى
منافيا انه مترتب على حرمة المخالفة القطعية فان وضع الحاجة الى الارجاع فى الثانى وفصلية الاول ايضا بمعنى انه اذا توقف تنجز التكليف بحرمة المخالفة على
الارجاع توقف تنجز التكليف بحرمة المخالفة على الارجاع توقف تنجز التكليف بوجوب الموافقة عليه لما عرفت من ان التكليف [illegible] وجوب الموافقة انما هو
بعد الفراغ عن اثبات حرمة المخالفة وليس محل البحث نفس الموافقة حتى يقال بحصولها مع عدم الارجاع ايضا بل محل البحث هو وجوب الموافقة المترتب على حرمة المخا
لفة فالتفصيل بين المقامين مما لا وجه له ولعله الى ذلك يشير امره سلمه الله بالفهم عقيب قوله رجوع الخطابين الى خطاب واحد فى حرمة المخالفة القطعية لا
وجوب الموافقة القطعية فانه لا فرق فى بطلان التفصيل بين الارجاع والرجوع فتدبر فى المقام حتى يحصل الكلام ان مقتضى القاعدة احتراز الخنثى
عن غيرها فى مقام النظر واللمس بغير شهوة ونحوها القاعدة وجوب مقدمة الواجب بعد العلم بتنجز التكليف بوجوب الاحتراز عنها الا ان يقال ان مقتضى
القاعدة وان كان ذلك لكن فى الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه اشد من العسر الحاصل للاجتناب عن
الغير المحصور اذ قد يتفق عدم وقوع الشبهة الغير المحصورة فى محل الحاجة بخلاف النظر الى غير المحارم فلا يجب الاحتياط فيه بطريق اولى [illegible]
فى النظر الى الغير من حيث القاعدة حكم لباسها بالنسبة الى المختصات بالرجال كالمنطقة والخاتم فانا نعلم اجمالا بحرمة احدهما عليها فيجتنب عنهما الا ان لا
منافاة مستلزم للحرج للتمكن من لبس المشترك بينهما كالعباء مثلا فالبس فى مثله بطيلسان دالة على القاعدة واما حكم ستارها فى الصلوة فيجتنب
الحرير ويستر جميع بدنها واما فى غير الصلوة فلا يجب شىء من الامرين اما الثانى فلان حرمة لبس الحرير ثابتة للرجال وهى شاكة فى كونها رجلا فيشك
التكليف وكذا وجوب ستر البدن ثابت للنساء وهى شاكة فى كونها امرأة فيشك واما الاول فلان التكليف بالصلوة محقق ومقتضى الاشتغال الاجتناب
عن الحرير لاحتمال كونها رجلا وستر جميع بدنها الا ما استثنى للنساء لاحتمال كونها امرأة ولا منافاة بين عدم تكليفها بشىء فى غيرها وتكليفها بذلك فى
فى مقام الخروج كما لا يخفى كما فى المرأة الحقيقية من حيث عدم وجوب الستر عليها فى غير حال الصلوة مع الامن من الناظر المحترم ووجوب الستر عليها فى حال الصلوة
ولو مع الامن وكذا لا منافاة بين قولنا باصل البراءة فى الشك فى الشبهة الجزئية بالنسبة الى الحكم الكلى الالهى وبين قولنا باصل الاشتغال
بعد الفراغ عن اثبات شرطية شىء لبعض المكلفين والشك فى مصداقه اى انه من مصاديق ذلك البعض حتى يتعلق به الامر بغسله فانه بعد الامر المنجز
لم يحكم بالاشتغال وجوب تحصيل القطع بالامتثال بالامر وحصول الشرط كما انه لو شك فى جلد فى كونه من ماكول اللحم فلا يجوز الصلوة فيه
لذلك القاعدة والفرق ان طرفى الشك فيما نحن فيه احتمالان فى مكلف واحد وفى مثال الجلد احتمالان فيه وذلك ليس بفارق بين المقامين
فى جريان البراءة فى احدهما والاشتغال فى الاخر بل الظاهر انه لا فصل بين المقامين واما حكم الجهر والاخفات فيحكى صاحب القوانين عن ذكرى الشهيد
انها تتخير فى الجهر والاخفات وان جهرت فى مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يسمعها من يحرم سماعه ثم اعترض عليه بانه خالف فى ذلك طريقته
من الاخذ بقاعدة الاشتغال فى سائر احكام الخنثى وقال فى الفصول بعد اختيار وجوب الاحتياط عليها فى الاحكام المختصة بالرجال
والنساء ويستثنى من ذلك الحكم كل حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاخفات فى مواضعهما فلا يجب عليها الاحتياط فى ذلك بل
تتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما بالبراءة والحكم فيقطع بالبراءة لعدم الاحتياط فى ذلك بل يتعين عند عدم سماع الاجانب بينهما بالجهر به مالحكم

منقطع بالبراءة بدون الاحتياط وقال هذا هو السرّ في الزام الشهيد له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة السّتر ولبس الحرير مضافا الى
التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر دام ظله هذا و التحقيق انا ان قلنا بكون الاخفات في النساء
والصبي رخصة للمرأة جهر الخنثى فيهما لاحتمالها كونها رجلا لتحصيل القطع بالبراءة بالجهر اذا لم يكن هناك اجنبي وان كان ولم نقل بكون
صوت المرأة عورة عنده لك وان قلنا بكونه عورة مطلقا دار الامر بين محذورين وجوب الجهر لاحتمال كونه رجلا ووجوب الاخفات لاحتمال كونها امرأة يسمع
صوتها الاجانب فكذلك الكلام لو قلنا بكون الاخفات في المرأة عزيمة والصبي عزيمة على المرأة فيدور الامر ايضا بين محذورين ومقتضى العقل
تحصيل الموافقة القطعية بالامتثال بالتكرار الا ان يقوم اجماع على عدمه كما هو الظاهر فالحكم هو التخيير الا اذا تعين عليها الاخفات لسماع الاجانب
فيتعين عليها الاخفات لداع خارجي كما هو الشأن في سائر الامور التخييرية **والحاصل** ان لا جهر على المرأة اجماعا او نصا فان كان
المنفي وجوب الجهر كما هو الظاهر من النص وعبارة معقد الاجماع المنقول كان الاخفات رخصة وان كان المنفي نفس الجهر كانت عزيمة اذا عرفت ذلك
فيمكن ان يكون حكم الشهيد رحمه الله بالتخيير في مثل ما حكمنا به فيه فلم يخالف طريقته ولا دفع الحاجة في دفع المخالفة الى الحكم بالتخيير من جهة ما ورد
من معذورية الجاهل في الجهر والاخفات مضافا الى ان ما دل على المعذورية انما دل على معذوريته بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع واين
هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل لو جهر او اخفت مترددا بطلت صلوته اذ يجب عليه الرجوع الى العلم ان كان من اهله والعالم
سلمنا دلالة النص على تخيير الجاهل لكن الظاهر من الجهالة في الاخبار غير هذه الجهالة و هو الجهالة في مقابل العلم العقلي لا الجهل الشامل للتردد و الشك بل
المتردد غير متمكن من قصد القربة فيما يختاره في قرائته من الجهر والاخفات فكيف يحكم بصحة صلوته ولهذا اجاز بحر العلوم ره في منظومته في هذه الكفاية
كما في سائر المقامات قال ما على النساء جهر ابدا وهن كالرجال في ما بدا وليعد العاكس عمدا ان علم بالحكم لا الناسي ومن علما عذر والعالم بالحكم جاهل الحال
كمن تردد بعيد ما فقد اما التخيير فاضعف الفريضة النسبية من الخمس في ثنائية وثلاثية ورباعية في الجهر والاخفات في الرباعية فانما هو بعيد وورود
النص بالاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع على وجه العموم حتى
يشمل ما نحن فيه هذا كله هو الكلام في معاملة الخنثى مع الغير وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين واما معاملة الغير معها فمقتضى
القاعدة جواز نظر كل من الرجل والمرأة لكون الشبهة في الموضوع والاصل هو الاباحة وعلى كل واحد من الفريقين مع تكليفهما والفريق الاخر
بالغض عنها من باب العلم الاجمالي بالجنابة في واجدي المني واعترض سلمه الله عليه بان عموم وجوب الغض على المؤمنات الا على نسائهن
او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولعل وجهه ان الاستثناء قرينة على ارادة وجوب الغض عن كل احد
فينحصر في المستثنى على ما علم انه من النساء او هؤلاء الرجال ولم يعلم ان الخنثى من النساء فيبقى تحت العموم المستفاد من المستثنى منه
وفيه ان الامر بالغض بالنسبة الى المؤمنات في اية الحجاب كالامر بالغض بالنسبة الى المؤمنين بعينه والاستثناء انما وقع
بالنسبة الى النهي عن ابداء زينتهن لا من الامر بالغض من ابصارهن فظاهر الاية امر كل من الفريقين بالغض عن الفريق الاخر الا ان يكون
مختارهم رجوع المخصص المتكرر بعد الجمل المتعددة الى الكل ولعله خلاف التحقيق و غاية الامر هو الشك في اندراج الخنثى في العموم ويكفي ذلك في
الحكم بجواز نظر المرأة اليها بالاصل وان كان يحرم عليها ابداء زينتها للخنثى بل لو سلمنا ان الحق في تلك المسئلة رجوع المخصص الى جميع الجمل لا يمكن
ذلك في الاية لانه حيث يصلح للرجوع الى الكل فان اللام في الا لبعولتهن غير صالحة الا للتعلق بقوله ولا يبدين زينتهن ولا يبدين زينتهن ولا يتعلق شيئا من الجمل من قوله
يغضضن ويحفظن ويضربن اذا ابقيت على ظاهره او لم تكلف بهما اضمار ولا تضمين وكلاهما على خلاف الاصل وكيف كان لعل التمسك بعموم الاية
محرمة لنظر النسوان الى الخنثى مما ليس في محله نعم قال في جامع المقاصد الخنثى المشكل بالنسبة الى الرجل كالمرأة وبالنسبة الى المرأة كالرجل لتوقف يقين
امتثال الامر بالغض والستر على ذلك وبعض العامة جوز نظر الرجل والمرأة اليها فانه يظهر من نسبة الخلاف الى بعض العامة كون الحكم وفاقيا بين الخاصة ولا
مع امكان النسبة الى بعض الخاصة لا داعي الى نسبة الخلاف الى بعض العامة فاذن ثم اجماعا هو المستند لا عموم الاية ويظهر من تامله بعد ذلك في الحكم عليه بحقق
الاجماع وما استدل به للحكم من توقف يقين امتثال الامر بينا التسعف فعنده المقدمية انما يجري فيما علم بالتكليف اجمالا ولا اجمال في امر الرجال بالغض
عن النساء ولا في امر النساء بالغض عن الرجال وحيث يشك كل من الصنفين في جواز النظر الى الخنثى فلا علم اجمالي له بالتكليف حتى يحترز عنها
من باب المقدمة كما كان ذلك العلم الاجمالي للخنثى فكان الواجب عليها من باب مقدمة الاحتراز عن النظر الى من هذا هما غير المحارم ووجوب الاخذ
بالاحتياط عليها في التكاليف المتعلقة بها لاشتباه حالها لا يوجب وجوب الاحتياط لغيرهما بالنسبة اليها فيما كانت الشبهة الموضوعية مقتضية
للرجوع الى اصالة الاباحة ومن ذلك يظهر الحكم فيما ملكها بالنسبة الى من ينعتق عليها على تقدير ذكوريتها لاحتمال كونها انثى وفيما
على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونها انثى لاحتمال كونها ذكرا وهكذا ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح اما النكاح فيحرم بينها وبين غيرها قطعا

فلا يجوز له تزويج امرأة لان الموضوع في دليل جواز التزويج هو الرجل ولا التزوج برجل لان الموضوع في دليل جوازه هو الانثى ومع اشتباهه
بين الصنفين لا يتعلق به واحد من الحكمين واما التمسك لذلك باستصحاب عدم كونها انثى واصالة عدم كونها رجلا ففيه انه لا يفهم المراد بالاصل فيه
كما تقدم نظيره في اصالة عدم كون المائع المردد دماء ونحوها فان الموجود الخارجي الذي هو في نفس الامر اما ما ذكر واما انثى لم يكن حالته السابقة
انتفاء الذكورية والانوثية حتى يستصحب فالحالة الموجودة معين كونه علقة ومضغة او نطفة منتقلا ثم جنينا ولو فرض تسليم جريان الاصل
بذاته فالعلم الاجمالي بانتقاض اليقين في احدهما باليقين موجب لعدم العمل بواحد من الاصلين وليتعين البين اصل آخر يصلح لحمل الاصل عليه
هذا ولكن قال في المبسوط في ميراث الخنثى ولا ينفك في الخنثى ان يكون ابا او اما لانه متى كان ابا كان ذكرا بيقين ومتى كان اما كان انثى بيقين ولا
ينفك ان يكون زوجا او زوجة على ما روي في بعض الاخبار فان كان زوجا كان له نصف ميراث الزوج ونصف ميراث الزوجة انتهى اقول
اما الجمع بين النفي والاثبات فيمكن ان يقال ان المفروض في النفي ما لو اولد فقط وما ولدت او ولدت فقط وما اولدت فيكون ذكرا في الاول
وانثى في الثاني فيخرج عن الاشكال لحوقا للكلام في الحاق الولد في كلا الفرضين بهما بحيث يثبت التوارث بينهما اذ التوارث بين الولد وبين
كل منهما موقوف على عقد صحيح والخروج عن الاشكال بعد حصول الولد لا يصحح العقد الواقع قبل ذلك اللهم الا ان يفرض حصول الولد بوطي
الشبهة والمفروض في الاثبات ما لو اولد وولدت معا فتاتيه عن الاشكال مع ذلك ايضا ومقتضى الروايات المشار اليها ذلك الا انه يجوز فيها
بعد الاضلاع واما ثبوت ميراث الزوجية للخنثى المشكل وكون ميراثها نصف ميراث الزوج والزوجة ففيه نظر في ثبوت كل منهما بالنسبة الى كلا
المقامين اما في الاول فلان الزوجية ليست مما يحصل بوطي الشبهة بل يختص حصولها بالعقد الصحيح ولا دليل على صحة العقد عليها كالرجل
واما في الثاني فلانا لو سلمنا قيام الدليل على صحة العقد فان كانت زوجة وجب لها ميراثها وان كان زوجا وجب ميراثه فلم يثبت لها نصف
الميراثين وما في كشف اللثام من تصحيح ذلك بانه انما يتم مع الاشتباه وذلك بان تزوج خنثى بخنثى وصححنا العقد وماتا متعاقبين ولم نعلم
ذكورتهما واشتبه الامر علينا فلم نعلم ايهما الزوج وايهما الزوجة ومع ذلك ففي الحكم باعطاء نصف النصيبين نظر لان القرعة مما اضطررنا الى
الميراث كذلك اذ الواقع لم يكن يخلو عن امرين وهنا يحتمل كونهما ذكرين او انثيين وحينئذ لا نكاح فلا ارث وينتفع بفرض ولد بينهما لا يعلم انهما
او ولد ولو علم على ما في الجزء الاخر انتهى فلا يخفى ما فيه اما اولا فلانه بعد فرض تصحيح العقد اولا لا وجه لاحتمال كونهما ذكرين او انثيين ثانيا
واما ثانيا فلان التنصيف على تقدير ثبوته انما هو من قبيل الاشتباه في ان المفقود موتا هو الاب او الام لا من جهة احتمال الفرض كون كل من الزوج والزوجة
خنثى ولو كان ذلك صحيحا لجاء فيما لو مات الزوج المشتبه ذكوريته والزوجة المشتبه انوثيتها متعاقبين واشتبه المتقدم ولم يقل احد فيه
بذلك واما الروايات المشار اليها فلا دلالة فيها على صحة العقد ولا على الميراث واثبات مفادها او وقوع الابتلاء والتولد منه ولعله نذكرها
تيمنا ببعض طرقها قال في الوسائل محمد بن علي بن الحسين باسناده عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال ان شريحا القاضي بينما هو
في مجلس القضاء اذ اتته امرأة فقالت ايها القاضي اقض بيني وبين خصمي فقال لها ومن خصمك قالت انت قال افرجوا لها فافرجوا لها فدخلت
فقال لها وما ظلامتك فقالت ان لي ما للرجال وما للنساء قال شريح فان امير المؤمنين ع يقضي على المبال قالت فاني ابول منهما جميعا ويسكنان
معا قال شريح والله ما سمعت باعجب من هذا قالت واخبرك بما هو اعجب من هذا قال وما هو قالت جامعني زوجي فولدت منه وجامعت جاريتي
فولدت مني فضرب شريح احدى يديه على الاخرى متعجبا ثم جاء الى امير المؤمنين ع فقص عليه قصة المرأة فسألها عن ذلك فقالت
هو كما ذكر فقال من زوجك قالت فلان فبعث اليه فدعاه فقال اتعرف هذه المرأة قال نعم هي زوجتي فسأله عما قالت فقال هو كذلك
فقال اتعرف هذه المرأة قال نعم هي زوجتي فسأله عما قالت فقال هو كذلك فقال ع لانت اجرأ من راكب الاسد حيث تقدم عليها بهذه
الحال ثم قال يا قنبر ادخلها بيتا مع امرأة تعد اضلاعها فقال زوجها يا امير المؤمنين لا آمن عليها رجلا ولا ائتمن عليها امرأة فقال علي ع
علي بدينار الخصي وكان من صالحي اهل الكوفة وكان يثق به فقال له يا دينار ادخلها بيتا وعرها من ثيابها ومرها ان تشد مئزرا وعد اضلاعها
ففعل دينار ذلك فكان اضلاعها سبعة عشر تسعة في اليمين وثمانية في اليسار فالبسها علي ع ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين والقى عليه الرداء
والحقه بالرجال فقال زوجها يا امير المؤمنين ابنة عمي وقد ولدت مني تلحقها بالرجال فقال اني حكمت عليها بحكم الله تعالى ان الله تبارك
وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الايسر الاقصى واضلاع الرجال تنقص واضلاع النساء تمام

قوله المقصد الثاني في الظن

الكلام فيه ... الكلام فيما في التعبد بالظن كسائر الامارات الغير العلمية يقع في مقامين الاول في امكان التعبد عقلا بمعنى عدم ترتب على
الامكان الذاتي منه ونحوه من عروض ما يجعله مستحيلا اما بالعرض وعدم ورود الالزام بدعوى احد استحالته بالذات فقول القائل بالاستحالة
هو المنفي بالاصل وخصمه مطالب بالدليل الثاني في وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فلم نجد مخالفا من الخاصة في امكانه عدا ما يظهر من
ابن قبة من منعه متمسكا على استحالة التعبد بالخبر الواحد عقلا فان مقتضاه عموم المنع بالنسبة الى ما عدا الجزم المطابق للواقع

كما ستعرف والمحكي عنه في ذلك المقام امران **الاول** انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله
تعالى والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيث يتحقق والثاني ان العمل
به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما او بالعكس وهذا الوجه كما ترى يتأتى في مطلق الظن بل في مطلق
الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن ولعمري ان احسن وجوه تقرير هذا الدليل بحيث يشمل الكل ما قرره الاستاد في نتائجه من انه لا ريب في اتحاد
الاحكام الواقعية في كل واقعة وتبعيتها للصفات الكامنة فيها ولا في ان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يعثروا على تلك المصالح
والمفاسد كما هو مقتضى اللطف الواجب ولا في ان مقتضى اللطف الواجب نصب دليل علمي على تلك الاحكام فان الظن بل قول ما عدا العلم
يخطي ويصيب فيوجب تحريم الحلال وعكسه ويوجب لغوية جعل الاحكام بمقتضى المصالح الواقعية وخلاف اللطف بالنسبة الى العباد لا يكاد يكون
في الحرام الواقعي المهلك بمقتضى الصفة الكامنة فيه **اقول** فمقتضى تلك المقدمات قبح التعبد بما عدا ما يوصل الى الواقع ولو كان جزما مخالفا
للواقع في الواقع وتخيل ان باب الاحتمال منسد على القاطع ليس في محله فان مبنى الاستدلال على لزوم القبح على الشارع في جعل المكلفين متعبدا
بما لا يوصل الى الواقع لا على احتمال المكلف خلاف اعتقاده للواقع حتى يجاب بسد باب الاحتمال على الجازم وكيف كان استدل على الجواز
بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وظاهره ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا حتى يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا به وتنظر فيه
السعيد تبعا لصاحب الفصول وبان القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها
القبح وهو غير حاصل فيما نحن فيه وهو كذلك بملاحظة التعبد بالظن من حيث هو وان كان يحصل الجزم بالجواز بعد الجزم بالوقوع لكن ذلك
الجزم ليس من حكم العقل من حيث درك الجهات فالاولى بل الصواب ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة
وحاصله عدم حكم العقل بالقبح والامتناع الواقعيين وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان على ما اشرنا اليه في اول الكلام من
ان الكلام ليس في امكانه الذاتي واستحالته الذاتية بل في لحوق ما يوجب الاستحالة العرضية وعدمه فليس القائل بالجواز مطالبا بالدليل
وذلك مقتضى ما قالوه من ان ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان حتى يقوم على وجوبه واستحالته بينة وبرهان ويحصل الاحتمال
الذي ذكرها صاحب الفصول ره في الجواز ان المراد به اما عدم حكم العقل بالقبح الواقعي واما حكم العقل بعدم القبح ما لم ينكشف الخلاف
وعبر عنه بالجواز الظاهري وذكر ان المراد ان كان الاول فالحق هو الجواز وان كان الثاني فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع
وان كان الثالث فان كان القائل بالجواز مدعيا حكم العقل بعدم القبح ظاهرا حتى في صورة التمكن من العلم فالحق خلافه لعدم استقلال
العقل في الحكم بذلك الجواز الظاهري ولو مع التمكن من العلم وان خصه بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن بعد فقد النص
المانع من المنع فيها وكيف كان فالدليل الاول المحكي من ابن قبة مدفوع بان حاصل ذلك الدليل انه لو لم يقبح التعبد بالخبر الواحد في الاخبار
عن المعصوم لم يقبح التعبد به في الاخبار عن الله تعالى وح لا يساعد الدليل الذي ذكره لبطلان التالي على بطلانه اذ الاجماع لم يقم على استحالته
العرضية بل هو باق على امكانه والاجماع على عدم قبول خبر المخبر عن الله تعالى من دون معجزة مصدقة لا يقضي بالاجماع على استحالة
القبول وهذا الجواب محصل ما افاده النراقي ره في مناهجه من تسليم اللازم ومنع الاجماع وبالتامل في ذلك يظهر ان ما ذكرناه في
بيان الملازمة تبعا لصاحب الفصول ليس في محله وكذا ما ذكره ره في الجواب من منع الملازمة بان الدواعي في الاخبار عنه تعالى تتوفر
على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والوساطة ومع ذلك فالاخبار عنه تعالى يستلزم
مزيد اختصاص واستعداد يبعد حصوله فيبعد قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام انتهى وذلك لان محل البحث امكان القبول
واستحالته لا وقوعه وعدمه فالملازمة اشتراكهما في كونهما خبرين واحدين نقلا يدعى في اثبات بطلان التالي من دليل يثبت الاستحالة
لا عدم الوقوع ومقتضى مقالته ره الاذعان ببطلان التالي ومنع الملازمة لوجود الفارق وهو كما ترى ويمكن ان يجاب عن ذلك
الدليل ايضا على فرض التسليم والتنزل بان الاجماع على عدم الجواز انما هو اذ انبنى تاسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد
عن الله تعالى الامثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفاؤها من جهة الظالمين للحق ويمكن
ان يقال على هذا الجواب ان محصله منع الاجماع على عدم الجواز عند انسداد باب العلم وقد عرفت من مقالة صاحب الفصول وستعرف
بمسألة الله انه لا يظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الغرض بل الظاهر انه يدعي الانفتاح فلعل التحقيق في الجواب ما عرفت من
منع بطلان التالي واما الدليل الثاني فاجاب عنه في الفصول اولا بالنقض بالفتوى وشهادة الشاهدين ونحوهما من الامور
الكثيرة الغير المفيدة للعلم في الاحكام والموضوعات بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا وان كان وقوع الخطاء فيه اقل من غيره
وثانيا بالحل وهو ان ان اريد تحريم الحلال الظاهري وعكسه فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بمساعدة الادلة

عليها ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر التحريم والتحليل المستفادين من الخبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان ارتكب تحليل ما هو حرام واقعا وتحريم
ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ممنوعة **اقول** وسند المنع ان الحاصل من التعبد بالخبر
مثلا هو الحكم الظاهري لا الواقعي لان الواقعي ما كان على طبق المصالح والمفاسد وان لم يجعل له طريق فلا يحصل من التعبد
بالخبر تحليل او تحريم واقعي بالنسبة الى الحلال والحرام الواقعي وان اعتبر بالنسبة الى الظاهر فالملازمة مسلمة كما عرفت في تقرير سند المنع لكن
بطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى مواردها تسهيلا للامر
التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة
مع امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها ولو فرضنا النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح ويرجع الى
هذا الجواب الحلي ما حققه النراقي ره في مناهجه من انه لا يلزم من التعبد بالخبر الا جواز التحليل الظاهري للحرام الواقعي ولا فساد فيه بعد
ملاحظة ان المفاسد والمصالح لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يتبدل بتبدل الحالات **والحاصل** انه بعد
التامل في عبارتي الفاضلين في المقام يظهر ان احديهما كانهما بيان وتفسير للاخرى وكيف كان فان سلمناه والاولى ان يقال انه
ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسئلة التي انسد باب العلم بالواقع فيها فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه اذ مع فرض عدم
التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص
عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول او الامارات الظنية التي منها الخبر الواحد وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك
الواجب الواقعي وقد فر المستدل منهما فان التزم انه مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا حرمة لان الواجب والحرام ما علم طلب فعله او
تركه قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض بل الظاهر انه يدعي
الانفتاح لانه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى لان المفروض
انسداد باب العلم على المستفتي وليس شيء ابعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي وكذا نقضه بالقطع مع احتمال كونه
في الواقع جهلا مركبا فان باب هذا الاحتمال منسد على القاطع **اقول** غير خفي ان هذا التحقيق بجميع اجزائه ملتقط من كلام صاحب
الفصول كما يظهر بالتامل فيه فان كان وجيها ولو بنيه عدم اخذ النقض بالفتوى في القطع فيه لبطلان هذا النقض فيمكن ان يدفع بان النقض
ابطال اجمالي للدليل فيمكن ان يكون النقض بالفتوى على فرض منعه من التعبد بالخبر في صورة الانسداد والنقض بالشهادة والطرق
القطعية على فرض منعه من التعبد به في صورة الانفتاح فان الظنون القطعية الشفاهية لا تامل في اعتبارها كالشهادة مع التمكن
من الفحص والتفتيش الى ان يحصل العلم واما دفع بطلان النقض بالقطع فقد اشرنا اليه بان تحصل انسداد الا ان فيه لزوم القبح
وخلاف اللطف على الشارع في جعل ما لا يوصل الى الواقع طريقا وهذا المعنى مشترك بين الظن والقطع الذي لا يوصل الى الواقع في
الواقع فلم يتحقق بعد وجه للاولوية هذا الشق من الجواب **قال** سلمناه وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد
العمل بالخبر فان كان يجوز العمل بالخبر لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع فهو
وان كان قبيحا لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن كما يحتمل ان يكون التجويز لذلك كذا يحتمل كون التجويز لاجل انه يحدث
في مورد الخبر بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع كان يحدث في صلوة
الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الكائنة في فعلها على تقدير حرمتها واقعا ولا قبح فيه على هذا الاحتمال اصلا
كما لا يخفى **قال** في النهاية في هذا المقام تبعا للشيخ في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن
على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى
موضع الحاجة فان قلت مقتضى ذلك القول بوجود مصلحة في نفس الشيء لولا الاخبار واضمحلال تلك المصلحة بعد الاخبار وعروض مصلحة اخرى
مغايرة للمصلحة الاولى نشأت من الاخبار كما لو فرضنا ان لصلوة الجمعة مفسدة واقعية مقتضية لحرمتها لولا الاخبار بوجوبها وبعد الاخبار
اضمحلت تلك المفسدة ونشأت منه مصلحة راجحة مقتضية لوجوبها ومقتضاه تبدل الواقع بتبدل الاعتقاد وهذا القول وان لم يكن
القول بالتصويب بمعناه المعروف لوجود الفارق بينهما بابتنا على التصويب المعروف لا مصلحة ولا مفسدة في نفس الشيء وانما تثبتان
باعتقاد المجتهد وعلى هذا القول تبدل المصلحة او المفسدة الكائنة في نفس الشيء بتبدل الاعتقاد فيشتركان في حدوث المصلحة او المفسدة
في الواقع بالاعتقاد ويفترقان في وجود المصلحة او المفسدة في نفس الشيء لولا الاعتقاد على هذا القول وعدم وجودهما اصلا لولاه على
التصويب المعروف الا ان الظاهر بطلانه ايضا كما اعترف به العلامة في النهاية في مسئلة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف

الفقه عن قول العلامة بان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت لو سلمنا كون هذا القول تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا النظر عما
سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا كان الجواب عما عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعا لاجماع او غيره وهذا
المقدار كاف في رد دعواه القبح في التعبد بالخبر لعدم بقاء الجزم بالقبح مع هذا الاحتمال وان جزمنا بعدم وقوعه انتهى محصل مقالته
سلمه الله ملخصا **اقول** لم يتضح وجه اولوية هذا الجواب بناء على جواب صاحب الفصول ره على فرض ارادة الامتناع على فرض
الانفتاح ان لم يكن الامر بالعكس وذلك لان مبنى جوابه ره على ابداء احتمال مصلحة اخرى في التعبد بالخبر يتدارك بها قبح ارتكاب القبح
الواقعي من مثل حسن وضع القاعدة وتعميمها الى موارده تسهيلا لامر التكليف وهذا مما يقرب الاذعان به لوجود نظائره كثيرة
من الشهادة وقول ذي اليد ونحوهما ومبنى جوابه سلمه الله على ابداء احتمال حدوث مصلحة موجبة لذهاب المصلحة الواقعية بسبب
قيام الامارة وكل من كون قيام الامارة سببا لحدوث المصلحة في الواقع ومن كونها مزيلة للمصلحة الواقعية الكائنة لولا قيام الامارة
مما يبعد الاذعان به على فرض امكانه وذلك لان تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان كانت من المسلمات عند الخاصة وكونها بالوجوه
والاعتبارات ايضا وان كان معروفا بينهم الا ان المعروف بينهم ان ليس من تلك الوجوه العلم والجهل بمعنى انهما وان اوجبا تغير الحكم في الظاهر
لكنهما غير موجبين لتبدل الحكم الواقعي فالشيء ذو المفسدة الواقعية باق على حاله وان اتفق حصول الجزم بوجوبه وكذا الشيء ذو المفسدة
الواقعية باق على حاله وان اتفق حصول الجزم بحرمته وذلك لحكم الحس والعيان بذلك فان الجزم بكون ما هو سم قاتل في الواقع ماء حافظا
للحيوة لا يجعله ماء بل يجاب بتبدل الاعتقاد لتبدل الواقع مستلزم للدور فان الاحكام الواقعية بعد ما كانت تابعة للصفات فالوجوب
الواقعي مثلا متوقف على المصلحة الواقعية فلو قام خبر على وجوب ذي المفسدة الواقعية واوجب ذلك القيام حدوث المصلحة في الواقع
لذلك الشيء واضمحلال المفسدة الواقعية فيقال ان وجوب ذلك الشيء متوقف على كونه ذا المصلحة الواقعية فلو توقف كونه ذا المصلحة
على الوجوب الحاصل من التعبد بالخبر الامر به لزم الدور واذا لم يمكن كون الجزم الذي هو اقوى مراتب الاعتقاد موجبا لتبدل ما في الواقع فما
ظنك بالظن او الاول منع [illegible] لا مفسدة في مخالفة الحكم الظاهري في تبدله بتبدل الاعتقاد من حيث مخالفة الحس ولزوم الدور فالمأمور
باحتياط الظني اذا جزم بكون الامر ظنيا كان حكمه الظاهري وجوب احتياط لا يترتب عليه شيء من المفسدتين كما لا يترتب مفسدة
على توقف تنجز الحكم الواقعي على العلم فانك قد عرفت سابقا ان الحكم الواقعي قبل العلم بحكم شأني فالحرمة الشأنية مثلا معلولة للمفاسد
الواقعية وصيرورتها حرمة فعلية متوقفة على العلم بتحريم الشارع المستفاد ذلك العلم من طلبه تركه فالحرمة الفعلية متوقفة على نهي الشارع و
العلم بنهي الشارع متوقف على كونه ذا مفسدة للمفسدة الواقعية فلا دور **والحاصل** ان بعد ما عرفت من ان العلم والاعتقاد ليسا من
الوجوه التي تتغير المصلحة والمفسدة بتغيرها ظهر ما فيما نقل عن عدة الشيخ وتبعه العلامة ره في محكي النهاية وتبعهما الرازي ره وهو سلمه الله
ونظيرها في [illegible] اولوية هذا الجواب عن ابن قبة بالنسبة الى ما اجاب به عنه في الفصول مع ان تبدل الاحكام الواقعية بالعسر والحرج
مما لا ينكر فقد يوجب العسر جواز ترك ما هو واجب نفس الامر وقد يوجب جواز فعل ما هو حرام في نفس الامر فكون العسر وسهولة التكليف
من الوجوه المغيرة مما لا ينكر وكون الظن والاعتقاد من تلك الوجوه مما ينكر ولا يمكن مضافا الى ان ابن قبة على ما يظهر من دليله ويحكى من
منكري اصحابنا نظره في عدم تجويز التعبد بالخبر الى ان جعل الاحكام على طبق الصفات الغرض ايصال عبيده الى المصالح الواقعية ومقتضى جعل
طريق موصل اليها او فرض جعله ما قد يتخلف عن طريقها فهو مستلزم لخلاف اللطف ومخالفة الغرض وهما قبيحان على الحكيم فجوابه التحقيقي ان بعد
ما علم بالوجدان والعيان انه تعالى لم يتفضل على عباده باعطاء عين مبصرة للواقع على ما هو عليه لمصلحة هو اعلم بها وكان تحصيل الواقع
في كل واقعة على فرض امكانه بالنسبة الى كل احد مستلزما للعسر والحرج الشديد بين فلا يستحيل العقل ترك لطف الايصال الى الواقع بفعل
اللطف الآخر وهو جعل طريق موصل الى الواقع غالبا [illegible] احيانا ما لطف سهولة امر التكليف واستخلاصهم من العسر الموجب للتخلف
عن العبودية وعدم الوصول الى المصالح الواقعية راسا وكذا لا يلزم من جعل الطريق المتخلف احيانا مخالفة الغرض بعد ملاحظة غرض هو اهم
ولو ادى الى ايجاب للطف الموصل الى المصالح الواقعية الكامنة في الامور بحيث يستحيل عليه التخلف فعدم وقوع هذا اللطف وجدانا من اقوى
الشواهد على كون دعواه مكابرة وما ذكرنا يرجع ما اجاب الاستاد ره به عنه في التنابع من ان المراد ان كان مجرد نصب الدليل القطعي للعباد
وان لم يصب الواقع لزم ما لزم في الظن او القطعي المطابق للواقع فان لم يمكن ذلك الا رماعليه تعالى فلا كلام والا فما عليه لم ينصب او نصب لكن كان
لاختلاف العلماء **اقول** بل كان عدم وصولهم الى الواقع عن تقصير منهم فهو كما نرى وان كان عن قصور فلم نصب فبطلان الدليل محسوس وجدانا
الاستاد ره انتهى وذلك هو الجواب عن الشبهة لا احتمال حدوث المصلحة في الواقع بسبب قيام الامارة وصيرورته مفادها مظنونا كما سمعت
من هؤلاء الان حمل كلام ما ذكره صاحب القوانين ره من انا نعلم مما ارتابا بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل

وان لم نعلم كونه مذكى وكذا رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما علمنا من ذلك انه تدارك هذا النقص بشيء آخر من الشرايع
من الاعمال الشاقة والجهاد ذات الصعبة وساير التكاليف فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من الخبر الواحد وان كان في نفس الامر
موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب حتى يقال عليه ان تلك الاعمال ان كانت بحيث تدفع الضرر الموجب للتحريم وتزيل سببيته للحرمة
فيجب ذلك في العالم ايضا والا فلا يكون في الجاهل ايضا ويجوز الاختلاف في الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا في اصل الحكم لا وجه
له اذ لو كان ذلك الاختلاف صالحا لاختلاف الحكم فلم لا يصلح له اولا ثم ان كل ذا انما هو اذا قلنا بان العلة والغاية في جعل الاحكام
انما هو الايصال الى المصالح الواقعية واما ان قلنا بان العلة والغاية انما هو الاطاعة والانقياد ليترتب عليه كمال النفس والقرب
الذي هو اشرف واعلى من الوصول الى تلك المصالح وانما اعتبرت في مقام الجعل لدفع مفسدة لزوم الترجيح بلا مرجح او ترجيح
المرجوح على الراجح لولا اعتبارها فيكفي في جعل التعبد بالعمل بالخبر الواحد الذي قد لا يصيب الواقع وجود ادنى مصلحة
مقتضية لذلك ولا حاجة الى كون المصلحة قوية بحيث تكون راجحة على المصالح المقتضية لجعل الاحكام فان الغرض الاصلي الذي
هو الاطاعة والانقياد حاصل على كلا التقديرين كما كان يكفي ادنى مرجح في التعبد بالاحكام الواقعية فكذا يكفي ذلك في التعبد
بالخبر والقدر المسلم من اعتبار المصالح النفس الامرية في مقام جعل الاحكام هو هذا القدر كما يظهر من مقالتهم في مسئلة ان الاحكام
تابعة للمصالح او تابعة لجعل الجاعل من دون وجود مصلحة ومن اعتمادها فيستدلون على الاول الذي هو مذهب العدلية بان ترجيح
بعض الامور بالوجوب وبعضها بالحرمة من دون وجود مصلحة او زيادتها ترجيح بلا مرجح ومرجع هذا الجواب الى منع بعض المقدمات
التي اخذها الاستاد ره في النتايج في تقرير الشبهة وهو قوله لا ريب في ان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يعرفوا
على تلك المصالح والمفاسد وجوابنا الاخير منع جعل الاحكام لذلك بل انما جعله للاطاعة والانقياد الراجع نفعهما الى العباد ولا
اقل من احتماله فلا ينتج المقدمات شبهة ابن قبة ومقتضى الانصاف ترك هذه الاطالة في دفع هذه الشبهة لعدم كونها قابلة لذلك
فلنعرض عنها ونشرع في توضيح المرام في التعبد بالامارات الغير العلمية فانه محل الحاجة في المقام فنقول ان ذلك يتصور على وجهين الاول
ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة
الواقع كامر المولى عبده عند تحيره في الميقات الذي امر بالاحرام منه بسؤال الاعراب عنه من دون ملاحظة في ذلك الا كون قول
الاعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة
في مصلحة العمل بها وان خالف الواقع فالغرض ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها ان فرض
وجود المصلحة الواقعية اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من امور احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات
للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث كونها في نظره اغلب مطابقة من العلوم التي يحصلها
المكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الطريق الذي هو الامارة ولو مع
تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه
قبيح **اقول** ايجاب الثالث للامر واضح ان كان الغرض الاصلي من جعل الاحكام هو الايصال الى المصالح الواقعية وان كان الاطاعة و
الانقياد فالايجاب محل تامل لحصول الغرض الاصلي بالجزم الذي هو في الواقع جهل مركب واما ايجاب الاول للامر فمتوقف على كون القطع
المتمكن من تحصيله جهلا مركبا دائما او غالبا مع كون الغرض هو الايصال واما لو كان ذلك القطع مطابقا للواقع في علم الشارع او كان الغرض
هو الانقياد فوجه الايجاب غير واضح الا ان يراد به الايجاب على وجه التخيير ومما ذكرنا يظهر ان قبح الامر على الوجه الثاني مع التمكن من الاسباب
المفيدة للقطع انما يسلم فيما لو كان القطع على طبق الواقع وكان الايصال هو الغرض من جعل الاحكام فتدبر واما القسم الثاني فهو على وجوه
احدها ان يكون الحكم مطلقا تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون
الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم
الله ان الامارة يؤدي اليه وحاصل هذا الوجه خلو الواقعة في نفسها عن الحكم فلو قام امارة لاحد على حكم فهي المحدثة لهذا الحكم في الواقع
بالنسبة الى من قامت الامارة له ومن لم يقم الامارة له فلا حكم له في الواقع او محكوم في علم الله بما يعلم ان الامارة بعد القيام لم تؤدي اليه
وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر الاخبار بوجود الحكم لنفس الوقايع وبقيت اخرى بوجود الحكم المشترك بين
العالم والجاهل وان تفاوت في التنجز والشانية بالنسبة اليهما الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الامارة بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة
حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة مانعا من فعلية ذلك الحكم الواقعي لكون مصلحة

السلوك اليه هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعى فعلى في حق غير الظان بخلافه **اقول** بل فعلى في حق الظان على طبقه
وشانى بالنسبة الى غير الظان على طبقه سواء ظن بخلافه ام لا بمعنى ان المقتضى لذلك الحكم موجود والظن الحاصل من الامارة على
خلافه مانع وهذا ايضاً كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه لان الصفة الواقعية الكائنة في نفس الشيء المزاحمة بصفة اخرى
حاصلة من سلوك الطريق الغير الموصل اليها لا يصير منشأ الحكم فحكم الاقبال للكذب النافع انه قبيح واقعاً فكذا الاقبال للمتصف بالقبح
بنفسه بعد مزاحمته قبحه بالحسن الغالب الحاصل من سلوك الطريق انه قبيح واقعاً والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت
الحكم الواقعى للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم في كون الامارة طريقاً له الى الحكم الواقعى الثابت مع قطع النظر
عن الامارة ايضاً كالعلم وفى عدم حدوث حكم في حقه بسبب ظنه نعم يحصل للعامل بها مصلحة الواقع ومصلحة الطريق هذا على الوجه
الثانى واما على الوجه الاول فقد عرفت انه لا حكم في الواقع بنفسه وسلوك الطريق يحدث له فالعامل بالامارة عليه يحصل المصلحة الواقع
الحاصل بالعمل عليه فلا يتصور عليه مطابقة ولا مخالفة بخلافه على الوجه الثانى فالظن الحاصل من الامارة المطابقة مانع من المانع
عن فعلية الحكم الواقعى وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تاثير في الفعل الذى تضمنت الامارة
حكمه ولا يحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية
المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد
عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييراً او اباحته وجب عليه اذا اراد الفعل
ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما **اقول** هذا مخالف لما تقدم منه سلمه الله من
جواز المخالفة الالتزامية ولو في المعلوم بالتفصيل فتذكر وتلك المصلحة الحاصلة من العمل على طبق الامارة على هذا الوجه لا بد ان
يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل بها مع التمكن من العلم والا كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح
كما عرفت في كلام ابن قبة والفرق بين هذين الوجهين واضح لان الامارة المطابقة على الوجه الثانى وان لم يكن محدثة للحكم في الواقع
لكن الامارة المخالفة عليه محدثة له فيه وعلى الوجه الثالث لا تحدث الامارة حكماً في الواقع راساً مطابقة كانت او مخالفة فان قلت
مع ذلك ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة وترتب احكام الواقع على مؤدّيها وبين الوجه الثانى
الراجع الى كون قيام الامارة سبباً لجعل مؤدّيها على المكلف ومحدثاً للحكم في الواقع فان الوجه الاخير ايضاً محدث وذلك لانا اذا فرضنا
قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مثلاً مع كون الواجب في الواقع هو الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما
يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة يقتضى وجوبها الواقعى فهنا وجوب
واحد واقعاً وظاهراً متعلقاً بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة تلك المصلحة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحاً لكونه مفوّتاً
للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعى بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة
فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثانى وهو كون الامارة سبباً لكون مؤدّيها الحكم الواقعى لا غير وانحصار الحكم الواقعى في المثال
بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل لكون حدوث الحكم الواقعى تابعاً لراى المجتهد عليه والحاصل ان بعد رجوع الوجه
الثانى والثالث الى امر واحد فالفرق بينه وبين الوجه الاول وان كان واضحاً من حيث عدم ثبوت حكم واقعى على الاول وخلو الواقعة
في نفسها عن الحكم عليه بخلافه على الثانى الا ان كليهما مستلزم للتصويب الباطل قلت هذه المقالة مشتملة على دعوى امور كلها باطلة
الاول اشتراك الوجهين في كون قيام الامارة محدثاً للحكم الواقعى عليهما ووجه بطلانه ان مدلول الامارة على الوجه الثانى حكم واقعى
حدث بقيامها موضوع ذلك الحكم الواقعى هو الشيء مع قيام تلك الامارة كما ان موضوع الحكم الاخر الثابت واقعاً لولاها شيء آخر
ففى المثال موضوع الوجوب الواقعى هو صلوة الجمعة التى قام الامارة على وجوبها وموضوع الوجوب واقعاً لولا تلك الامارة هو صلوة
الظهر فصلوة الظهر مع قطع النظر من الامارات المخالفة موضوع للوجوب في ظهر يوم الجمعة ومع قيام الامارة على وجوب الجمعة يتبدل
الموضوع الاول ويصير الجمعة موضوعاً واذا انكشف مخالفة تلك الامارة للواقع كما لو قام بعد ذلك امارة على وجوب الظهر انقلب
الموضوع الى موضوع اخر وذلك التبدل من قبيل تبدل موضوع المسافر بالحاضر وبالعكس من الموضوعات للاحكام الواقعية الاولية
واما على الوجه الثالث فمدلول الامارة حكم ظاهرى ساعدت الامارة عليه ولم يتغير الحكم الواقعى عن حاله فوجوب الظهر في المثال حكم
واقعى ثابت سواء قام امارة عليه ام قام امارة على عدم وجوبه او لم يقم امارة اصلاً فلو قام امارة على وجوب الجمعة كان ذلك حكماً ظاهرياً مخالفاً
للواقع ولو قام بعد الامارة على وجوب الظهر كان حكماً ظاهرياً مطابقاً للواقع فلم يشترك الوجهان في كون قيام الامارة محدثاً للحكم الواقعى في احدهما

ان المبتلى المتغير على الوجه الثاني هو الحكم الواقعي وموضوعه وعلى الوجه الثالث لا تبعة في الحكم الواقعي [illegible] انما التغير في الحكم الظاهري
وموضوعه فاذا فعل الجمعة على الاول فقد فعل الواجب الواقعي واذا انكشف مخالفة الامارة للواقع بقيام الامارة على وجوب الظهر فقد
انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع اخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضرا واذا صلاها على الثالث فقد ترك الواجب
الواقعي الذي هو صلاة الظهر وعمل على طبق الامارة على ان مضمونها الحكم الواقعي وفعل الواجب الظاهري فان قلت اي ثمرة يترتب على
هذا الفرق بعد حصول الامتثال بفعل الواجب عليه فعلا سواء كان واجبا واقعيا او ظاهريا قلت ان قلنا ان الامر الظاهري
الشرعي لا يقتضي الاجزاء فالثمرة ظاهرة فان الامر على الاول واقعي ولا كلام في اقتضائه الاجزاء وعلى الثاني ظاهري فان اسم الحكم الظاهري
اعني الترخيص في ترك الظهر الى اخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بجواز تركها الى اخر وقتها مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات
لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يتيسر بل علم بوجوب
الظهر بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض
بعدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه ما دامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم
وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض اثار وجوب الجمعة الا ما فات منها مثل
ما لو فعل النافلة بعد الاتيان بصلاة الجمعة على القول بحرمة النافلة في وقت الفريضة المفروض كونها الظهر في الواقع فان هذا الاثر
لمكان فوته لا يمكن نقضه فيجب عليه بعد الانكشاف فعل الظهر لبقاء وقتها وعدم حصول الاجزاء بفعل الجمعة على هذا القول ويحرم
عليه النافلة قبل فعل الظهر بناء على القول بالحرمة ثم لو كان الانكشاف بعد خروج الوقت فان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت
المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة بالعمل على طبق
الامارة فلا يصدق الفوت على هذا الترك وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب الواقعي وان كانت مصلحته متداركة وجب هنا
لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعا ولاجل ما ذكرنا ذكر في تمهيد القواعد من فروع مسئلة التخطئة والتصويب
لزوم الاعادة للصلاة بظن الطهارة وعدمه بعد انكشاف الخلاف فان مستصحب الطهارة يكون صلاته على طبق الامر الظاهري الحاصل
من الامارة القائمة على الاستصحاب فان كانت محدثة للطهارة الواقعية فقد اتى بالصلاة بالطهارة الواقعية فلا اعادة عليه وان لم
تكن محدثة لها كان [illegible] الاثر على الاستصحاب ما دام عدم انكشاف الخلاف وبعد انكشافه ينتقض الاثار المترتبة من اول الامر على الاستصحاب
لان المفروض كونه محدثا في نفس الامر اقول في كون المفروض من ثمرات المسئلة تامل الا ان يثبت حكم القائل بالتصويب بصحة الصلاة
وعدم لزوم اعادتها مع انكشاف الخطا في الوقت بل الظاهر ان هذه الثمرة مثل ثمرة الصلاة الى جهة يعتقد كونها قبلة بعد انكشاف الخلاف
لا يتفرعان على مسئلة التخطئة والتصويب الا بعد عمومها بالنسبة الى الموضوعات كالاحكام وهو على خلاف التحقيق والتحقيق اختصاصها
بخصوص الاحكام ومستصحب الطهارة مخطئ او مصيب في عدم وقوع الحدث منه وهو من الموضوعات كالقبلة وكيف كان فقد علم من
ذلك ان فعل الجمعة على طبق الامارة قد يستلزم ترك الظهر في تمام وقتها وح لا يترتب ثمرة على القولين من كون الجمعة واجبا واقعيا او ظاهريا
بالنسبة الى الوقت وان عرفت ترتبها بالنسبة الى القضاء فلا قضاء على القول الاول ويبنى وجوب القضاء على القول الثاني على ان المستفاد
من ادلة القضاء وجوبه عند فوت المصلحة او عند فوت الفريضة الواقعية كما عرفت وقد لا يستلزم ترك الظهر الا في بعض اجزاء وقتها
وح يظهر الثمرة في الوقت ايضا لعدم وجوب الاعادة على الاول لفعله الواجب الواقعي عليه من دون خلل ولا تعدد في ظهر يوم جمعة
بالنسبة الى مكلف واحد ويجب الاعادة ظهرا على القول الثاني لان اجزاء الجمعة عن الظهر انما كان ما دام عدم انكشاف الخلاف والعمل
بالامارة معناه ح الاذن في الدخول في صلاة الجمعة على ضد الوجوب الاذن في الدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز
فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو شمل دليل المنع الفريضة الواقعية المأذون في
تركها ظاهرا والا كان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا كما لا يخفى ثم ان هذا كله انما كان على القول بعدم اقتضاء الامر
الظاهر الشرعي للاجزاء واما على القول باقتضائه له لفهم البدلية المطلقة لا البدلية ما دام عدم انكشاف الخلاف من الامر الظاهري الشرعي كما
هو الظاهر والراجح في النظر فلا يظهر ثمرة بين الوجهين في الاحكام الفرعية وينحصر في كون العامل بالامارة حائزا للمصلحتين مصلحة الوصول
الى الواقع ومصلحة العمل بالامارة فقط على فرض المخالفة على القول بكون وجوب العمل بالامارة حكما ظاهريا وحائزا للمصلحة الواقعية الحادثة
بالامارة على الوجه الاخر وهي دائما مصلحة واحدة ولعل من قال بالاجزاء لا يرتب مسئلة فرعية على المسئلة عنده وهو ظاهر جماعة مثل
صاحب المعالم وجماعة ممن تاخر عنه الامر الثاني انه ان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر فعلها الظهر ح

هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي ووجه بطلانه الغفلة عن المراد بالحكم الواقعي وقد اشرنا اليه في
المبحث السابق ونقول هنا ان المراد به مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها وهو
ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي بل لها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام امارة من حكم الشارع بوجوب البناء على
كون مؤداها هو الواقع وهذا هو الذي تقدم منا تبعا لمن تقدم علينا من ان فعلية الاحكام الواقعية مشروطة بالعلم او بقيام امارة معتبرة
عليها فصلوة الظهر واجدة للمصلحة المقتضية لذلك الحكم الواقعي الذي هو الوجوب المشروط فعليته وتنجزه على العلم وما قام مقامه سواء
تحقق ذلك الشرط ام لا وسواء قام مصلحة اخرى مقامها عند فواتها ام لا فدعوى خلوها عن المصلحة الملزمة عند تدارك فوتها بمصلحة
الجمعة يرجع الى منعها وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر بطلان تقرير هذه الدعوى بان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة ... الفعل متداركة بمصلحة
العمل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكما بلا صفة والا ثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا
وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم بذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وهو خلاف الفرض وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين
وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي وذلك لان الحكم الواقعي الذي يحكم ببقائه مع قيام الامارة على خلافه هو الحكم المتعلق بالعباد الذي
يحكي عنه الامارة ويتعلق به العلم او الظن وامر السفراء بتبليغه وانه لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على خلافه الا انه
يكفي في كونه حكما الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن
قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ولا يبطل صفته بالجهل وعدم الوصول اليه بل ولا بالوصول الى غيره الامر الثالث ان الوجهين
بعد اشتراكهما في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب الجمعة ورجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني في كون
الامارة سببا لجعل مؤديها يرجعان الى التصويب الباطل ووجه بطلانه ان ما يظهر من كلمات القوم ان معنى التصويب الذي قال به
بعض العامة واتفق الامامية على خلافه انه ليس لله تعالى حكما معينا في المسائل التي لا قاطع فيها بل الحكم واحد عام وهو ان حكم كل احد
ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهده كما عرفته في الوجه الاول فالمصوبة ينفون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا
اليه فان جعل الطريق الى الحكم فرع جعل الحكم اولا وكذا لا يعقل التعبد بترتيب آثاره في الظاهر اذ كل حكم ظاهري على مقالة المخطئة هو
الحكم الواقعي عند المصوبة فليس لهم حكم يترتب آثار الحكم الواقعي على مؤدى ما يتعبد به بل التحقيق عند تعبدنا بالامارات من وجوه
الرد على المصوبة ويقال لهم ان التعبد بالامارات كما هو المتفق عليه بيننا وبينكم كاشف عن وجود الحكم في الواقع والامارات سبيل
اليه وما يظهر من صاحب المعالم ره في رده على العلامة ره في قوله ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم من ان ضعف هذه المقالة
ظاهر عندنا واما عند المصوبة فله وجه فالحق ان الخلط منه لا من العلامة ره **تكميل** ان التصويب لا يعقل في الموضوعات
كالكعبة الخارجية مثلا لا بعد دعوى تعدد بتعدد الظنون والاعتقادات واما الحكم الشرعي فلكونه من الامور التي جعلها الشارع
يحتمل ان يكون مجعولا بالنسبة الى كل واقعة من الوقايع فيكون لكل حكم معين ويحتمل ان يكون مجعولا بالعموم والاخبار و
الاجماع دالا على الاول وبعد ما قلنا بثبوت حكم معين لكل واقعة فالكلام في ان الامارة المجعولة طريقا اليه هل فيه سلوك
الامارة ذي مصلحة العمل بها يحتمل ان تكون موجبة للاضمحلال الحكم الواقعي وحدوث الحكم في الواقع على طبقها كما هو مقتضى
الوجه الثاني ويحتمل ان لا يتصرف في الواقع راسا او يوجب حكما ظاهريا يجب تطبيق العمل عليها كما هو مقتضى الوجه الثالث و
مقتضى ما تقدم منا في دفع شبهة ابن قبة وبطلان الوجه الثاني وان لم يكن التصويب المصطلح ولما اختلط الامر على
المعترض تخيل عدم الفرق بينهما او عينا على القول بان الامر الشرعي الظاهري يقتضي الاجزاء وكذا على القول
الآخر ومحصل الفرق على ذلك القول ان حال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة
القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر بالعمل بها في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع
وانما يوجب ثبوت احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك
الموضوع يترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك الامر بالعمل على الامارة القائمة
على الحكم **ومما يسهل الكلام** ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا والحكم بتحققه واقعا عند قيام الامارة
وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم المدلول عليه بالامارة كالحكم بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه
الامارة مثل القبلة وكون الجلد مذكى او مما يؤكل لحمه ونحوه او مما ذكرنا ظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها ان
كانت لسلوك الامارة مصلحة في مصلحة العمل بها كانت من القسم الثالث والمحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة

التعبد بالخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يصح اذا اورد التعبد بالامارة للكشف عن الواقع مع كونها في نظر الشارع غالب المطابقة وكانت لعمة والغاية الجعل هو الوصول الى المصالح الواقعية مع كون المكلف متمكنا من تحصيل العلم المطابق للواقع من دون عسر وكلفة فان مع اجتماع تلك القيود تفويت الواقع على المكلف في لوازم النادر من دون تدارك شيء قبيح ومع انتفاء تلك القيود كلا او بعضا لا قبح في التعبد بها وقد يحكى عن بعض العامة كابن شريح وابي الحسين البصري فيما لا القول بن قبة من وجوب العمل بالخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اريد منه وجوب مضاه حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن لكنه خارج عن محل البحث لان محل هـ ملاحظة الخبر الواحد او مطلق الامارة الغير العلمية بنفسه من حيث حكم العقل بقبح التعبد به مضافا الى ان الصغرى وهو حكم العقل عند الانسداد بوجوب التعبد بالخبر ممنوع فكيف يحكم بوجوب مضاه وان اراد وجوب العمل بالخصوص في حال الانسداد فمع كونه ايضا خارجا عن محل البحث ممنوع اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن **قوله** اللهم الا ان يكون الظن اغلب تخلفا من الواقع مما يجعله طريقا وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العقلي فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا وان اراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدركه العقل **قوله** الا اذا علم العقل بمصادفة الامارة للواقع وانما التشريع محض فرض وذلك لانه لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في الشرع رفع الحرج بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع ان كان الملحوظ مجرد الكشف الواضح في نظر الشارع من غيرها في مقام البدلية عن الواقع ان كان الملحوظ ادراك المصلحة الطريقية **قوله** وهذا الاستبعاد ماخوذ مما ذكره في الفصول في دفع شبهة ابن قبة من ان ثبوت الاحكام تابع لحسن تشريعها لا ضد بحسن وضع القاعدة وتعيينها الى ما نحن فيها اذ لا يتهيأ لا امر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ثم **اقول** مع فرض ثبوت هذا الحرج يجب عليها بحكم العقل نصب الامارة المفروضة الا ان تتعدد او كانت لكل مساويا في الاقربية الى الواقع او الاصابة في نظر الشارع فيحكم بالوجوب التخييري فتدبر جدا **قوله** ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع اه قد جرت عادة المتاخرين من اصحابنا بناء على تاسيس الاصل او الاصول قبل الدخول في المسئلة والغرض منه المستند الدال عموما اصلا كان او دليلا وبعد تاسيسه يتفحصون عن الدليل الخاص في المسئلة فان طابق الاصل اغنى عنه وان خالفه عمل به ومع عدم الظفر عليه فالاصل هو المعول ولعل النكتة ان لا يتفاوت الامر في معرفة الحكم بين الاستناد الى تاسيس الاصل قبل الفحص عن الادلة الخاصة وبين العكس نعم بعد تقديم التاسيس في معرفة ان المطالب بالدليل اي الخصمين في المسئلة وكيف كان فمحل النزاع في المسئلة جواز التعبد بما وراء العلم شرعا وعدمه فنقول ان التعبد بما وراء العلم الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال سلمه الله يكفي من الكتاب قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون دل على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء **قوله** ووجهه ان الغرض من التعبد هو الالتزام والتدين والآية اولى واقرب الى الدلالة على حرمته من الثانية فان مفادها بمقتضى التقسيم اختصاص القول على الله تعالى في المأذون فيبقى الافتراء ولا ملازمة بين الافتراء والالتزام فربما يفتري من لا يلتزم وربما يلتزم من لا يفتري كما لو التزم بالعمل بما وراء العلم من دون اسناد يحصل الكذب والافتراء واما النهي عن الافتاء فشامل للالتزام فتدبر قال ويكفي من السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم وفي دلالته ايضا نظر فان ايجاب القضاء ورفع الخصومة من دون علم للدخول في النار وان اصاب الحق في قضائه لا دلالة فيه على حرمة التعبد والالتزام بما وراء العلم ومثله سائر الاخبار الناهية عن القول على الله بما لا يعلم واما الاخبار الناهية عن الاخذ بالظن فظاهر كلها النهي عن اتباع القياس والاستحسان ولم نجد فيها خبرا دالا على حرمة التعبد بما وراء العلم بحيث يشمل عموم التعبد بالخبر الواحد قال ويكفي من الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء **اقول** لا ينبغي التامل في تحقق الاجماع على اصالة حرمة التعبد بما وراء العلم على المتتبع في كلماتهم ولعلنا ننقل بعض العبارات الدالة على ذلك في محله ويكفي من العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى ولو كان جاهلا مع التقصير بل الالتزام بشيء على انه من الله تعالى لا يعتقد الا بعد العلم بانه منه تعالى نعم قد يتوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح للفرق الواضح بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه وشتان ما بينهما فان العقل يقبح الاول ويحسن الثاني ولذا ترى العقلاء مطبقين على حسن الاحتياط **قوله** إجمالا

يستقل

ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به واما العمل به من دون تعبد به فان كان لرجاء ادراك الواقع وتحصيل مطلوب
الشارع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة
فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن برجاء ادراك الواقع فان لزم منه طرح اصل دل
الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان العمل محرماً ايضاً لان فيه طرحاً للاصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن
بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الوجوب والحرمة فان الاخذ على
طبق الوجوب بالاتيان به لا على انه حكم الله المعين جائز لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به احتياطاً فان
العمل بالظن هو التدين به بمعنى الاتيان على طبقه والاحتياط مما لا يتصور في دوران الامر بين الوجوب والحرمة نعم يمكن ان يسمى احتياطاً
بملاحظة احتمال كون الظن حجة لكنها معارضة باحتمال كونه محرم العمل مع ما عرفت من ان معنى حجية الظن وعدمها وجوب الالتزام
به وعدمه لا العمل على طبقه وترك العمل وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف ما تمحله السيد الاستاد ره في تتميمه من الاستدلال على
حرمة العمل بما وراء العلم بقاعدة الاحتياط محصله ان مقتضى ثبوت اشتغال الذمة بالتكاليف اجمالاً على وجه البداهة و
اقتضاء الاشتغال اليقيني لزوم تحصيل فراغ الذمة يقيناً اجماعاً لبناء العقلاء وحكم القوة العاقلة لزوم الاخذ بالاحتياط
سواء طابق الظن او خالفه لحصول البراءة به يقيناً بخلاف ما لو اخذ بالظن لعدم ذهاب الظن دائماً على طبق الاحتياط بل المحقق في
الخارج مخالفتهما غالباً هذا فيما امكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن فيه كما اذا دار الامر في المعاملات بين الحد وبين كون المال
لزيد او لعمرو فمقتضى الاحتياط هو التوقف عن الفتوى انتهى محصلاً وذلك لانه ره قال في تحرير محل النزاع ان المجتهد اذا رأى خبراً
وظن وجوب غسل الجمعة مثلاً فتحصيل هذا الظن والاعتقاد لا شبهة في جوازه عندهم ظاهراً او خروجه عن محل النزاع وكذا
الاتيان بذلك المظنون في الخارج بان يغتسل غسل الجمعة ليس من محل النزاع بل محل النزاع جعل هذا المظنون حكماً لنفسه وجعله
حجة لمقلديه حكمه عليه وان لم يعمل به ابداً عصياناً او نسياناً فاذا كان محل النزاع هو الالتزام والتعبد لا العمل الخارجي فكيف يثبت بلزوم
الاحتياط في العمل الخارجي حرمة الالتزام بالظن **والحاصل** ان التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالتعبد به في الشريعة هو
باطل عقلاً وشرعاً واما مجرد العمل على طبقه فحرمته متوقفة على كونه مخالفاً لاصل من الاصول التي ثبت وجوب الاخذ بمضمونها
فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزماً بانه حكم الله تعالى وكان العمل مخالفاً لمقتضى الاصول وقد يحصل
فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف الاصل وقد لا يحصل فيه جهة حرمة كما اذا لم يلتزم
بكونه حكم الله ولم يخالف اصلاً وح قد يستحق عليه الثواب اذا عمل به على وجه الاحتياط فتلخص من جميع ذلك ان حقيقة العمل بالظن
هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملاً به فصح ان
يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقاً وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من
جهة الالتزام والتشريع ومن جهة مخالفة الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم خلافه **اقول** اذا كان الالتزام بما لا يعلم انه من الله
موجباً لاستحقاق العقاب فالالتزام بخلاف ما لو علم انه من الله موجب لذلك بالاولوية وهو خلاف ظاهره لما تقدم منه سلمه الله من
ان المخالفة الالتزامية في الاحكام العملية لا دليل على المنع منها ولو في المعلوم بالتفصيل وكيف كان فقال وقد اشير في الكتاب والسنة الى
الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم **اقول** قد عرفت المناقشة في دلالته
على المدعى الا ان يقال ان القول بان الله تعالى تعبدنا بالظن وبما وراء العلم اذا لم يعلم اذن الله فيه فهو افتراء فاذا كان الاسناد افتراء
فنفس المقول على خلاف الواقع لكن يرده ان المفروض في الاستدلال بالاية على تأسيس الاصل هو الشك في انه تعالى تعبدنا
بذلك ام لا فكما يحتمل ان يكون ذلك مما اذن فيه كذا يحتمل خلافه وعدم العلم بالاذن اعم من العلم بعدم الاذن نعم دلالة
الاية على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم اليه فهو افتراء لا يدل على ان ما نحن فيه من اي القسمين قال ومما اشير فيه
اليها قوله عليه السلام رجل قضى بالحق وهو لا يعلم **اقول** قد عرفت المناقشة في دلالته ايضاً والظاهر ان دخوله في النار لان للقضاء
اهلاً وذلك ليس منه لا لانه تعبد والتزم بما لا يعلم قال ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً وقوله ع
من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول **اقول** دلالة نفس ادلة الاصول على حرمة المخالفة
العملية لها واضحة واما الاية فلعل الظاهر دلالتها على الجهة الاولى فان الذي لا يغني عن الحق شيئاً هو التعبد والالتزام
بالظن لا العمل الخارجي على طبقه فان مصادفة الواقع ان لم تكن غالبية فمخالفته للواقع دائمية ممنوعة فكيف لا يغني من الحق

شبهاً وتخصيصه بالعمل المخالف للاصل من الاصول مناف للعموم الذي تعلق الغرض بافادته بالتعليل مضافاً الى ان حرمة العمل
المنهي عنه معلوم فلا اهتمام في بيانها واما الروايات فظاهرها حرمة الفتوى من غير العالم فالافتاء من غير علم افساده لامر دين المفتي و
اخرته اكثر من اصلاحه لامر دنياه بالتعاظم والتكاثر **والحاصل** ان بعد وضوح حرمة التعبد بالظن وما وراء العلم عقلاً ونقلاً
وحرمة العمل الذي نهى عنه الشارع كذلك لا حاجة الى دعوى اشارة ما لم يتضح اشارته الى الجهتين ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني
على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها بل اعتبارها من باب السببية
المطلقة واما ان قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة الحرمة العمل بالظن من الجهتين اما مع عدم تيسر
العلم في المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في المسئلة على خلاف الظن وكما لا دليل على التعبد
بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل لان المفروض كون حجيته من باب السببية المقيدة بعدم الظن على الخلاف فغاية الامر
التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء
فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً اما اذا ادعى ان العقل لا يحكم بازيد من
وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن **اقول** لا يخفى ان الملحوظ في مقام
تاسيس الاصل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن الدليل الوارد والمبحوث عنه في المقام هو التعبد بما وراء العلم والعمل على طبقه وقد عرفت
تطابق الادلة على حرمة الاول وعدم دليل على حرمة الثاني فنقول ان فرض عدم تيسر العلم او تيسره خارج عن المفروض مضافاً الى انه في الصورة
الاولى ان فرض الانسداد اولاً فلا يخلو كفى الفرض صحة وجوب التعبد بالظن بمقتضى مقدمات دليل الانسداد وان فرض الانسداد في خصوص
مسئلة فمع العلم بالتكليف فيها كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة تثبت ايضاً وجوب التعبد ومع عدم العلم كما لو ظن الوجوب وكان
مقتضى الاصل هو الاباحة لا موجب لوجوب التعبد بالظن فيبقى على اصالة الحرمة ولا لوجوب التعبد بالاصل لان المفروض عدم
مساعدة دليله على الحجية مع وجود الظن على الخلاف فيبقى هو ايضاً تحت الاصل ولا علم بالتكليف فاصل التعبد بين حتى يثبت التخيير في تعين
التعبد بالظن لكونه اقرب الى الواقع فيترك التعبدين لان كليهما تعبد بما وراء العلم ويختار الفعل او الترك وقد عرفت ان لا حرج فيهما مع
عدم التعبد والالتزام وفي الصورة الثانية بعد ثبوت التكليف الاجمالي فحكم العقل هو وجوب تحصيل القطع بالامتثال تفصيلاً
مع الامكان واجمالاً مع عدمه فكيف يدعى ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن سلمنا لكن مقتضى هذا الحكم وجوب
التعبد بالظن مطلقاً لا في خصوص ما لو كان الظن على خلاف الاصل مع القول بحجية الاصل من باب السببية المقيدة **والحاصل**
ان الاذعان بحكم العقل بعدم وجوب تحصيل العلم بالواقع مقتضياً للقول باصالة جواز التعبد بالظن كما هو مقتضى استدلالهم
على حجية الظن بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون ولزوم ترجيح الراجح على المرجوح وستطلع على ضعف الاستدلالين بعد تقريرهما فهذا
القول منه سلمه الله مع دعوته كون حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن من ضروريات العقل من باب الاشارة الى ما يمكن
ان يستدل به على اصالة الجواز والى ضعفه ثم انك قد عرفت ان ظاهر الايات الكتابية الدالة على اصالة الحرمة هي الايات الناهية
عن العمل بالظن وبما وراء العلم وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام ولا سيما المحقق القمي ره في قوانينه واقوى
اعتراضاتهم على الاستدلال بها كونها ظنية الدلالة فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وقد اشار اليه **حجة الذين جوزوا**
وقبله العلامة ره في النهاية والامدي والعضدي على ما حكي منهم وقد اشرنا الى ما عندنا في رده في حواشينا على القوانين وحيث لا ثمرة
مهمة في التعرض لها بعد ما عرفت طوينا عنها على غيرها في هذه التعليقة لا ترى ان ارباب الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام فقد
عرفت من انه من ضروريات العقل فضلاً عن كونها اجماعية وان سلم دلالة الايات والروايات كانت الادلة الاربعة متطابقة عليها واما
ان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك
الادلة الدالة على الاحكام الواقعية مثلاً لو كان الشيء مظنون الوجوب ودل الدليل على حرمته في الواقع فيكفي ذلك الدليل كافياً في حرمة
الاتيان به وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه ايضاً ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان
مجاريها صورة عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع
مع التمكن منه ولا المقتضي للاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضاً والظاهر ان
مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به فلو سلم الخصم ذلك الظهور فنعم الوفاق وطابق الكتاب الاجماع والعقل على المدعى
ولو لم يسلم كفى ما عداه في اثباته فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها وتمامية اصالة حرمة التعبد بالظن وما وراء

العلم بان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به ومحصله التمسك بالاستصحاب وفيه اولاً ان الشك في الحادث
لا يجري الاستصحاب للدوران الامر بين وجوب العمل بالظن وحرمته وكما ان الاصل عدم حدوث الوجوب فكذا الاصل عدم
حدوث حرمته وثانياً سلمنا جريان الاصل من دون معارض لكن لا يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم
العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصالة
عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدمه واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث كما فيما نحن فيه
فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه
لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ والنظير المطابق حكمها عند الطهارة بمجرد
شكوك الملاقاة للنجاسة فانا لو فرضنا عدم صحة استصحاب عدم الملاقاة كما لو قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الموضوعات كانت
القاعدة حاكمة بطهارته لان موضوعها عدم العلم بالملاقاة وربما يقرر بان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق
الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالاً وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به
وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة خلافاً لمن لم يوجب ذلك
في مثل المقام كالفاضل القمي ره وموافقته وفيه اولاً ان تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامتثالها والحاكم
بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه فان الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم
بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور
الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة
دليل الانسداد مهملة مجملة مع دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل واما ثانياً فلان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول
والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى
الاستدلال بمخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلاً اذا فرضنا ان الاستصحاب
يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين فلا يحتاج الى تكلفات
التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وان في
تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل من القفا مضافاً الى عدم تمامية هذا
البيان على زعم من يقول بحرمة المخالفة القطعية ولا يقول بوجوب الموافقة القطعية او يقول في دوران الامر بين التعيين والتخيير بالتخيير
ويجري اصالة البراءة عن التعيين المستلزم لمزيد كلفة وربما يقرر بان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح
جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة **اقول** ان يكون هذا التقرير قبلاً للقول بان الاصل وجوب العمل
بالظن حيث ان يندفع بكل من التخيير وترجيح جانب الحرمة وفيه ان هذا التردد انما هو عند ملاحظة نفس التعبد بالظن مع عدم
ملاحظة العقل والنقل المتطابقين على حرمته وبعد الالتفات اليهما يكفي عدم العلم بالوجوب في ثبوت التحريم لتطابقهما على عدم
جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع الا ترى انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في
ثبوت حرمتها هذا ولو عمد اصلاً يقتضي وجوب التعبد بالظن الا اصالة البراءة عن الحضر الزائد الموجب لحصول اليقين والا اصالة
التخيير فيما دار الامر بين التخيير والتعيين وقد عرفت ضعفهما والا ما يحكى عن السيد المحقق الكاظمي من ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها الاصل
في الاشياء وفيه اولاً ان اباحة التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد
بالاصل او الدليل الموجود في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييراً فلا معنى للاباحة
التي هي الاصل في الاشياء ولكن خبير بان صحة هذا الجواب مبنية على ان مرادهم بالاباحة في النزاع في ان الاصل هو الاباحة او الحظر
هو الاباحة بالمعنى الاخص التي هي واحدة من الاحكام الخمسة ولكنه ممنوع بل الغرض منها هو الرخصة في الفعل الجامعة مع ما عدا
الحرمة والشاهد عليه مقابلتها بالحظر وثانياً ان اصالة الاباحة انما هي فيما فيه منفعة خالية عن امارة المفسدة وتلك الامارة
في التعبد بالظن موجودة وبعبارة اخرى تلك الاصل انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت تطابق العقل والنقل على
قبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع واما التمسك في تاسيس الاصل لوجوب التعبد بالظن بقاعدة الضرر ولزوم
ترجيح الراجح على المرجوح فستطلع على تقريرهما ودفعهما بعيد هذا وقد عرفت من ان اصالة الحرمة في المقام مما لا ينبغي التأمل فيها فالمهم بيان

ملخرج

ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التى اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر من انسداد باب العلم
الذى جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او فى الجملة وسنعرف ان بعد ثبوت الخروج بقدر الكفاية فى معظم الفقه يقطع او يكون
مقدمات دليل الانسداد باب العلم الوجدانى او اما كان مسلما لكنه لا ينتج حجية الظن بل كون الطريق الى الاحكام امورا اقيم عليه جعلها الشارع
طريقا اليها وان كان انسداد باب العلم الاعم من الوجدانى والشرعى فهو ممنوع بعد ثبوت التعبد بما فيه الكفاية بل سنعرف ان النزاع بين العبد
صغروى وعلى فرض تسليم صغرى الانسداد لا نزاع فى الكبرى وهو التعبد بالظن وما خرج او قيل بخروجه امور منها الامارات المعمولة
فى استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهى على قسمين الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف
ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى
الذى يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة ما لا وما لا او كغلبة استعمال المطلق فى الفرد الشايع بناء على عدم وصوله
الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التى يعتمدها اهل اللسان والعقلاء فى محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك من
القرائن العامة والخاصة وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان فى محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها
من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا **والقسم الثانى** ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها وظواهرها
من خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب
ظهوره فى الاباحة المطلقة وان الشهرة فى المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضى المسبب
عن الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده فى انفهام ساير الافراد اليها وبالجملة فالمطلوب فى هذا القسم ان اللفظ ظاهر
فى هذا المعنى او غير ظاهر وفى القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد او لا والشك فى الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية
العرفية وعن كون الامر الموجود قرينة موجبة للظهور وفى الثانى مسبب عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى
والكبرى لتشخيص المراد فيقال ان هذا الحكم مثلا ظاهر هذه الاية او الرواية وكلما كان كذلك فهو مراد المتكلم **اما القسم الاول** فاعتباره
فى الجملة مما لا اشكال ولا خلاف فيه لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم
بديهة ان طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا للطريق محاورات اهل اللسان فى تفهيم
مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع فى موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب والثانى ان العمل بالظواهر مطلقا فى حق
غير المخاطب بها قام عليه دليل بالخصوص بحيث لا يحتاج فيه الى الاستدلال بقاعدة انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية
ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثانى ناظر الى منع كون المتعارف
بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطابات بواسطة اصالة عدم القرينة عند المخاطب
فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعنى كون الحكم عند الشارع فى استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما
هو المتعارف عند اهل اللسان فى الاستفادة فمما لا خلاف فيه ولا اشكال واما الخلاف الاول فطرف النزاع فيه جماعة من الاخباريين
حيث ذهبوا الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ورود بيان المقصود منها عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها فى المنع من ذلك وقد جمع شيخنا الحر العاملى تغمده
الله بغفرانه شطرا وافرا منها فى كتاب القضاء من الوسائل وقال بعد نقلها وانما اقتصرت على ما ذكرته للتجاوز عن حد التواتر انتهى
ولنذكر ثمة بعضها منها ما رواه عن تفسير العياشى عن ابى عبد الله عليه السلام قال من فسر آية من كتاب الله فقد كفر وعنه عليه السلام قال من فسر القرآن
برأيه ان اصاب لم يوجر وان اخطأ خر ابعد من السماء وعن ابى جعفر عليه السلام قال ليس شىء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية ينزل اولها
فى شىء واوسطها فى شىء واخرها فى شىء وعن مجمع البيان قال وقد صح عن النبى والائمة صلوات الله عليهم ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح
والنص الصريح وعن الكافى عن ابى جعفر عليه السلام قال ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به واظهر الاخبار دلالة على مدعاهم ما رواه
فى الوسائل عن على عليه السلام قال اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون الى ان قال قالوا فما نصنع بما قد خبرنا فى المصحف فقال يسئل
عن ذلك علماء آل محمد صلوات الله عليهم وما رواه عن الحسين بن على ع ان اهل البصرة كتبوا اليه يسئلونه عن الصمد فكتب اليهم
بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا فى القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فانى سمعت جدى رسول الله صلى الله
عليه وآله يقول من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار وما رواه عن محاسن البرقى عن ابى عبد الله ع قال اما ما سألت
عن القرآن فذلك ايضا من خطرات المتفاوتة المختلفة لان القرآن ليس على ما ذكرت وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت

وهو انسداد باب العلم فى زمن غيبته [illegible] لكان انسداده

إليه وإنما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه وأما غيرهم فما أشدّ
إشكاله عليهم وأبعده من مذاهب عقولهم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن
وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلا من شاء الله وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله
إلى طاعة القوّام بكتابه والناطقين عن أمره وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم ثم قال ولو ردّوه إلى
الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فأما عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً ولا يوجد وقد علمت أنه لا يستقيم
أن يكون الخلق كلهم ولاة الأمر لأنهم لا يجدون من يأتمرون عليه ومن يبلغونه أمر الله ونهيه فجعل الله الولاة خواص ليقتدى بهم
فافهم ذلك إن شاء الله وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور ولا قادرين
على تأويله إلا من حدّه وبابه الذي جعله الله له فافهم إن شاء الله واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه
قال لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق
معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل
عليهم ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورثك من كتابه حرفاً **أقول** لعل أمثال هذه الأخبار هو الداعي لادعاء
بعضهم إجمال مثل قوله تعالى قل هو الله أحد وكيف كان فحاصل هذا الوجه يرجع إلى منع الشارع ويكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم
مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية **والجواب** عن الاستدلال بها أنها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر
الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً فإن أحداً
من العقلاء إذا رأى كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامتثله لا يعدّ هذا
تفسيراً إذ التفسير كشف القناع ففي الصحاح الفسر البيان وقد فسرت الشيء أفسره بالكسر فسراً والتفسير مثله وفي القاموس الفسر الإبانة وكشف
المغطى إلى أن نقل عن ثعلب أن التفسير والتأويل واحد وهو كشف المراد عن المشكل والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر
وفي المجمع أن الفسر مقلوب السفر يقال أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفته إلى أن قال الفرق بين التفسير والتأويل هو أن التفسير كشف
المراد عن اللفظ المشكل والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر بل في الأخبار أيضاً إشارة إلى ذلك ففي احتجاج النبي صلى الله عليه
وآله في غدير خم معاشر الناس تدبّروا القرآن وافهموا آياته وانظروا إلى محكماته ولا تتبعوا متشابهه فوالله لن يبيّن لكم زواجره ولا
يوضح لكم تفسيره إلا الذي أنا آخذ بيده ومصعده إليّ وشائل بعضده بناء على أن الظاهر رجوع الضمير في زواجره وتفسيره إلى المتشابه وفي احتجاج
أمير المؤمنين عليه السلام على الزنديق الذي سأله عن آيات متشابهة من القرآن فأجابه إلى أن قال وقد جعل الله للعلم أهلاً وفرض على العباد
طاعتهم بقوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وبقوله ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وبقوله اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وبقوله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم وبقوله وأتوا البيوت من أبوابها والبيوت
هي بيوت العلم التي استودعها الأنبياء وأبوابها أوصياؤهم إلى أن قال ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم و
الجاهل وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته
والراسخون في العلم وإنما فعل ذلك لئلا يدعي أهل الباطل المستولون على ميراث رسول الله من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم وليقودهم
الاضطرار إلى الائتمام بمن ولّي أمرهم فاستكبروا عن طاعته الحديث فإنه ظاهر بل صريح في أن ما يختص علمه بهم عليهم السلام هو القسم الثالث
الذي هو مفاد قوله تعالى لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فهو الذي يحتاج إلى التفسير والتأويل **قال** في الوسائل أقول لا
يخفى أن آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية كلها من القسم الثالث ولا أقل من الاحتمال وهو كاف وكيف والنسخ فيها
كثير جداً بل لا يوجد في غيرها **أقول** غالب آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية محكمات لا متشابهات كما لا يخفى على
المتأمل فيها واحتمال كونها من القسم الثالث مع عدم كونها مشتبهة الدلالة مما لا يكون سلّمنا الاحتمال لكنه في بادئ الأمر كان في
التشابه منها لاحتمال ورود النسخ عليها فذلك مندفع بعد الفحص عن الناسخ وعدم الاطلاع عليه وكيف كان فالأخبار واللغة
والعرف متطابقة على أن التفسير كشف القناع عن الأمر المغطى ولو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه العرفي تفسيراً فنقول الظاهر
أن المراد بالرأي المنهي عن التفسير به هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها
اللغوية والعرفية وح فالمراد بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر
وعقله الفاتر ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام نقله في الوسائل عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى في الحديث

طويل وبعضه قوله عليه السلام انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرّفونهم وقوله ع ونبذوا قول رسول الله ص وراء ظهورهم واما الحمل على ما يظهر لهم في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون التأمل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب هذا الحمل الثاني وان كان الاول اقرب عرفاً بالنسبة الى الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي ان المنهي في تلك الاخبار هم المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن اهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام ع على ظاهر القرآن كما ان من المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام ع على ابي حنيفة في عمله بكتاب الله ومن المعلوم انه كان يعمل بظواهره لا انه كان يؤوله بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى هذا قول ابي عبد الله ع في صدر الرواية المنقولة عن رسالة المحكم والمتشابه بعيد ما نقلناه سابقاً فجعله اي الكتاب النبوة ص علماً باقياً في اوصيائه فتركهم الناس وهم الشهداء على اهل كل زمان حتى عاندوا من اظهر ولاية ولاة الامر وطلب علومهم وذلك انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا **اقول** لا مانع من اجتماع الحملين بالنسبة الى الاخبار الناهية بكليتها على صنفين صنف يمنع عن التفسير والتأويل بالرأي فيحمل على الحمل الاول بقرينة ما نقلناه اولاً من الرسالة المنقولة من الوسائل وبما نقله من تفسير الامام عليه السلام بعد كلام طويل في فضل القرآن قال اتدرون من المتمسك به الذي له بتمسكه هذا الشرف العظيم هو الذي اخذ القرآن وتأويله عنا اهل البيت عن وسائطنا السفراء عنا الى شيعتنا لا عن آراء المجادلين وقياس الفاسقين فاما من قال في القرآن برأيه فان اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في اخذه عن غير اهله وكان كمن سلك مسبعاً من غير حفاظ يحفظونه فان اتفقت له السلامة فهو لا يعدم من العقلاء الذم والتوبيخ وان اتفق له افتراس السبع فقد جمع على هلاكه سقوطه عند الخيرين الفاضلين وعند العوام الجاهلين وان اخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار وكان مثله مثل من ركب بحراً هائجاً بلا ملاح ولا سفينة صحيحة لا يسمع بهلاكه احد الا قال هو اهل لما لحقه ومستحق لما اصابه ويظهر من هذا الصنف من الاخبار ان مرادهم ع بقولهم انما يعرف القرآن من خوطب به وان علم الكتاب عندنا معرفة جميع القرآن وعلم جميع الكتاب وذلك حق لا شك فيه اذ لا يعرف المتشابه منه في البشر غيرهم ع وغير من عرف بتعريفهم مضافاً الى ان لفظ القرآن والكتاب ظاهر في جميع ما بين الدفتين بل صرح بذلك ابو عبد الله ع بقوله علم الكتاب كله والله عندنا في رواية سدير وعبد الرحمن بن كثير وصنف يمنع عن العمل بالقرآن ولو بظواهره من يعمل به من دون معرفة الناسخ والمنسوخ والفحص عن المعارضات والمخصصات الصادرة من الائمة المباينين مثل ابي حنيفة وسائر قضاة العامة فيحمل على الحمل الثاني واما قوله ع في رد ابي حنيفة ما ورثك من كتابه حرفاً فهو اشارة الى قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا وبالجملة فمقتضى الانصاف عدم الحكم بظهور هذه الاخبار في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الادلة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين ع كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت ففي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع ان امر النبي مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن **قلت** لكن ذلك مختص بالاخبار النبوية والملتزم باجمال القرآن لا يأبى عن الالتزام باجمالها هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما دل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين واذا كان التمسك بالعترة الطاهرة ع غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس والحاصل ان المعية بين الكتاب والعترة وعدم الافتراق ان كان المراد منهما توقف حجية كل على موافقة الآخر على حد البيان سقط الاستدلال لكن القرينة على عدم ارادة ذلك حجية اخبار العترة مع عدم البيان والتفسير بالكتاب وان كان المراد مطابقة حكمهما كما هو الظاهر منها فلا دلالة فيها الا على استقلال كل منهما بالحجية وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح والظاهر منه خلاف الظاهر من سياقها ومن الاخبار الظاهرة في ذلك ما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه والكلام في تقريبها هاهنا مثل ما مر ومنها ما يدل على عرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه قال النبي ص في خطبة بمنى ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومن البين انه لا يظهر الموافقة والمخالفة الا بعد كون القرآن واضح الدلالة وكان مما يفهمه العارف معتبراً حتى يؤتى الاخبار ما في الوسائل واما العرض على القرآن فلعل ترجيح بالكتاب والسنة معاً ولا يدفع ذلك العمل بالظاهر

في غير هذه الصورة وهو ظاهر والقياس باطل انتهى اقول كانه رحمه الله غفل عن ان الميزان لا بد ان يكون قبل الوزن معتبرا حتى يوزن به ما يراد معرفة صحته وسقمه ونسلم ان العمل بهما عند التعارض عمل بهما فانا نقول في امره عند المخالفة بطرح الخبر وبضربه على الجدار ونحو ذلك بالكتاب كما هو ظاهر اخبار العرض ولا اقل من دلالتها على العمل بالكتاب في خصوص طرح الخبر المخالف له وثبوت حجيته في هذا المقام كاف في حجيته في سائر المقامات ومنها الاخبار الدالة على رد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود ومنها الاخبار الواردة الدالة نصا او فعلا وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولا يبعد ان يكون الدوانيقي لا يجعل الا يكون اعتبار ظاهرها مفروغا عنه ومنها قوله عليه السلام لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء معتذرا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا قال في الوسائل واما ما روي في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام اما سمعت قوله تعالى ونحو ذلك فوجهه ان من سمع اية ظاهرها دال على حكم نظري لم يجز له الجزم بخلافه لاحتمال ارادة ظاهرها فالانكار هنا لاجل ذلك وان كان لا يجوز الجزم بارادة الظاهر لاحتمال النسخ والتخصيص والتاويل وغير ذلك انتهى اقول وجه الاستدلال بامثال هذه الاخبار ان قولهم اما سمعت وقول امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الاخرة الاية انكار وتوبيخ عليهم فلو لم يكن ظاهر القرآن حجة لما توجه التوبيخ عليهم بمجرد سماعه فالتوبيخ على المخالفة لظاهر الاية لا على الجزم بخلافها حتى يتوجه الانكار عليه واما احتمال النسخ ونحوه فقد عرفت ان الكلام في حجية الظاهر بعد الفحص اللائق ومنها قوله عليه السلام في حصول التحليل للمطلقة ثلاثا بتزويج العبد انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال عليه السلام معرفة حكم المسح على الاصبع المغطى بالمرارة الى الكتاب مومئا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظرا الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح راسا وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا تدل على ما حكم به الامام عليه السلام لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم النظري الذي لا يبتنى الا بعد التأمل الى الكتاب فكيف يحتاج معرفة نفي وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت عليهم السلام اقول لعل في هذا الباب تعريض على مقالة صاحب الوسائل بان الاحكام النظرية كلها مستفادة من الايات التي يختص معرفتها بهم عليهم السلام ولصاحب الوسائل ان يمنع ايماء الحديث الى ان امثال ذلك لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن وان يدعي ان الحكم مستفاد من الاية بعد البيان فيكون قوله عليه السلام ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله من باب التعليم والبيان لا من باب اظهار عدم احتياج امثال ذلك الى السؤال فتدبر ومنها ما ورد ان المصلي اربعا في السفر ان قرئت عليه اية التقصير وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من تفسيرها له بيان ان المراد بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه مبنيا على التخفيف فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه بمعنى ان الظاهر من قوله لا جناح هو الترخيص في القصر مع جواز الاتمام وذلك مما ينافي تعيين القصر فغرض الامام عليه السلام من التفسير بيان ان الغرض هو وجوب التقصير والتعبير بقوله لا جناح عن الوجوب هو لبيان ان تشريع القصر انما هو للتخفيف على العباد ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم في صدر هذه الرواية المعترضة للامر بالتفسير للامام عليه السلام ان الله تعالى قال ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام او ليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى ذكره في كتابه وهذا ايضا يدل على تقرير الامام لهما في التمسك لاستفادة الاحكام من

الكتاب في الدخول والتصرف في ظواهره حيث لم يكن عليها منهما من ليس عليكم ان تحتاجوا ان تفسروا وعدم وجوب الفحص بل قررهما على
ذلك لهم وبين لهما ان القرينة على ارادة خلاف الظاهر موضع النسخ **أقول** لم نطلع بعد في المقام على الاخبار المطلقة بل الظاهر
اختصاص الرواية في هذه الرواية التي فيها زرارة ومحمد بن مسلم من ابي جعفر ع فالتمسك باصالة الاطلاق فيما في الروايات غير صحيح لو
لعدم وجود رواية مطلقة سلمنا وجودها لكن عرفت في محله ان اصالة الاطلاق انما هو بحكم العقل ولا يحكم الا مع حصول المقام عن
القيد ومع وجود هذه الرواية المقيدة لا يحكم بالاطلاق واعترف سلمه الله بذلك في التعادل والتراجيح **والحاصل** ان صاحب الوسائل
استدل بهذه الرواية على اشتراط جواز العمل بظاهر الكتاب على التفسير ويكفي في رده ان الحاجة الى التفسير في هذه الاية المراد بها خلاف ظاهرها
حيث لا دلالة فيها على الاحتياج الى التفسير في اية لها ظاهر لم يحرم ما اريد خلافه واما هو سلمه الله فلما اراد الاستدلال على عدم الحاجة
ومنع الحاجة الى وجود اخبار مطلقة في المقام ومن البين ان مع فرض وجودها لا يتم الاستدلال ايضا لصيرورة الاطلاق مقيدا ثم ان ما
ذكره سلمه الله من ان المراد بالتفسير بيان ان المراد الى اخره مما يظهر ضعفه بعد التأمل في قول الامام ع من مقابلة المقام باية الحج فان الطواف
والسعي ليسا من باب التخفيف فتدبر ومنها استشهاد الامام ع بايات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية الى غير ذلك مما لا يحصى **أقول** الاطلاع على تفاصيلها يحتاج الى تتبع وافر في اخبار الاصول والفروع وفقنا الله له
قال في الوسائل على ان ما يحتمل معارضته هنا ظاهر في الدلالة لا يعارض النص المتواتر القطعي الدلالة مع احتمال الجمع بالتقية وارادة
الزام المخالف بما يعتقد حجيته واما الاية التي ورد تفسيرها او الاستدلال بها او وافقت الاحاديث الثابتة فلا اشكال في العمل بها **أقول**
لا يخفى ان الفك المقطوع به من اخبار المنع هو تفسير المجملات وتاويل المتشابهات من دون بيان الامام عليه السلم ولا نزاع فيه واما بالنسبة الى
الظواهر فقد عرفت انه لا دلالة في الاخبار على المنع من العمل بها فضلا عن كونها قطعية الدلالة عليه بل قد عرفت دلالة بعض الاخبار القطعي
على جواز الاثبات على نزاع فلتة وعلى الامر بالنظر في محكماتها ثم ان دعوى حمل اخبار التقليد وغيرها على التقية مما مر عنه اعرض عنه وارادة
الزام المخالف لمعتقد حجية ظواهر الكتاب ان كان على فرض صحة معتقده في نفس الامر ثبت حجية الظواهر وان كان على فرض فساده فذلك
اغراء بالجهل والتزام لنصب الامام ع هو الارشاد والهداية لا الاغراء بالجهل والغواية وفي ذلك الالزام تقرير للمخالف على معتقده وايضا
ذلك يظهر ان استدلالهم عليهم السلم بالايات من باب التقرير بحجية الظواهر لا من باب حجيتها من باب الالزام بالسلم مع البين ان الخصم لا
لا يعترف بصحة دعوى المستدل لا يدعي بصحة بيانه للانتهاء الى الاخبار الموافقة للاخبار الثابتة فان كان حجيتها للموافقة الاخبار فالمخالف
لما تواتر به نظائره عنهم من اشتراط اعتبار الاخبار وحجيتها بموافقة الكتاب فيلزم ترجيحا التالي من وجهي المنع انما نعلم بطرو التقييد
والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وفيه اولا النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر
في اكثرها وثانيا ان ذلك لا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر وبعبارة اخرى المقتضي للظهور حاصل وانما
يفحص عن مانعها فيظهر اثر المقتضي بعد عدم الاطلاع على المانع فان قلت ان العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر هو وجوب
التوقف مما لا يرتفع اثره بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين او علم اجمالا بعدم ارادة احد الظاهرين على ظاهره كالعامين من
وجه والمتناقضين وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت لم يدع احد كون الفحص انما موجبا للخروج عن التوقف فيما تردد اللفظ
بين معنيين اما لم يحصل الاطلاع على قرينة معينة لاحد الاحتمالين وعليه يخرج عن الاجمال ووجوب التوقف واما لا يحصل وكذا الكلام
في العامين من وجه والمتناقضين وعدم الخروج عن التوقف في بعض المقامات لا يوجب عدم ترتب اثر على الفحص ولو بالنسبة الى ما لو كان
الفحص موجبا للاطلاع على ما يوجب الخروج عن الاجمال ثم ان محل الكلام ليس منحصرا في مثل المثالين بل كثيرا ما نطلع على ظاهر
من دون اطلاع على معارضه في العلم الاجمالي بوجود المعارض في الظواهر كثيرا يمنع العمل بذلك الظاهر للفحص عن انه من تلك الظواهر حتى يتوقف
عن العمل به ويرجع فيه الى الامام ع في علاجها او ليس من ذلك حتى يعمل به فيه نعم ان العلم الاجمالي الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى هذا
القسم الثاني بعيد ومن هنالك يظهر حل الشبهة التي اوردها على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي
بوجود المخصصات وتقريرها ان اثر العلم الاجمالي هو التوقف عن العمل بالعموم اما يبقى ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات
واما لا يبقى فان بقي فلا يرتفع بالفحص فلا موجب له وان لم يبق بعد العلم التفصيلي بوجود بعض المخصصات فلا مقتضي للفحص ايضا
بعد ذلك العلم وحلها ان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث يظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود
ما ثبت في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد ذلك بالفحص ولا يمكن نفيه

ما الاصل

بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفي بالاصل لسلامته عن المانع جزما منه ولغلبته فاذا وجدنا مخصصات
لعمومات الظواهر مثلا بحيث لم يبق العلم الاجمالي بوجود المخصص لتلك العمومات ارتفع اثر العلم الاجمالي بالنسبة اليها لارتفاع موثره وذلك
الارتفاع لا يوجب ارتفاع اثر العلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الارث مثلا فيجب الفحص عنها حتى يقع الاطلاع على تفصيلها فيرتفع
العلم الاجمالي فيرتفع اثره وهكذا الكلام في سائر ابواب الفقه **والحاصل** ان المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص
ولا بعده ثم ان المنسوب الى اكثر الاخباريين كما في مناهج الفاضل النراقي ره جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص والتمسك بهذا
الوجه الثاني في المنع عن العمل بظاهر الكتاب على فرض صحته الدليل ابدا لا يكون من غيرهم فلا تغفل ثم انك قد عرفت ان عمدة المستند في منع الاخباريين
من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعة من تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في اخر كلامه ان المنع عن العمل
بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل وان العمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح
انكاره وانه ينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين **الاولى**
ان بقاء التكليف الى الانقراض مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول
ودلالته في الاكثر انما تكون ظنية اذ مدار الافهام في كل لغة انما هو على القاء الحقائق مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيبنى العقلاء المخاطبون
الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا الثانية ان المتشابه كما
يكون في اصل اللغة كاشتراك اللفظ كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني استعمل العمومات واريد الخصوص من غير ضم قرينة
متصلة واطلق المطلقات واريد المقيدات وربما احكم حكما يكون ظاهره على الاستمرار ولكن سانسخه وربما اخاطب احدا واريد غيره واخصص
قوما بالخطاب واريد بهم مع غيرهم او نرى نحن امثال ذلك في كلامه وان لم يصرح المتكلم به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته فلا يجوز لنا القطع
بمراده ولا يحصل لنا الظن به اللهم الا ان يكون العام الباقي على اطلاقه قليلا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا
القبيل لانه وان كان عربيا لكن نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب
ومع ذلك وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله تعالى لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسول الله
قوله وهو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي
وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي ص نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا الاوصياء
عليهم السلام وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهد هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو
العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره مندرج
في الاصل المذكور فنطالب العامل به بدليل جوازه لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل مثل عمل اصحاب النبي ص والائمة ع بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم من غير فحص ولا تحصيل قطع بالمراد وتقريرهم على
ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر
فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القرآن والاخبار ولا يظهر
ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول فان قلت ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول
لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها كان محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا
اما الكبرى فلما مر واما الصغرى فان معنى قوله وما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام ع وهو الذي عبر عنه بالجاهل بعد
علمه بالوضع يتوهم منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها
بهذا المعنى قلت اما اولا فبان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا
والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والترديد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا واما ثانيا فلانا وان سلمنا
الانحصار وكون الظاهر غير متشابه لكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب لا يدل
على الحصر لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه
الخاص ومطلقا اريد منه المقيد لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول هنا توضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر
الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن
ومنعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسوله ص عن تفسير القرآن ولا ريب ان غير النص محتاج الى التفسير

لتحقق الاحتمال فيه واوصياؤه ايضاً منعونا عنه وايضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤه صلوات الله عليهم اجمعين
ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولاً ولا تقريراً وليس هناك دليل قطعي على الظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاخبار فقد سبق ان
اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار تبلغهم من واحد منهم من غير تفحص وسؤال عن انه هل هناك عنده مخصص او معارض
او ناسخ او مقيد والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحثونهم على العمل بالاصول وبالجملة فقد حصل لنا العلم
القطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا بخبر العدل الامامي من غير فحص ولذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما ظننا من انه مدار الكلام
في كل اللغات على الظواهر من لدن آدم عليه السلام الى يومنا ولولا هذا الدليل لقلنا بالتوقف في العمل بظواهر الاخبار ايضاً انتهى من الوافية انتهى ما
اردنا نقله عن شرح الوافية وفيه نظر من وجوه اما اولاً فلان ثمرة بعد ما نقل في اول المسئلة من السيد الفاضل نعمة الله الجزايري قدّه
ان الاخباريين ذهبوا الى ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه ونقل استدلالهم
على تلك المطلب بالآيات الدالة على وجوب اتباع الرسول واولى الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وبالآيات الدالة على
ان علم القرآن منحصر في النبي واوصيائه صلوات الله عليهم وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي قال **اقول** ان هذه الادلة اذا انضمت على
عدم جواز العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها للظن الحاصل لاحتمال التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها ما اليه يرد اكثرها متشابهاً بالنسبة
الينا فلم يبق افادته للظن وما افاده فقد منعنا من العمل به مع قبول ان في القرآن محكماً بالنسبة الينا ايضاً فلا كلام معهم ولا يرد عليهم
شيء واما اذا انضمت على ما نسبه السيد قدّه اليهم فكلا الى ان قال ولما دلالتها على ان لكل متشابه بالنسبة الينا اذ كل ما دل من
الآيات على المسائل الفرعية فهي متشابهة فليس كما زعموه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحاً على هذه الدعوى
لاولناه او رددنا علمه الى قائله لمخالفته لما علم بالضرورة انتهى ولا يخفى ان هذه المقالة منه قدّه ظاهر من اخر كلامه من دخول
الظواهر في المتشابه الا ان يقول انه دخول الظاهر في المتشابه لا انها في اشتمال القرآن على المحكم كالآيات الدالة على ضروريات
الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصوم والصلوة ونحو ذلك من الآيات التي صارت ظواهرها قطعية من الخارج ولما
ثانياً فلان المتشابه ليس من الالفاظ المجملة عرفاً ولغة فيحمل على معناه اما لغة ابهام اوجه ونحو التشابه من اشتراك اللفظ ونحوه مسلم
ولما نحوه من الاصطلاح فانما يسلم لو قال المتكلم بعد فراغه من الكلام اني لا اريد شيئاً من اجزاء كلامي ظاهره واما لو قال
اني اريد الخصوص كثيراً من العمومات ونحو ذلك ففهم منه ذلك كما هو المحقق الثابت الا ولحصول التردد والاشتباه انما يسلم
في اول سماع العام ونحوه واما بعد الفحص فيما جعله مدركاً لاستنباط الاحكام وعدم وجدان المخصص او مع وجدان مخصص
ما فلا نسلم بقاء الاشتباه **والحاصل** ان ملاحظة غلبة التخصيص ونحوه مما يمنع عن ظهور العام في عمومه فيرتفع ذلك المانع
بالفحص والاصطلاح الخاص انما يسلم لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية في خصوص الفاظ العبادات او الاعم وعلى فرض القول به
او القول بان مثل الاركان المخصوصة من المعاني المجازية التي لا يعرفها اهل اللغة والعرف العام فلا يدعي احد خروج امثال الالفاظ
من المتشابه قبل البيان كما في المقطعات في اوايل السور وليس عبارات القرآن منحصرة في مثل تلك الالفاظ بل الغالب غيره فاذا قطعنا
النظر عن هذه الالفاظ الغير فمتى شيء يوجب الاجمال والتشابه فيما سواها سوى احتمال النسخ المرجوح المرفوع بالاصل المسلم
بين الاخباريين والمجتهدين وسوى احتمال ارادة المعنى المجازي المرجوح المدفوع باصالة الحقيقة وسوى احتمال التخصيص
والتقييد ونحوهما من الامور المتداولة المندفعة بعد الفحص الموجب لرفع ما يفيده الغلبة باصالة الحقيقة انتهى فان التخصيص
بالمنفصل من اقسام المجاز على التحقيق فلم يبق موجب للاجمال والاشتباه الا ما ذكره قدّه من انه تعالى ذمهم على الاتباع المتشابه
ولم يبين لهم ان المتشابهات ما هي وكم هي فلم يبين لهم المراد من هذا اللفظ ولكن قد عرفنا ان هذا اللفظ ليس من الالفاظ
المجملة حتى يحتاج الى البيان غاية الامر استعماله في بعض الاحاديث في المنسوخ وذلك لا يوجب الاشتراك الموجب للاجمال
سلمنا الاشتراك بينه وبين مجمل الدلالة لكن الذي يتبعه الذين في قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة وتأويله والذي لا يعلم تأويله الا الله و
الراسخون في العلم هو من المتشابه بمعنى مجمل الدلالة لا بمعنى المنسوخ بل مع قطع النظر عن وضوح معناه في العرف واللغة فهو مبين المعنى
مقولة المتشابه ما اشتبه على جاهله والفرق بين مشتبه الدلالة لا يخفى وعند اهل العرف واللغة واضح فما حكموا بكونه متشابه الدلالة
فاوله فتبع الاصل البناء وما لم يكن كذلك فهو داخل في المحكم فان امثال هذه العبارات مما يفهم منه الحصر في العرف الا ترى ان عمرو
حيث لما ابتغت منزلة بين الكفر والايمان رد بقوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
عباده الا الكافر والمؤمن وان معظم الاصحاب جعلوا الخنثى طبيعة ثالثة واستدلوا عليه بقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثاً ويهب لمن

تجنباً عن التطويل [illegible] الآيات الدالة على [illegible]

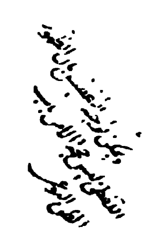
بشأنه الذكور ونحو ذلك ودعوى كون الظاهر في المراد متشابها لان الجهل المقابل للعلم يصدق على الظن وكون المحكم مرادفا للنص
من غريب الدعاوى فان صدق الجاهل على غير العالم مطلقا لا يلازم صدق المتشابه على مظنون الدلالة واذا كان الغالب في الكلام
افادة الظن فعلى زعم المدعي غالب المحاورات داخلة في المتشابه وهو كما ترى واما كون اخبار المنع من التفسير بالرأي واخبار اختصاص
علم القرآن بمن خوطب به من اسباب الاجمال والتشابه فقد عرفت الجواب منه فلا موجب لعدم جواز العمل بظاهر القرآن الا الاصل
المانع عن العمل بالظن المحقق عند الخاصة كما ادعاه (ره) وغيره واما ثانيا فلانك ستعرف ان الاجماع القائم على حجية الاخبار الآحاد
قائم عند مدعيه على التعبد بصدور الخبر والحكم بانه صادر من مصدره لا على العمل بالظواهر وخروجه من تحت الاصل بالنسبة الى
ظواهر الاخبار ليس من باب قيام الدليل الخاص عليه فكما ان الخطاب المسموع من الامام ع يعمل بظاهره لاجل اصالة حجية ظاهر الخطاب
الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع او من غيره فكذا يعمل بظاهر الخبر المحكي عنه ع بعد ثبوت التعبد
بصدوره عنه ع لذلك وحثهم ع على جمع الاحاديث وكتبها وتدوينها والعمل بالاصول لا يفيد اكثر من حفظ الاخبار من الاندراس
والحكم بصحة تلك الاصول واما حجية الظواهر ووجوب العمل بها فمستفادة من وجوب اطاعة الله تعالى وامتثال شرعه عقلا ونقلا
وذلك المعنى جار في القرآن المجيد ايضا اذ من المعلوم انه لم يقصد به الالغاز والتعمية بل قصد به الافادة والاستفادة ولو سلمنا
الشك في ذلك فاصالة القاء الكلام للافادة والاستفادة كما عليه بناء اهل اللسان الذين امرنا باتباعهم في مقام فهم الخطاب
ينفي ذلك ثم الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي تحت
الاصل بل الخارج منه مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القي الكلام الى غيره للافهام كما اعترف (ره) به في المقدمة الاولى بل
تلك القاعدة مؤسسة من زمان وجد فيه الكلام الى زماننا هذا واما دعوى العلم بكون ظواهر الخطاب في القرآن المجيد من
المتشابهات او احتمال كونه منها حتى يحتمل هذه الدعوى سند المنع كون القاء الخطابات الكتابية للافهام بالنسبة الى غير النبي
وخلفائه صلوات الله عليهم فقد عرفت ضعفها لعدم صدق المتشابه على الظواهر عرفا ولغة بل يصح سلبه عنها واحتمال كونها من
المتشابه غير مانع من اندراجها تحت اصالة الحجية ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف (ره) به من اصالة حجية الظواهر
لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونها من المتشابه مضافا الى ما عرفت من ان ظاهر الآية هو الحصر فاذا لم يصدق عليها
اسم المتشابه يدخل في مسمى المحكم ومن العجائب رده (ره) استدلال القوم على حجية ظواهر الكتاب بظواهر الاخبار الدالة على عرض الاخبار على
الكتاب بان العرض على المحكم عرض على القرآن ونحن نقول به وذلك لانه مع دعوى العلم بكون كل الظواهر من المتشابه او دعوى احتماله
لا يبقى محكم حتى يعرض الاخبار عليه الا ان يقال بصيرورته بعد البيان محكما وذلك تقييد في اطلاق تلك الاخبار من دون دليل فان
مقتضاها العرض على الكتاب سواء كان مبينا بالاخبار ام لا فلا يحتاج اندراج الظواهر في المحكم الى الاقتران بالبيان وكذا الكلام في رد
بقية الادلة التي تمسكوا بها لحجية ظاهر الكتاب فانه تعرض لغالبها واجاب عنها بالتمحلات التي لا تخفى على المتأمل فيها وبعد التأمل في
تلك الاستدلالات لعله يظهر على المنصف عدم تمامية ما اجاب به عنها وبالجملة فالحق ما اعترف به (ره) من انه لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا صحة ما ذكرنا اولا في تحرير محل النزاع من ان خلاف
علمائنا الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب
واستفادتها وانما يكون خلافهم في ان الخطابات الكتابية لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر او
انها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابهها كما عرفت في كلام السيد المتقدم ذكره وينبغي التنبيه على امور الاول
قال في المناهج في آخر المسألة الظاهر ان هذه المسألة قليلة الجدوى وهي تقديم الخبر الموافق لظاهر القرآن اذا تعارض مع غيره ولم
يكن للغير مرجح على بعض الاقوال اذ ليست آية متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار
كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا
بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى ولكنك خبير بانه على القول بوضع الالفاظ العبادات للاعم وعدم عروض ما يوجب الاجمال
في الاطلاق يمكن التمسك بذلك الاطلاق بالنسبة الى جميع ما شك في كونه جزءا او شرطا وان لم يرد به نص على القول بالوضع
للصحيح او عروض الاجمال فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص
المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض فرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال
اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل فرقة فاسئلوا اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء

وما على المحسنين من سبيل ونحو ذلك مما لا يحصى بل في العبادات ايضاً لكثرة مثل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد
الحرام واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنباً فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذه العمومات وردت في الكتاب الا
انه ليس كل فرع يتمسك فيه بالكتاب مما ورد فيه حتى يسلم عن المعارض المكافؤ ولاحظ وتتبع ما يوجب الالزام على الفاضل لزمه
القايل بقلة الحاجة هو وجدان فرع في كتاب فقيه يتمسك فيها بالكتاب فقط ومثل هذا التتبع موقوف على فرصة تساوي جمعها
فعلى الثاني اما اذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى بحيث يختلف به الحكم كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور
خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادة وان القائلين بالتواتر اختلفوا ايضاً فبين قائل بتواتر القراءات مطلقاً جوهرية كانت او ادائية وبين
قائل بتواتر الجوهرية فقط دون الاختلاف في المثال لزيادة المادة على التشديد واما ان لا نقول به كما لعله الحق لعدم ثبوته
بالنسبة الى مشايخ السبعة ولاسيما بعد اشتهار انه كان لكل شيخ راو وان يرويان القراءة عنه فضلاً عن ثبوتها عن النبي والتواتر
في ما ثناه وما قاربه لا يقضي بالتواتر الى المشايخ الذين احدثوا القراءات باجتهادهم فضلاً عن مضاهاتها بالتواتر عنه صلى الله عليه وآله ولا يقاس
ذلك بتواتر اصل القرآن كما لا يخفى فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا الا ان المفروض ثبوت كل القرآنين من الله تعالى فلابد من الجمع
بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ان اختلفا في النصوصية والظهور ومع التكافؤ فلا مناص من الحكم بالتوقف والرجوع الى
غيرهما وفي المثال التكافؤ حاصل لتساوي ظهور القراءتين في مؤديهما ان لم يقل بالترجيح بتعاضد بعض الايات ببعضها في
المقام قوله فاذا تطهرن فأتوهن معاضد للقراءة الاولى وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة بمعنى ثبوت حجية
كل القراءات حتى عند الاختلاف كما ثبت بالاجماع وقولهم عليهم السلام اقرأوا كما يقرأ الناس جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم
لكونهما على هذا التقدير دليلين والا كما لعله الحق لصيرورة الآية باختلاف القراءة من المتشابهات وعدم حجية ظاهر القرآن لا
يقضي بحجية المتشابه منه لانتفاء الموضوع فاما في البين امر مرجح لاحدى القراءتين من آية اخرى وغيرها كما في المفروض وحجيته بتلك
القراءة وعملنا بمؤديها ان اعتبرنا ذلك الترجيح كما عليه بناء اهل اللسان في غير كلمات الشارع الملقاة اليهم والقول باعتبارها في الاخبار
القول بعدم جريان المرجحات الخبرية في الايات وان لم نعتبره او لم يكن مرجح فلابد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد فيحكم
في المثال باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذا لم يثبت تواتر التخفيف والا فالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم من حيث الزمان المستفاد من
الاطلاق خرج منه ايام الحيض وبقي الباقي على الوجهين من كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني وقد تعرضنا للوجهين
في مسألة الاستصحاب في قوله تعالى اوفوا بالعقود بالنسبة الى ملاحظة تخصيصه بثبوت خيار الغبن واخترنا هناك العمل بالعموم فراجع الرابع
انهم اختلفوا في وقوع التحريف في الكتاب المجيد وعدمه والمحكي عن الصدوق والسيد المرتضى والطبرسي رضوان الله عليهم ذهابهم الى
ان القرآن الذي نزل به جبرئيل هو ما بين الدفتين في المصحف من دون زيادة ونقصان وحكي هذا القول عن جمهور المجتهدين والمحكي عن اكثر علمائنا
الاخباريين الاول وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم والشيخ الطبرسي صاحب الاحتجاج حيث ذكروا الاخبار الدالة على ذلك في مؤلفاتهم
والانصاف ان الاخبار الدالة على ذلك كثيرة لكن الظاهر من كثير منها وقوع التحريف في النقص فيما بالنسبة الى الايات والكلمات الدالة
على فضائل اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم باسمهم وعلى قدح اعدائهم باسمهم ونحو ذلك واما بالنسبة الى ايات الاحكام فلا يظهر
من اكثرها ذلك وهو مقتضى حكم العقل ايضاً اذ الداعي للتحريف في المخالفين الذين جمعوا القرآن في اخفاء فضائل الخلفاء المستحقين له
بالتنصيص من الله تعالى وفي اخفاء مثالب انفسهم وامثالهم واما الايات المتعلقة بالاحكام الفرعية فلا داعي في تحريفها بل في تواتر
فاصل القرآن ان الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريفه وتغييره في الكتاب يوجب تغيير الحكم واما الزيادة فيه فلا
يظهر من الاخبار ولا يساعد عليه الاعتبار واذا عرفت ذلك فاعلم انه على تقدير وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر
لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك الاحتمال لكون المحرف والمنقوص كلاماً مستقلاً لا يختلف ظهور ما بايدينا بوجوده
وسقوطه مع انه لو فرض حصول العلم بذلك فغاية الامر هو الاذعان بذلك في جميع القرآن بالنسبة الى موضع او موضعين ونحو ذلك
فيصير من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولا عبرة بالعلم الاجمالي فيها مع انه لو كان من قبيل الشبهة الكثيرة في الكثير المساوية للشبهة المحصورة
في اعتبار العلم الاجمالي فيها امكن القول بعدم قدح ذلك في الاستدلال بالظواهر لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من
الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب من الظواهر المتعلقة بالامثال والقصص و
نحوهما فافهم ذلك حتى لا تقول ان ذلك الاحتمال موجود في كل شبهة محصورة فلو كان معتبراً لجاز الارتكاب في جميعها ولا نقول به وذلك

لما يجيء في محله من ان لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة انما هو اذا كان اطراف الشبهة محل الابتلاء للمكلف كما اذا دار الامر بين وجوب الاجتناب عن
ثوبه او عن انائه للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما واما اذا علم اجمالا بنجاسة طعامه او طعام السلطان الخاص به مما ليس من شان المكلف الابتلاء
به عادة فلا يلزم الاجتناب حينئذ من طعامه لقبح التكليف بالاجتناب عن مثل هذا الطعام الخاص بالنسبة الى مكلف لا يتمكن عادة من ارتكابه
ووجوب الاجتناب من طرفي الشبهة انما هو فيما اذا لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب ولو فرضنا القطع بحرمة طعام السلطان
لا يكون مكلفا بها لو عينه بالاجتناب عنه منجزا وان صح هذا التكليف معلقا على صورة الابتلاء كان يقال اذا اتفق لك الابتلاء به
فاجتنب عنه والعلم الاجمالي بالنقص والتحريف في الايات الكتابية المتنوعة الى ما يكون مورد الابتلاء للمكلف من حيث تعلقه بالاحكام العملية
والى ما لا يكون كذلك من حيث عدم تعلقه بالعمل كالقصص والحكايات انما هو من القسم الثاني فلا يضر ذلك العلم الاجمالي بالعمل بالظواهر
المتعلقة بالعمل وان فرضنا كون الشبهة محصورة ثم ان كل ذا انما هو على فرض التنزل والتسليم والا فنطالبه بالتحريف بالنسبة الى تلك المحتوا
لو لم يكن حاصلا لمكان الاجماع المدعى والمستظهر فلا علم بوقوع التحريف فيها ويكفي عدم العلم في الحكم بالعدم الرابع ربما يتوهم ان وجوب
العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر
الكتاب وهذه الشبهة التي اسسها الفاضل ره في قوانينه تبعا لمن تقدم عليه في مقام الاستدلال بتلك الظواهر على اصالة حرمة العمل بالظن
الا ان المتقدم عليه وجز في المقال وهو ره اطال فيه بما لا مزيد عليه ومحصل ما اطال فيه منع قيام الاجماع على حجية الظواهر بالنسبة الى
غير المخاطبين المشافهين ومنع كون الظن الحاصل منها بعد النظر في المعارض وارتكاب علاجه من الظنون المستفادة من الكتاب من
حيث انها مستفادة منه والظن الحاصل قبل النظر وان كان مستفادا منه الا انه لا يجوز العمل به اجماعا فكيف يدعى الاجماع على حجية الظواهر
من حيث انها ظواهر ومنع كون حجية العام المخصص اجماعية وهذه العمومات قد خرج منها ظنون كثيرة ومنع قيام الاجماع على حجية الظواهر
على نحو العموم لاستلزامه حجية ظواهر العمومات الناهية عن العمل بالظن الشاملة لانفسها فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها والقول بتخصيصها
بالاجماع القائم على حجية ظاهر الكتاب مردود بلزوم اتحاد المخصص والمخصص وذلك مما لا يكون لتغايرهما اعتبارا [illegible] لكن التخصيص
موجب لكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص في القطعيات وسيتضح الجواب عن المنع الاول عند التعرض للخلاف الثاني في حجية الظواهر بالنسبة
الى غير المخاطبين واما المنع الثاني فالجواب الاجمالي عنه هو ان الفحص عن المعارض والنظر فيه وعلاجه انما هو لدفع المانع عن الظهور لا
لتحصيل المقتضي في الظهور انما يستند الى المقتضي لا اليه والى رفع المانع بل عدم المانع من شرائط تاثير المقتضي فحمل اللفظ على معناه الحقيقي
مثلا لاقتضاء الوضع ذلك وعدم قرينة المجاز من شرائط ذلك نعم يظهر من بعض مقالات الفاضل في قوانينه هنا ما يرجع الى ان دلالة اللفظ
على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولعل منعه هذا مبني على ذلك لكنه خلاف التحقيق كما لا يخفى واما المنع الثالث فالجواب
عنه ان حجية العام المخصص مما [illegible] عنها عند الخاصة كما يظهر من استدلال الائمة بالعمومات المخصصة [illegible] الخلاف في قوانينه
الا الى بعض العامة والحاصل ان العام اذا كان بنفسه حجة فلا يخرجه التخصيص ببعض المبين عن الحجية في الباقي واما المنع الرابع ففيه ان فرض وجود الدليل
على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا وحرمة العمل بتلك الظواهر ومحصل ذلك ان المستفاد من هذه الايات
انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظواهر الكتابية مما قام الاجماع على حجيتها فليست منه وجه عدم العموم حتى يحتاج في
اخراجها بالمخصص حتى يلزم اتحاد المخصص والمخصص وبعبارة اخرى الاجماع منعقد لذلك الاجماع هو حجية سائر الظواهر وحجية ظواهر العمومات الناهية
بالنسبة الى الظنون التي لم يقم قاطع على حجيتها لخروج ظواهر الكتاب عن العمومات من باب التخصص لا التخصيص فيفهم منها حرمة العمل بكل ظن حتى الظن الذي هو مطلق
الحجة مساقا الى ان ظواهر الايات الناهية لو نهضت بعمومها للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها وذلك مما لا يجتمع مع فرض حجيتها اذ يلزم
من فرض وجوده عدمه فهو محال الا ان يقال ان العمومات الناهية لا يشمل انفسها بمعنى انصرافها عن نفسها بفهم العرف كما لو ورد الخبر عن المولى الى العبد
ان المولى ينهاكم عن العمل بالخبر الواحد فتامل فان هذا الجواب الثاني انما يتم لو سلم الخصم حجية هذه العمومات ومنع حجية سائر الظواهر فيقال له ردا
انها لو نهضت بعمومها للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية نفسها واما لو كان مراد الخصم منع الاجماع على حجية الظواهر من حيث انها ظواهر الكتاب
كما عرفت في كلام صاحب القوانين فهذا الذي ذكر في الجواب عن مدعاه [illegible] فالصحيح هو الاقتصار في دفع التوهم على الجواب الاول وبازاء هذا التوهم
توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى
العلم والفرق بين هذا الجواب الذي نسب الى التوهم والجواب السابق مع اشتراكهما في كون خروج الظواهر الكتابية من العمومات الناهية من
باب التخصص ان في السابق قد سلم بقاء الظواهر على كونها ظنا مع قيام القاطع على الحجية الا ان النهي عن اتباع الظن لا يشمل هذا الظن الواجب
الاتباع وفي هذا الجواب يدعى خروجها بقيام القاطع على حجيتها عن كونها ظنا ويدعى صيرورتها علما وفيه ما لا يخفى فان غاية ما يحصل من القاطع

القائم على حجيته هو وجوب العمل بمدلولات الظنون والظواهر واين القطع بوجوب العمل بالشيء من القطع به والضمير في قوله فهو لا يفضى الا بسبب علم
غائد الى نفس الموصول لا الى وجوب العمل به وارادة نفس الشيء ووجوب العمل من الضمير مستلزم للمجاز بل لاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي في استعمال
واحد **أقول** هذا التقرير من صاحب الفوائد ره ولا يخفى ضعفه فان الامارة سواء كانت ظاهر الكتاب او غيره اذا ادت الى حكم يصير ثبوت
هذا الحكم في الواقع مظنونا ولو بعد قيام الدليل على اعتبارها وحجيتها يصير ذلك الحكم المظنون من حيث الواقع مقطوعا من حيث الظاهر
والحكم الفعلي الذي هو مؤدى الامارة قطعي والظن انما هو في طريقه وبذلك يندفع الفاضل ره الاعتراض على تعريف الفقه بان العلم مستعمل
في معناه الحقيقي والمراد بالاحكام هو الاعم من الظاهرية والواقعية فان اثبات الاحكام الظاهرية مع كونها مظنونة الواقعية معلومة
فتعلق العلم بمعناه الحقيقي بها فكيف يدعى ان الظن ليس بعلم وان المظنون ليس بمعلوم وينكشف عن ذلك ان الاحكام الظاهرية التي هي مؤدى
الامارات تنقسم الى الاحكام التكليفية والوضعية كنفس الاحكام الواقعية فلو تعلق العلم بوجوب العمل بالاحكام الظاهرية لا بنفسها
فكيف يصير نفس تلك الاحكام معلومة بل نقول وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه ولو في مرحلة الظاهر فلا يمكن ان يقال
ان الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الدليل هو نفس وجوب العمل فلعل الظاهر ان هذا الجواب الذي نسبه سلمه الله الى التوهم جواب
تحقيقي في الصواب في الجواب عن المنع الرابع ان الظواهر التي قام القاطع على حجيتها علم فلا يشملها الايات الناهية سلمنا كونها ظنا لكن
لا نهام من العموم ما حرمه اتباع الظن الذي ثبت وجوب اتباعه ولا يلزم عليه تخصيص حتى يقال عليه بلزوم اتحاد المخصص والمخصص ان يكون
دعوى الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي تقوى من ذلك الظاهر ولو سلمنا عدم المخصص عن
لزوم التخصيص فيجعل القضية المشتملة على المخصص والمخصص وندعي الاجماع على تلك القضية كان نقول كل ظاهر حجة الا ما يلزم من حجيته
عدم حجيته فسائر الظواهر باقية على حجيتها وظاهر العمومات بالنسبة الى شمولها لنفسها خارج عن الحجية لان شمولها لنفسها انما هو لعمومها
لظاهر الكتاب فذلك الشمول داخل في المستثنى لعدم شموله لما عدا ذلك من الظنون الذي لم يقم القاطع على حجيتها باق على الحجية ايضا فلا يلزم كون
الاجماع الواحد مخصصا ومخصصا وكل من يعمل بظاهر الكتاب من حيث انه ظاهره فعمله على ما قلنا فليس هذا الاجماع مجرد الدعوى فتدبر
جيدا هذا كله في التفصيل بين ظاهر الكتاب وظاهر غيره واما التفصيل الاخر فهو الذي يظهر من صاحب الفوائد ره في اخر مسئلة حجية الكتاب وفي اول
مسئلة الاجتهاد والتقليد في القانون المبتني على ان قلت قلت وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن
الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب
كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته
موجهة الينا وعدم كونه من باب التاليف للمصنفين فان ظهور اللفظي ليس حجة لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد
باب العلم وقد اشار الى ذلك في مواضع اخر من قوانينه منها ما ذكره في مسئلة حجية الاجماع المنقول في باب الاجماع قال واما الاجماع على
ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجئ فهو لا يدل على حجية الخبر الواحد مطلقا ايضا بل غايته ما ثبت هو الاخبار الاحاد مع وصف تداولها
بين اصحاب الائمة ولا ريب ان اختلال زمانهم وزماننا متفاوت وغاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدقه عن
الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك بسبب تغيير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب
تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين انتهى وقد يمكن توجيه
هذا التفصيل بما يظهر اكثره من التامل في مقالاته ره وهو ان الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ لو
خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد **أقول** هذا خلاف ما صرح به في مواضع من ان العبرة بالظن الفعلي في ظواهر الالفاظ كما لا يخفى على
المتتبع في مقالاته حتى بالنسبة الى ما يرى حجيته من باب الظن الخاص وكيف كان فاذا قلنا باعتبار الظهور اللفظي من باب الظن النوعي
فان كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض
وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام واما لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي
بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم والسامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع من العلماء بل مطلق العقلاء على عدم الاعتناء
باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء افعالهم واقوالهم **أقول** لعل هذا البناء مقتضاه عدم الحاجة الى حصر كون حجية الظهور اللفظي
من باب الظن النوعي فان احتمال الغفلة اذا كان مرجوحا في نفسه بالنسبة الى المتكلم فلا ينفك مقالته عن الظن الفعلي بالمراد ولو عرض
وقوع الغفلة من المتكلم بحيث يساوي احتمال السامع احتمال عدم وقوعها في كلامه الشخصي او ترجح عليه فدعوى الاجماع على عدم الاعتناء
بهذا الاحتمال ممنوعة فتدبر واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فانا اذا لم نجد في

اية او رواية بنهما يكون صارفا عن ظاهرها واحتمالنا ان يكون المخاطب فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون ذلك الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوما منها وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القى اليه الكلام فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا بها مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد الفحص والبحث ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا الى الكلام كما نبهنا عليه في اول المبحث بقولنا وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم اه **اقول** كل هذه الامور من موانع حصول الظن بكون الظاهر مرادا اذا ظن بها او احتمل وجودها احتمالا مساويا لعدمها واما مع مرجوحية احتمال وجودها بالنسبة الى احتمال عدمها بالنسبة الى كل ظاهر حتى مع العلم بان ما اختفى علينا اكثر وحتى مع العلم بوجود حالة خاصة بين المتكلم والمخاطب فلا موجب لخروج الظاهر عن افادة الظن بالمراد اذ لا علم بكون ما اختفى علينا من الصوارف لما ظفرنا ولا ظن به وكذا لا علم بكون الحالة الخاصة دالة على خلاف ما سبقنا من ظاهر الكلام ام لا لاحتمال كونها سياقية او مؤكدة ولا ظن ولو سلم العلم الاجمالي بوجود الصوارف فيما اختفى في الجملة فانما يسلم مع ملاحظة ما وصل الينا وبعد العلم التفصيلي بجملة من الصوارف فيما وصل الينا يرتفع ذلك العلم الاجمالي **والحاصل** انه مع قطع النظر عن الصوارف الموجودة فيما ظفرنا به من الظواهر لا علم بوجود صارف فيما لم نظفر به ولا ظن به فيفيد الظاهر من الخطاب بعد الفحص وعدم الاطلاع على الصارف ظنا فعليا بالمراد ولو نزلنا عن هذه المقالة فليس في البين ما يخرج الظاهر عن افادة الظن النوعي وايجابه بنفسه الظن بالمراد نعم لو كان الغالب في المحاورات ولا سيما في مقام بيان الاحكام ارادة خلاف الظاهر بقرينة منفصلة او حالية صارفة كان دعوى عدم افادة الظن الفعلي بالمراد صحيحا لكن المشاهد المعاين ولا سيما في مقام بيان الاحكام خلافه فلا يبقى الا احتمال وجود الصارف بالاحتمال المرجوح ولا يضر بالظن الفعلي فضلا عن اضراره بالظن الشأني وبعد ملاحظة ذلك فالظاهر ان صاحب القوانين لا يفرق بين المخاطب وغيره الا بحصول القطع بالمراد للمخاطب كثيرا دون غيره وبتسليم الاجماع على حجية الظن بالمراد الحاصل من ظاهر الخطاب للمخاطب دون غيره ويدعي حجية الظن بالمراد لغير المخاطب بقاعدة الانسداد وبكونه من افراد ظن المجتهد المدعى عليه الاتفاق فقد يوجبا وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم يجر العادة القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا في اوائل هذا التوجيه من اتفاق العلماء وسائر العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة وعلى العمل بظواهر الكلام في الدعاوى والاقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل كما تمسك لرده بذلك صاحب الفصول ره حيث قال ان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان الشاهد يشهد على ظاهر الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها انتهى وذلك لان الشاهد في مجلس التخاطب في حكم المخاطب من حيث انه ليس عنده الا احتمال غفلة المتكلم والاجماع على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال لا يوجب الاجماع على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد [illegible] فيتمسك غير المخاطب ايضا بهذه الاصالة في دفع الصارف ويعتمد على ظاهر الخطاب ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بان المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمتكلم او المخاطب مما اطبق عليه العلماء في جميع اقوالهم وافعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الانصاف انه لا فرق في العمل



بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية
الظاهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه
اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مراد المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه
فاذا وقع المكتوب من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مراد المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا
الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة
العرفية هذا حال اهل اللسان في العبارات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن
الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة من الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها
مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتاملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود وكذا في الاقارير ام كان في الاحكام
الكلية كالاخبار الصادرة من الائمة صلوات الله عليهم مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير فانه لم يتامل احد من العلماء في استفادة الاحكام
من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار
الصادرة عنهم عم من قبيل تأليف المصنفين واضحة الفساد اذ لم يقصد بعد من الاخبار منهم ص بل كان السائل يسئل عما ابتلى به عن موضع حاجته فيجيبونه
بحكم موضع الحاجة وكان الذين يقع منا ومن الحاضرين في مجلس السؤال مع ان هذه الدعوى لو صحت في الاخبار لجرت في الكتاب العزيز فانه
اولى بان يكون من هذا القبيل فيرتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل معترف بان ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة
بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره ولا يمكن من دعوى كون الاخبار
من قبيل تأليف المؤلفين مع الاتفاق على اختصاص الخطاب الشفاهي منها بالمشافهين دون الكتاب العزيز مع الاختلاف في شمول الخطاب الشفاهي
منه للمعدومين وعدمه **والحاصل** ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك
على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع
والاخبار المتواترة ويكشف عن ذلك عن ان بناء العمل على الظواهر ليس على حجية الظن المطلق ويدل على ذلك ايضا سيرة اصحاب الائمة عم فانهم كانوا يعملون
بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الائمة الماضين كما يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من ائمتهم عم لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما سيجيء
والحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة عم وهذا هو
السر فيما ادعى بعض الاصحاب من دعوى الاجماع على حجية الاصول اللفظية المحتاج اليها في استنباط مراد المتكلم من عبارته من اصالة الحقيقة وعدم
القرينة وعدم السقط وعدم النقل ونحوه هذا كله مع ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالة عدم الغفلة والخطاء
في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين
لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ من ظن عدم الغفلة والخطاء فلا يجري في حق الغائبين لفقد المشافهة وان قلنا
بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وان لم يشملهم الخطاب **والحاصل** ان الظن الحاصل للغائبين
والمعدومين انما هو من اصالة عدم القرينة سواء كانوا مشمولين للخطاب ام لا فلا يتوجه ما ذكره في توجيه التفصيل مع ما ذكره صاحب
القوانين ره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين ومما يمكن ان يستدل به ايضا زيادة على ما مر من اشتراك
ادلة حجية الظواهر من اجماعي العلماء واهل اللسان ما ورد في الاخبار المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار عليه [illegible]
ترك العمل به فان هذه الظواهر المتواترة معنى الدالة على حجية ظاهر الكتاب حجة للمشافهين بها فيثبت بها حجية ظاهر الكتاب بالنسبة الى اصحاب
الائمة عم الذين لم يكونوا موجودين عند نزول الكتاب فيثبت لغير هؤلاء الاصحاب المشافهين من امثالنا ما دل لنا الاشتراك او بالاجماع على عدم
الفصل فان كان من قال بحجية ظاهر الكتاب للغائبين المشافهين من باب الظن الخاص لم يفرق بين اصحاب الائمة عم وبين امثالنا في ذلك فيتم المطلوب
ومما ذكرنا ظهر النظر فيما ذكره الفاضل القمي ره في المقام في مواضع من قوانينه فانه قال في آخر قانون حجية الكتاب ولما كان الاخبار ايضا
من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على كون الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا
ايضا لم يعلم عليه دليل بالخصوص وقال في القريب من آخر قانون حجية الخبر الواحد فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على
كتاب الله تفيد ان الكتاب من القسم الاول اي من باب تأليفات المصنفين قلت اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما
نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها قطعية
الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى اي في كون الكتاب من القسم الاول لكنا ذكرنا القدح من الاخبار يتعين في دلالتها وان كان خلاف

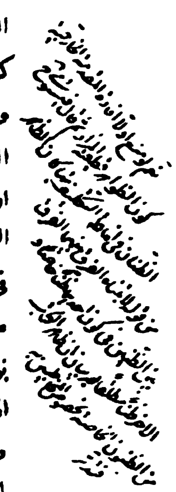
الظاهر فان غاية الظن يكون جواز العمل بما يظهر من ظواهر الكتاب جائزا لهم ولا قاطع على حجية هذا الظن ... فيكون المراد من التمسك بالظواهر
الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان مخالفا لظاهره وقال في قوانين الاجتهاد وحجية ظن المجتهد فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على
عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل اى كون وضع الكتاب على وضع تأليف المصنفين قلت بعد قبول علينية
تلك الاخبار صدورا كما هو الظاهر في بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لا يكون المراد
لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا
بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من
الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسره الائمة عليهم السلام به والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فحينئذ ينقل الكلام الى
هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه من حجية الظواهر انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل الخطابات المؤلفين الذين يرضون
ما يفهمه المتحاورون بعضهم الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب
العزيز ونحن ندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في المقامين انتهى ما اردنا نقله ونقول
التحقيق انا لو سلمنا ان غرض المؤلفين في تأليفاتهم هو الرضا بما يفهمه الواردون عليها من اهل الزمان وان كان خلاف ما ارادوه
فلا ندعي كون واحد من الكتاب والاخبار من هذا القبيل بل نقول بكونهما من باب الخطاب الشفاهي حجة للمشتركين مع المخاطبين في
التكليف في مقام تحصيل مفاهيمهم من باب الظن الخاص فلا نسلم ان الاخبار والعمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة
الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب واحتمال تخصيصها بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة كما ترى اذ ذلك نوع من الاحكام الضرورية
على صعيد الاجمال والاجماعية في غاية الندرة ان لم ندع عدم وجوده مع كفاية الضرورة او الاجماع او العقل القاطع في موارده الامعنى
لهذا الاصرار البليغ في العمل بالكتاب والتوبيخ على ترك العمل به فانه لا ريب في ان هذه التأكيدات تماورد من الائمة الاحقين وبعض
الاحكام المعلومة انما علمت بالاجماع او الضرورة في ذلك الزمان يحمل تلك الاخبار الآمرة بالعمل بالكتاب على الاحكام المذكورة المعلومة
بالاجماع والضرورة مما لا وجه له وعلى الاحكام المعلومة من الكتاب بنصوصيته الدلالة بسبب الاحتفاف بالقرائن الموجب للقطع بالمراد
ايضا مما لا وجه له لعدم وجود مثل ذلك او كمال ندرته فلم يبق الا ان يكون المأمور به هو العمل بالظواهر فيقول ان مفاد تلك الاخبار
الآمرة لو كان الظن بان المكلف به لاصحاب الائمة هو العمل بظاهر الكتاب من حيث نفسه لاحتمال كون المكلف به هو العمل بعد البيان والورود
تفسير من الائمة كما ذهب الاخباريون اليه كان التمسك بتلك الاخبار مصادرة واما مع افادتها لنا بتواترها المعنوي القطع بعدم ارادة
الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة ومع حصول القطع بان ما تخيله اصحابنا الاخباريون من دلالة اخبار المنع
من التفسير بالرأي واختصاص علم القرآن بهم على عدم جواز العمل بالظواهر لا وجه له فلا مصادرة والحاصل انا نعلم ان بعض الاصحاب الائمة
من تلك الاخبار حجية ظاهر الكتاب بنفسه لهم سواء كان فهمهم قطعيا او ظنيا فيثبت بذلك حجية الظواهر لهم من باب الظن الخاص
مع احتمال الغفلة ووجود القرينة الصارفة فيكون حجية الاصول الجارية بالنسبة الى تلك الاحتمالات قطعية لهم ومتى ثبت ذلك ثبت
الحجية لامثالنا ايضا من باب الظن الخاص بالاجماع المركب واما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما
ويدعى انه ليس في مقام اعتبار الظن الحاصل منهما في تشخيص الاطاعة والمعصية بمعنى ان المستفاد من وجوب التمسك بالثقلين المستفاد
من الخبر ليس الا وجوب الاطاعة الحاصلة بالعمل بما يستفاد من الكتاب ومن قول الامام واما ان العمل بما يستفاد من باب الظن المطلق او من
باب الظن الخاص فالخبر ساكت عنه **اقول** فما استظهره صاحب القوانين من هذا الخبر على حجية الكتاب ورد توهم الاخباريين بان الامر
بالتمسك بالكتاب يتم مع عطف اهل البيت عليهم السلام صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة فالمعدم افتراقهما كما في بعض الروايات انه لا
يدل على توقف فهم جميع القرآن بتبيان اهل البيت وادعى ان العبارات المنقولة ان توهم الاخباريين خلاف الظاهر فهو دليل على حجية ظهوره
في حجية ظاهر الكتاب بنفسه فالاولى عد هذا الخبر من الاخبار الظاهرة كل منهما في حجية الكتاب بنفسه ودعوى القطع من اجتماع تلك
الظنون لا منع ظهوره في ذلك فيد برود دعوى السيد شارح الوافية ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه
بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام مدفوعة بان الظاهر من التمسك بالكتاب هو التمسك به من غير حاجة الى الغير
فيما يبينه كما ان الظاهر من التمسك بالعترة ص واخبارهم ذلك ايضا باعتراف الخصم وكما ان الحاجة الى المترجم في التمسك بالاخبار
بالنسبة الى العجمي لا تضر بالتمسك بالاخبار ولا توجب الحاجة الى الافتقار بالمبين كما لا يضر في الكتاب . فكذا الكلام في الحاجة الى المترجم
في التمسك بالكتاب بالنسبة اليه **والحاصل** انه لا فرق بين الكتاب والاخبار عند وروده على اهل اللسان وعلى غيرهم في عدم

حاجة الاولين فى الفهم الى المترجم واحتياج الاخرين اليه والمبين اللذين يعبر عنه الآخذ ون ويفسرونه بالنسبة الى الكتاب بعينه وبينه بالنسبة الى
كلا الفريقين فهو امر زائد على الترجمة وكما ان الظاهر من التمسك بالاخبار هو الفهم ولو مع الترجمة فكذا الظاهر من التمسك بالكتاب
هو الفهم ولو مع الترجمة فكذا الظاهر من التمسك بالكتاب هو الفهم ولو مع الترجمة فظاهر الخبر عدم الحاجة الى ذلك الامر الزائد وكما لا
داعي اليه وبل الامر بالتمسك بالاخبار الى ابديه الاستعداد للفهم بعد الافهام فكذا فى الكتاب ثم ان لصاحب المعالم فى هذا المقام
كلاما يحتمل التفصيل المتقدم ولا باس بالاشارة اليه قال فى الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد بعد فرض كون انسداد باب العلم
فى غير الضرورى من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة **اقول** اى معنى ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن و
كون الكتاب ظنى الدلالة انما نقطع لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين فى زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فى حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد فى تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوى والخبر الواحد من جملتها ومع هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم
ويستوى حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر من ظاهر الكتاب **فى ان الحاصل من غيره** بالنظر الى اناطة التكليف
به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة فى
التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظاهر انتهى
وظاهر هذه المقالة اذ غاية رده بان ظواهر المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر انتهى وظاهر هذه المقالة اذ غاية رده
بان ظواهر الكتاب قطعية المراد بالنسبة الى المشافهين بواسطة تلك المقدمة الخارجية وبعد نقلها الى غير الموجودين فى زمن الخطاب تخرج
عن كونها قطعية المراد ان قلنا باختصاص الخطاب بالموجودين لعدم جريان المقدمة الخارجية بالنسبة اليهم لجواز ان يكون بعض تلك
الظواهر مقترنا بما يدل المخاطبين على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمنا ارادة خلاف الظاهر فيها بالاجماع ونحو مقتضيات
الاجماع مثلا معرفا لذلك الاقتران فاوجب ذلك تجويزنا الاقتران فى سائر الظواهر التى لم يكشف الاجماع ونحوه من اسباب القطع عن
الاقتران فيها فيحتمل كونها مقترنة ويحتمل الاعتماد فى تعريفنا الاقتران فيها على الامارات المفيدة للظن القوى والخبر الواحد من جملتها
ومع هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم المستفاد من تلك الظواهر ويستوى ح الظن المستفاد منها **والحاصل** من غيرها بالنظر الى
اناطة التكليف به لانتفاء الفرق بين الظواهر وغيرها فى اناطة التكليف على كون الخطاب متوجها الينا حتى يكون الحكم المستفاد من
الظواهر قطعى المراد بالنسبة الينا بواسطة تلك المقدمة الخارجية فيقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون فالتكليف
منوط به بخلاف الحكم المستفاد من سائر الامارات لكونه مظنونا وقد عرفت ويتبين فى مسئلة الخطاب الشفاهى اختصاصه بالمشافهين
او الموجودين فى زمان الخطاب فيشترك الكل فى كون الحكم المستفاد منه مظنونا لا معلوما وبعد العلم ببقاء التكليف وانسداد باب العلم
يتساويان فى اناطة التكليف بهما ولما اورده السلطان ره على هذا المقام من ان تسليم كون ظواهر القرآن قطعية المراد لا يبطل انسداد
باب العلم لعدم وفائها الا باقل قليل من الاحكام لعله غير وارد لان الملحوظ فى هذا الاعتراض الذى اورده صاحب المعالم
ره على نفسه هو خصوص الاحكام المدلول عليها بالكتاب المجيد ليتبين كونها قطعية او ظنية ولا منافات بين ذلك وبين بقاء
الانسداد الاغلبى على فرض ثبوت كون القرآن قطعى المراد بل يمكن ان يقال ان صاحب المعالم بعد ما سلم دلالة الايات على حجية الاخبار
فتسليمه كون الظواهر قطعية المراد مما يخرجه عن الاستدلال بقاعدة الانسداد لصيرورة باب العلم ح مفتوحا بالقطع بحجية الاخبار بتو
وقوله ره ولظهور اختصاص الاجماع الخ معطوف على قوله لابتناء الفرق الخ والظاهر ان غرضه من ذلك دفع اعتراض آخر وهو انا
سلمنا ان الحكم الذى يستفيده امثالنا من ظواهر الكتاب ظنية لنا بلحاظ كونه مستفادا منها لكن قاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع
والضرورة مقتضية لصيرورة الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب قطعيا بالنسبة الينا ايضا وحاصل الدفع دعوى اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة معارضته بالخبر الجامع للشرائط الاتية فانه لا اجماع
حينئذ على الاخذ بالظاهر وطرح الخبر بل المعروف بينهم تخصيص عموم الكتاب بخصوص الخبر وعلى ما استظهرناه من مقالته ره لا اجمال
ولا اشتباه فى المراد منها بل لا ابتهام فيها بالاجمال من السلطان ره والفاضل الصالح ره ايضا نعم على ما استظهرناه البنى فى مقالته

الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يتلون من جهة الكتاب خاصا بهم ولا قاطع على حجية هذا الظن مع تمكن من يكون المراد عندهم كونها ازاء اهل الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان نحو خلاف لغا ثمرة وقال في قوانين الاجتهاد وحجية ظن المجتهد فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل اى كون وضع الكتاب على وضع تاليف المصنفين قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو الظاهر في بعضها يمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسره الائمة عليهم السلام به والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فحينئذ ينتقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه ظنية ايضا ثم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المؤلفين الذين يصنفون ما يفهمه المخاطبون بغير انا نظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد بما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في المقامين انتهى ما اردنا نقله وتوضيح التقرير انا لو سلمنا ان غرض المؤلفين في تاليفاتهم هو الوصايا بفهمه الواردون عليها بمرور الزمان وان كان خلاف ما ارادوه فانا لا ندعي كون واحد من الكتاب والاخبار من هذا القبيل بل نقول بكونهما من باب الخطاب الشفاهي حجة للمشتركين مع المخاطبين في التكليف في مقام تحصيل مفاهيمهم من باب الظن الخاص بدلالة الاخبار والعمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب احتمال اختصاصها بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة كما ترى اذ ذلك ينفي عن الاحكام الضرورية على صحة الاجمال والاجماعية في غاية الندرة ان لم ندع عدم وجوده مع كفاية الضرورة او الاجماع او العقل القاطع في موارده الامقتضى لهذا الاصرار البليغ في العمل بالكتاب والتوبيخ على ترك العمل به فانه لا ريب في ان هذه التاكيدات انما وردت من الائمة اللاحقين وعامة الاحكام المعلومة انما علمت بالاجماع او الضرورة في تلك الزمان فحمل تلك الاخبار الامرة بالعمل بالكتاب على الاحكام المذكورة مما لم يعلم بالاجماع والضرورة مما لا وجه له وعلى الاحكام المعلومة من الكتاب بنصوصيته الدلالة لا بسبب الاحتفاف بالقرائن الموجب للقطع بالمراد ايضا مما لا وجه له لعدم وجود مثل ذلك او كان نادرا فلم يبق الا ان يكون المامور به هو العمل بالظواهر فنقول ان مفاد تلك الاخبار الامرة لو كان الظن بان المكلف به لاصحاب الائمة هو العمل بظاهر الكتاب من حيث نفسه لا حينئذ لكون المكلف به هو العمل بعد البيان والورود تفسير من الائمة لان هذا الاخباريين الى كان التمسك بتلك الاخبار مصادرة واما مع افادتها لنا بتواترها المعنوي القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة عليهم السلام ومع حصول القطع بان ما تخيله اصحابنا الاخباريون من دلالة الاخبار المنع من التفسير بالراى واختصاص علم القرآن عنهم على عدم جواز العمل بظاهر الا وافية له فلا مصادرة والحاصل انا نعلم بانهم الاصحاب الائمة عليهم السلام من تلك الاخبار حجية ظاهر الكتاب بنفسه لهم سواء كان فهمهم فهما علميا او ظنيا فيثبت بذلك حجية الظواهر لهم من باب الظن الخاص مع احتمال النقل ووجود القرينة الصارفة فيكون حجية الاصول الجارية بالنسبة الى تلك الاحتمالات قطعية لهم وحينئذ فذلك الحجية لامثالنا ايضا من باب الظن الخاص بالاجماع المركب واما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما فدعوى انه ليس في مقام اعتبار الظن الحاصل منهما في تشخيص الاطاعة والمعصية بمعنى ان المستفاد من وجوب التمسك بالثقلين المستفاد من الخبر ليس الا وجوب الاطاعة الحاصلة بالعمل بما استفاد من الكتاب من قول الامام واما ان العمل بما استفاد من باب الظن المطلق او من باب الظن الخاص فالخبر ساكت عنه **اقول** قد استدل صاحب العوائد بهذا الخبر على حجية الكتاب ورد توهم الاخباريين بان الامر بالتمسك بالكتاب بمامع عطف اهل البيت عليهم السلام صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة فلو عدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت عليهم السلام وادعى في العبارات المنقولة ان توهم الاخباريين خلاف الظاهر وورد مدعي ظهوره في حجية ظاهر الكتاب بنفسه فالاولى عد هذا الخبر في عداد الاخبار الظاهرة كل منهما في حجية الكتاب بنفسه ودعوى القطع من اجتماع تلك الظنون لا منع ظهوره في ذلك فقد يرد دعوى السيد شارح الوافية ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكننا الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام مدفوعة بان الظاهر من التمسك بالكتاب هو التمسك به من غير حاجة الى العترة ما بينته كما ان الظاهر من التمسك بالعترة عليهم السلام واخبارهم ذلك ايضا باعتراف الخصم وكما ان الحاجة الى المترجم في التمسك بالاخبار بالنسبة الى العجمي الغير الاعجمي لا يضر بالتمسك بالاخبار ولا يوجب الحاجة الى الاقتران بالمبين كالعترة في الكتاب فكذا الكلام في الحاجة الى المترجم في التمسك بالكتاب بالنسبة اليه **والحاصل** انه لا فرق بين الكتاب والاخبار عند ورودها على اهل اللسان وعلى غيرهم في عدم

حاجة الاولين في الفهم الى المترجم واحتياج الآخرين اليه والمبين الذي بغير ما اراد يجيء بالنسبة الى الكتاب بغير ترجمة بالنسبة الى
كلا الفريقين فهو امر زايد على الترجمة وكما ان الظاهر من التمسك بالاخبار هو الفهم ولو مع الترجمة فكذا الظاهر من التمسك بالكتاب
هو الفهم ولو مع الترجمة فكذا الظاهر منها التمسك بالكتاب هو الفهم ولو مع الترجمة فظاهر الخبر عدم الحاجة الى تلك الامور الزايدة وكما لا
داعي الى تأويل الامر بالتمسك بالاخبار الى ايديه الاستعداد للفهم بعد الافهام فكذلك في الكتاب ثم ان لصاحب المعالم في هذا المقام
كلاما يحتمل التفصيل المتقدم ولا باس بالاشارة اليه قال في الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد بعد ذكره انسداد باب العلم
في غير الضروري من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة **اقول** اي معنى ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن و
كون الكتاب ظني الدلالة لما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفنا لسايرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم
ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر من ظاهر الكتاب **قوله والحاصل من غيره** بالنظر الى اناطة التكليف
به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في
التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر انتهى
وظاهر هذه المقالة اذ غاية ره بان ظواهر المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر انتهى وظاهر هذه المقالة اذ غاية ره
بان ظواهر الكتاب قطعية المراد بالنسبة الى المشافهين بواسطة تلك المقدمة الخارجية وبعد نقلها الى غير الموجودين في زمن الخطاب تخرج
عن كونها قطعية المراد ظنا باختصاص الخطاب بالموجودين لعدم جريان المقدمة الخارجية بالنسبة اليهم لجواز ان يكون بعض تلك
الظواهر مقترنا بما يدل المخاطبين على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمنا ارادة خلاف الظاهر فيها بالاجماع ونحوه فقضية
الاجماع مثلا معرف لذلك الاقتران فاوجب ذلك تجويزنا الاقتران في ساير الظواهر التي لم يكشف الاجماع ونحوه من اسباب القطع عن
الاقتران فيها فيحتمل كونها مقترنة ويحتمل الاعتماد في تعريفنا الاقتران فيها على الامارات المفيدة للظن القوي والخبر الواحد من جملتها
ومع هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم المستفاد من تلك الظواهر ويستوي الظن المستفاد منها **قوله والحاصل** من غيرها بالنظر الى
اناطة التكليف به لانتفاء الفرق بين الظواهر وغيرها في اناطة التكليف على كون الخطاب متوجها الينا حتى يكون الحكم المستفاد من
الظواهر قطعي المراد بالنسبة الينا بواسطة تلك المقدمة الخارجية فيقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون فالتكليف
منوط به بخلاف الحكم المستفاد من ساير الامارات لكونه مظنونا وقد عرفت وتبين في مسئلة الخطاب الشفاهي اختصاصه بالمشافهين
او الموجودين في زمان الخطاب فيشترك الكل في كون الحكم المستفاد منه مظنونا لا معلوما وبعد العلم ببقاء التكليف وانسداد باب العلم
يتساويان في اناطة التكليف بهما واورد السلطان ره على هذا المقام من انا نسلم كون ظواهر القرآن قطعية المراد لا يصلح لسد
بها عنه الانسداد لعدم وفائها الا باقل قليل من الاحكام لعله غير وارد لان الملحوظ في هذا الاعتراض الذي اورده صاحب المعالم
ره على نفسه هو خصوص الاحكام المدلول عليها بالكتاب المجيد لبيان كونها قطعية او ظنية ولا منافاة بين ذلك وبين بقاء
الانسداد الاغلبي على فرض ثبوت كون القرآن قطعي المراد بل يمكن ان يقال ان صاحب المعالم بعد ما سلم دلالة الآيات على حجية الاخبار
فتسليمه كون الظواهر قطعية المراد مما يخرج عن الاستدلال بقاعدة الانسداد لصيرورة باب العلم ح مفتوحا بالقطع بحجية الاخبار تدبر
قوله ره ولظهور اختصاص الاجماع آه معطوف على قوله لابتناء الفرق آه والظاهر ان غرضه من ذلك دفع اعتراض آخر وهو انا
سلمنا ان الحكم الذي يستفيده امثالنا من ظواهر الكتاب ظنية لنا بلحاظ كونه مستفادا منها لكن قاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع
والضرورة مقتضية لصيرورة الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب قطعيا بالنسبة الينا ايضا وحاصل الدفع دعوى اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة معارضته بالخبر الجامع للشرايط الآتية فانه لا اجماع
حينئذ على الاخذ بالظاهر وطرح الخبر بل المعروف بينهم تخصيص عموم الكتاب بخصوص الخبر وعلى ما استظهرناه من مقالته ره لا اجماع
ولا اشتباه في المراد منها بل لا يظهر وجهها بالاجمال من السلطان ره والفاضل الصالح ره ايضا نعم على ما استظهرناه البحث في مقالته

ح ره اشاره الى الجواب عن الاعتراض الثانى وهو كون ظاهر الكتاب ظنًّا مخصوصًا ولعله ره اكتفى بما اجاب فى المقالة المنقولة
عما اورد على نفسه بقوله لا يقال لو تم هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد الظن بانه ليس الحكم فى الشهادة منوطًا
بالظن بل بشهادة العدلين فيتعلق بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطًا
بالظن فقد يرد على ما جعلناه عنوانا وقلنا انه ظاهر وهذا ليس فيها دلالة على اختياره تفصيل صاحب القوانين من كون ظاهر
الخطاب ظنًّا مخصوصًا بالنسبة الى المشافهين والموجودين فى ذلك الزمان وظنًّا مطلقًا بالنسبة الى غيرهم على القول باختصاص
الخطاب بهم بل ظاهر العبارة تفصيله على هذا القول بكون الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب قطعيًّا بالنسبة الى من يجرى فى حقه
المقدمة الخارجية وظنيًّا بالنسبة الى غيره ومن يحتمل ان التفصيل المتقدم لعل منشأ احتماله قوله لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجهًا الينا وقد تبين خلافه من حيث احتمال كون مرجع الضمير فى قوله بينهما هو الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والظن
الحاصل من غيره بان يكون مراده ان الظن الحاصل من غيره ظن مطلق كالظن الحاصل من الكتاب بالنسبة الينا لابتناء الفرق بين
الظنين بكون الثانى ظنًّا مخصوصًا على توجه الخطاب الينا ولعل منشأ حمل الفاضل الصالح المحشى هذه الفقرة على
كون الكتاب ظنًّا مخصوصًا ذلك الاحتمال ايضًا ولكنك خبير بان المدعى بان قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون نصب
قرينة موجب للقطع بالحكم المستفاد من الظاهر لا يقول بكون ظاهر الكتاب ظنًّا مخصوصًا بالنسبة الينا على القول بتوجه الخطاب
الينا ايضًا لجريان المقدمة الخارجية الموجبة للقطع حينئذ ايضًا وكيف كان ففى كلام صاحب المعالم ره مواقع للنظر والتامل منها
ان قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون نصب قرينة مقترنة بالخطاب انما يسلم فيما اذا اراد المتكلم استفادة مراده حين
التخاطب كان هذا الحين محل الحاجة لئلا يلزم خلاف الغرض فى الاول وتاخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى ومع انتفاء الامرين لا قبح
فى عدم اقتران القرينة بالخطاب فى الجملة ره حيث يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فى مسئلته ويدعى بالقبح فى المقام ثم يظهر منه فى اخر
مسئلة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه امتناع استصلاح بعض المكلفين باوامر يجزيها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا انه فى حقه تعالى
نوع امتناع الامتحان عليه نعم ولكنه كما ترى هذا كله اذا كان مراده بالقرينة المقترنة منها بالخطاب ان كان مراده اعم بان يكون مراده قبح
ارادة خلاف ظاهر الخطاب من دون نصب قرينة راسا فالقبح مسلم لكنه لا يوجب القطع بالحكم حين التخاطب لاحتمال قيام القرينة بعد
ذلك فيكون المستفاد حين التخاطب من الظنون المخصوصة ولا يعدل عنه الى غيره الا بدليل فتدبر ومنها انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين
اذا نقل ذلك الخطاب الينا وان لم يحصل لنا القطع بالمراد لكن ظاهر الخطاب بالنسبة الينا ايضًا من الظنون الخاصة كما اشتهر ره
على ما اعترف ره بكونها من الاسباب والدليل على كون الظواهر بالنسبة الينا من ذلك القبيل ما عرفت مجرد الاخباريين وصاحب القوانين
وكون التكليف منوطًا بالظن متوقف على انسداد طريق العلم الوجدانى والشرعى كليهما ولم يتبين فى مقالته ره الوجه فى عدم كون الظواهر
من قبيل الاسباب حتى يصير المفروض اناطة التكليف بالظن ومنها انه على القول باختصاص الخطاب بالمشافه اما لغير المشافه مدخلية فى فهمه
لثبوت الاشتراك مع المشافه فى مدلوله واما لا مدخلية له فيه وعلى الاول كان ظاهر الخطاب لغير المشافه من الظنون الخاصة كما عليه بناء اهل
اللسان فى المخاطبة الواقعة مع بعض العبيد بعد ثبوت اشتراك غيره معه ولا يعدل عن ذلك الظاهر الا بما يثبت اعتباره ولا يكتفى فى العدول عنه
باحتمال القرائن بما يدل على ارادة الخلاف فلا وجه للقول بانه يحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائر المواضع التى لم نعلم ارادة خلاف الظاهر فيها
بالاجماع ونحوه على الامارات المفيدة للظن القوى وان سلمنا ان مع ذلك الاحتمال ينتفى القطع بالحكم اذ ليس يتعلق الحكم منحصرًا بالقطع
به بل يتعلق مع الظن المعتبر به ايضًا وبعد قيام ظاهر الكتاب الذى هو من الظنون المعتبرة على حكم كيف يعدل عنه باحتمال الاعتماد فى
تعريفنا ارادة خلاف ذلك الظاهر على الامارات قبل ثبوت اعتبارها فضلًا عن الحكم باستواء الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والحاصل
من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به وتعليل ذلك الحكم بابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهًا الينا وقد تبين خلافه على
انه مع فرض توجه الخطاب الينا يكون الظاهر قطعى المراد على ما بنى عليه الامر فليس فى البين ظنان ومع فرض عدم توجهه الينا يتحقق
امارتان للظن وهو ظاهر الكتاب وغيره لكن اناطة التكليف بالظن واستواء الامارتين فى ذلك كلاهما ممنوع كما عرفت وعلى الثانى
لا مدخلية لغير المشافه فى فهم الخطاب راسًا فلا وجه لاحتمال الاعتماد فى التعريف على الامارات اصلًا اذ لا يعقل ذلك الاحتمال
مع عدم المدخلية كما لا يخفى ومنها ان الكلام فى المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب مع وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر انما هو فى الصغرى بمعنى ان اعتبار ظاهر الكتاب مفروغ عنه وكذا الاشتراك فى التكليف
المستفاد منه وانما الكلام فى ان هذا الخبر قام الدليل على اعتباره حتى يعدل به عن ظاهر الكتاب ام لا وعلى فرض عدم قيام الدليل لا كلام



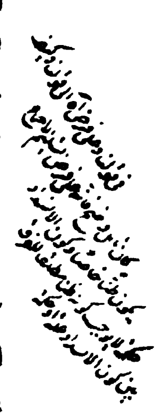
نعم

في علم العمل به عنه فقد توجهنا ثم انك قد عرفت من طي المقالات ان مقام كون الحكم مدلول الخطاب بحسب متفاهم العرف ومحاورات
اهل اللسان يفارق مقام كونه مظنون المراد فقد يجتمعان وقد يفترقان فهل مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي
وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام سواء افاد الظن بالمراد ام لا وسواء
كان ظن غير ثابت الاعتبار على خلافه ام لا ويعبر عنه بالسببية المطلقة ام المناط هو الظهور العرفي ما لم يكن ظن غير معتبر على خلافه فربما يعبر
عنه بالسببية المقيدة ام المناط لا ذا ولا ذاك بل كون المدلول مظنون المراد فلا عبرة بالظهور العرفي ما لم يظن بكونه مراد المتكلم و
يعبر عنه بالحجية من باب الوصف فيه وجوه والقدر المتيقن الذي لا خلاف فيه هو الاعتبار اذا كان مظنون المراد لكن مقتضى ما مر من الحجية
على العمل بالظهور العرفي بحاله في جميع الصور المذكورة وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف للفتوى المشهور او
طرحهم مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث
الصدور بناء على ان ما دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ولذا لا يتاملون في العمل بظواهر الكتاب
والسنة المتواترة اذا عارضها الشهرة فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالف الشهرة نفس الخبر لا عمومه واطلاقه
فلا يتاملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين ممن ادركنا عصره كصاحب
القوانين ره عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم يفد [illegible] احصل الظن الغير المعتبر على خلافها ولا انذكر القائل بهذا
لكن الانصاف ان هذا مخالف لطريقة اهل اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عد بعض الاخباريين كالاصوليين استصحاب
حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه
الاستصحابين الى استصحاب عدم المخصص والمقيد الا ان الغرض من الاستشهاد به بيان كون اصالة العموم والاطلاق من القواعد الاجماعية والحاصل
ان الظاهر انه لا اختلاف بينهم في ان المرجع في مقام بناء العمل على مداليل الالفاظ هو طريقة العرف واهل اللسان والاختلاف انما هو في
تشخيص ان طريقة اهل العرف هو البناء على السببية المطلقة في اصالة الظهور سواء كان ظهورا حقيقيا او مجازيا الى ان يثبت الصارف
عن ذلك الظهور بحيث يكون معتبرا عندهم في التصرف [illegible] البناء على السببية المقيدة فيعملون بالمداليل عند الظن بارادتها او الشك
في ارادتها ولا يعملون بها عند قيام الظن الغير المعتبر على خلافها كما اذا عارض الشهرة او الاستحسان اطلاق الخبر الصحيح مثلا فارتفع الظن بارادة
الظاهر من الخبر وصار ظاهره موهوم المراد او عارض الشهرة عمومه لا يقول باعتبارها ذلك الاطلاق او انهم لا يبنون على اصالة الظهور الا مع
حصول الظن بارادة ذلك الظهور والانصاف ان الظاهر وان كان لا ينفك غالبا عن كونه مظنون المراد الا ان بناءهم في صورة التخالف
على عدم الاعتناء في رفع اليد عن الظاهر الا بما ثبت اعتباره عند المتكلم في رفع اليد عن ظاهر مقاله لا بمجرد الظن بارادة الخلاف فضلا عن
صورة الشك فلا يعتنون بذلك الظن او الشك ما لم يوجبه امر معتبر في المحاورات ويبنون على العمل بالمدلول العرفي مع ذلك الظن المخالف
او الشك كما يظهر ذلك في المحاورات الواقعة بين الموالي والعبيد بل في مطلق المحاورات واستماع السلف مقالاتهم المنقولة نعم لو اقترن
الكلام بحال او مقال يكون له في العرف ظهور ومعارض لظهور نفس الكلام خرج به عن الظهور الى الاجمال مع التكافؤ وصار مقتضى الحال
او المقال الظاهر مع الرجحان وبقي ظهور نفس الكلام على حاله مع مرجوحية ظهور المقترن به ولاجل الاختلاف في التكافؤ او الرجحان اختلفوا
في ترجيح الحقيقة المرجوحة على المجاز والعكس او التوقف وكذا الكلام في العام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة المتعقبة بالمخصص
الصالح للعود الى الكل والامر والنهي الواردين في مظان الحظر والايجاب ونحو ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال صالح لكونه صارفا ومرجع
هذا الاختلاف ايضا الى الاختلاف في تميز ان ما عند العرف في مثال هذه المقترنات هو التكافؤ او الرجحان او انه لا يتفاوت الامر في ذلك
بين كون ذلك الامر الذي لظاهر نفس اللفظ امرا مقترنا به او منفصلا عنه واما لو لم يكن لذلك الامر المنفصل ذلك الظهور بل كان مرددا بين
احتمالين يصلح للصرف باحد احتماليه كما لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول اخر منه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين العالم والجاهل فلا
داعي لرفع اليد عن ظاهر العموم بالكلام المجمل باحتمال ان المراد منه من النهي زيد العالم بل ظاهر العموم داع الى حمل المشترك على الجاهل فمن يفصل في
حجية الظاهر بان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك
في اصل وجود الصارف او كان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيحمل على اصالة الحقيقة ان كان مراده بالامر المنفصل مثل ما مثلنا
به من قولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فلا اعتناء [illegible] الا انه لا يتبين التفكيك بين المراد بالصلوح في الامر المنفصل وبين الصلوح في المقترن
بالكلام من الحال او المقال وان اراد بالصلوح في المقامين امرا واحدا هو وجود ظاهر له ينافي ظهور اصل الكلام فالتفصيل بينهما غير
ظاهر الوجه بل المرجع في كلا المقامين هو ما عرفت من الوجوه الثلاثة ومقتضى ما عرفت انا لو قلنا بان الهيئة الاستقبالية او اداة الاستثنا

مشترك لفظي بين الاخراج عن خصوص الاخيرة وعن كل واحدة من سائر الجمل المتقدمة او قلنا بكونها مشتركاً معنوياً ومن اجل ذلك حصل الاحتمال
في تعلق الاخراج بالاخيرة او بكل واحدة من الجمل فلا بد ان يقال بتوقفنا على الجملة الاخيرة على الشاء عمومه لا مقتضى ظاهر العام حمل المشترك على
معنى لا ينافي في تلك الظهور نعم لو كان الاستثناء ظاهراً في العود الى الجميع كان الوجه رفع اليد عن ظاهر العمومات المتقدمة لو كان ذلك الظهور قرينة
حيث انهم ان هذا التفصيل المبني في الحقيقة تفصيل بين الظواهر حجية بعضها دون بعض بخروجه عن الظهور الى الاجمال بانضمام ظاهر آخر يحتمل الظاهر
بها الفاقد في حجية الظاهر وانما بل يحصل كلامه ان الشك اذا كان في وجود الصارف او كان هناك امر منفصل يصلح للقرينة على احد احتمالي المورد
بخلاف الاخر ان ورد فاحمل كلامه على معناه الحقيقي فيعمل باصالة الحقيقة اذ لم يتوقف احد في حمل العام على العموم بمجرد احتمال وجود الصارف او بمجرد وجود امر
منفصل يحتمل كونه صارفاً باحد احتماليه ان كان اصل الكلام مقروناً بالمجاز او مقال متصل او منفصل يصلح ان يكون صارفاً عن
المعنى الحقيقي من حيث ظهوره في امر يخالف ظهور اصل الكلام فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وحاصله اعتبار اصالة الحقيقة ما لم يقم
قرينة عرفية على ارادة المجاز او قرينة توجب الاجمال وبازاء هذا التفصيل تفصيل آخر وهو ان احتمال الارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل
من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة
المتواترة عام وورد ايضاً في اخبار الآحاد خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالاصل
تعبداً ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبداً فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة
مع المجاز الراجح انتهى ولم نطلع على ذلك المفصل ولا على مقالته الا نقله سلمه الله ولو لا تمثيله بما ذكر امكن تصحيح مقالته بما ذكرنا في
التفصيل السابق فان مع قيام الدليل المعتبر الموجب لعدم بقاء ظهور اصل الكلام بحاله سواء اوجب الاجمال او غلب ظهوره على
ظهور اصل الكلام لا يعمل باصالة الحقيقة فيه ولم يدع احد لزوم العمل بذلك تعبداً حتى مع قيام الدليل المعتبر على الصارف او الموجب
للاجمال عرفاً ومن يقول باعتباره من باب السببية المطلقة انما يقول به فيما اذا كان منشأ التردد او الظن بخلاف الظاهر امور غير
معلوم الاعتبار لا مطلقاً بل يصح مقالته مع ذلك المثال ايضاً لو كان مراده بالخطاب المجمل الموجب للاجمال في ذلك العام مثل قولنا
لا تكرم بعض العلماء مع قولنا اكرم كل عالم فانه الذي يوجب الاجمال في العام لا مثل لا تكرم زيداً مع كونه مشتركاً بين العالم والجاهل
بل حمل الكلام على المحمل الصحيح مع احتماله اولى من الرد ثم على المعنى الذي حملنا التعدد في كلام ذلك المفصل عليه يصح القول بعدم امكان
دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبداً مستنداً الى ذهاب اكثر المحققين الى التوقف في المجاز المشهور لان مقتضى ذلك التعبد
تقديم الحقيقة المرجوحة ولو كان ظهور كثرة الاستعمال في المجاز عرفاً مصادماً لظهور الحقيقة وذهابهم الى ما هو من البين عدم امكان دعوى
الاجماع على ذلك فما ذكره سلمه الله من وجه ضعف هذا التفصيل وبطلان المقالة مبني على مسألة المجاز المشهور محل تامل ومما اخترناه
من المسلك في المقام يرجع الى ما حققه شيخنا التقي ره في حاشيته على المعالم في مسألة اصالة الحقيقة حيث انه بعد ما نقل عن بعض افاضل
المتأخرين احتمال ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو مظنون بالنسبة الى
العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت بعد ما نقل عن ظاهر جماعة من الاصحاب البناء على الاصل المذكور مطلقاً الى ان يقوم دليل على
خلافه قال والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال بالفرق بين ما كان باعثاً على الخروج من الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف
اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعاً من دلالة العبارة بملاحظة العرف وباعثاً على عدم انصراف اللفظ بحسب المتعارف في المخاطبة
وانه لم يكن ظاهراً في خلافه فصار مانعاً اليه عن ظاهره وقد ينزل عليهما ما حكيناه عن بعض افاضل المتأخرين من المنع عن الاصل المذكور
الا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن ظاهر الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض اجراؤهم له في غير المحل المذكور
نحو الاشتباه في صورة كما يتفق كثيراً في بناء الموارد من نظائره وفي طي كلمات الاصحاب شواهد على التنزيل المذكور بعد تنقيح الخلاف في المعنى
وكيف كان فقضية الصورة الاولى صحة الاسناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله والظن الغير المعتبر لا يكفي فيه ويدل عليه
عمل العلماء خلفاً عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج مطلوبين شرعي كيف لا ومن المسلمات استصحاب العموم
حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل بل الظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات من
المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل وكذا الحال في غير التكاليف بالنسبة الى سائر المخاطبات الواقعة بينهم وفي الصورة الثانية لا يتجه
الاسناد الى الظاهر لو صح اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يوجب الحمل
على المجاز لا بان يوجبه على الحقيقة بان يجعل ذلك مساوياً للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم لتعادل الاحتمالين وان
كان الظهور في احدهما وضعياً وفي الاخر عارضياً فيلزم التوقف في الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ

ليس لبناء المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظن والدلالة العرفية على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام انتهى
ملخصا كلامه رفع مقامه وقد بسطنا الكلام في المقام بعض البسط في شرحنا على تاج الاستاد دره في مسئلة امارات الوضع **وثانيها**
القسم الثاني وهو الظن الذي يحصل به تشخيص الظواهر كتشخيص ان اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او صيغة افعل للوجوب
او ان المركب الفلاني كالجملة الشرطية ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينته ووقوعه في مقام رفع الحظر
في مجرد الالتزام والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي والاوفق بالقواعد عدم حجية الظن لان الثابت المتيقن
هو حجية الظواهر واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من هذه المسئلة وهي حجية قول اللغوي
في الاوضاع فان المتيقن كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة
في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد
باب العلم في غالب موارده من العرفيات والشرعيات والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام
الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف كان فاستدلوا على اعتبار
قول اللغوي باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر
ذلك احد على احد وقد حكي عن السيد ره في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر الكلام المحكي اتفاق المسلمين قال الفاضل
السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص
بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى **اقول** من الواضح عموم البلوى في استفادة المطالب من العبارات بعلم اللغة
الاعم من متن اللغة والصرف والنحو وتحصيل الاول على نحو القطع بتنصيص الواضع او النقل المتواتر عنه او بالاخبار المنضمة الى القرائن المفيدة
للعلم بالنسبة الى الفاظ الكتاب والسنة جزء من الغرض فان الامر فيها منحصر في نقل نقلة متون اللغة المردد بين كونه من باب النقل عن الواضع
او من باب الاجتهاد في عرفهم فاثبتوا الحقائق والمجازات على مؤدى اجتهادهم وشيء منهما لا يفيد الجزم بالوضع بالنسبة الى الواضع نعم
فيما اتفقوا عليه من معاني المواد ربما يحصل القطع بكونه الموضوع له في عرفهم المتاخر عن زمان نزول الكتاب وصدور غالب الاخبار كما انه
ربما يحصل القطع لامثالنا بالنسبة الى الموضوع له في عرفنا بتنصيص اهل اللسان وترديدهم ذكر اللفظ مكررا مقترنا بالقرائن الدالة
على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا له وباستعمال الامارات من نحو التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما وكذا الامر في معرفة المسائل المتعلقة
بالصرف والنحو منحصر في مراجعة الكتب المدونة في ذلك واستقراء موارد الاستعمالات ولا سبيل الى التام منه لعدم التمكن منه
نعم ربما يمكن حصول القطع بالاستقراء الناقص باستعانة اقتضاء الحدس لذلك كما في معرفتنا رفع كل فاعل مع عدم استقراء التام واما
بالنسبة الى جميع اللغة ومسائل الصرف والنحو فالقطع منه نادر ومتعسر لاسيما اذا كان المستنبط عجميا فلا بد في اثباتها حينئذ من جعل ما لا
القطع من النقل او الاستقراء واستعمال سائر الامارات معولا من دليل وقد يستدل عليه بقاعدة الانسداد بعد الفراغ من اثبات
صغرى انسداد باب العلم الى الاحكام الشرعية لان الظن بالوضع مستلزم للظن بالمراد المستلزم للظن بالحكم كما في
الظنون الرجالية وتمامية هذه الطريقة مبنية على تسليم الصغرى وقد يستدل عليه بان المعول في غالب الاحكام الشرعية هو الكتاب والسنة لقلة
ما يستقل به العقل وقلة موارد الاجماع مضافا الى ان الحاصل في تلك الموارد القليلة من الاجماع ليس الا امورا اجمالية محتاجة في تفاصيلها
الى هذه الادلة اللفظية فلا بد في تحصيل مدلولها من معرفة الحقيقة والمجاز حتى يحمل اللفظ على الموضوع له عند التجرد عن قرينة المجاز وعلى
اقرب المجازات عند اقترانه بها فيجب تلك المعرفة بالوجوب المقدمي وباب العلم اليها منسد لما عرفت من ان غالب الطرق في معرفة الحقيقة
والمجاز لا يوصل الى العلم باللغة ومع ثبوت التكليف المقدمي وانسداد باب العلم فيها لا محيص عن العمل بالظن والظاهر ان هذه الطريقة
من الاستدلال لا ينحصر التمسك بها بالقول بانسداد باب العلم في الاحكام الشرعية لعدم الملازمة بين القول بانسداد باب العلم بالنسبة
الى اللغة وانسداده بالنسبة الى الاحكام لجواز جعل الكتاب والسنة طريقين الى معرفة الاحكام وجواز كون الفاظهما ظنية الوضع وبعد تحصيل
الظن بالوضع يقال ان هذا ظاهر الاية مثلا وكلما كان ظاهر الاية يجب اتباعه اما الصغرى فلاعتبار الظن بالوضع بعد انسداد باب العلم
اليه في مقام الامتثال بالتكليف المقدمي واما الكبرى فلما دل على اعتبار ظاهر الاية ولو لم تكن ظنية المراد فان كان المراد بالظن المطلق ما ثبت
اعتباره من اجل انسداد باب العلم في خصوص الاحكام الشرعية فلا يتم هذه الطريقة بالظن المطلق بل يتعلق به المقدمية وان كان المراد به ما
ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم في مورده موضوعا كان او لغة او حكما شرعيا سميت بها بالظن المطلق وتمامية هذه الطريقة مبنية على
عدم التمكن من تحصيل العلم باوضاع اغلب الالفاظ المبتنية معرفة الاحكام الشرعية عليها من الكتاب والسنة ولو في عرفنا واما مع التمكن

منه بالمراجعة الى كتب ارباب الفن بالنسبة الى ما اتفقوا عليه وما تعرض له بعضهم وارسله ارسال المسلمات على وجه حصل العلم بالوضع
منه او بالمراجعة الى اهل اللسان او باستعلام علائم الوضع او باستقراء موارد الاستعمال على وجه يحصل العلم فثبت كونه المعنى الحقيقي في
عرفنا وثبت كونه الموضوع له في اللغة باصالة عدم النقل والعلم الاجمالي بوقوع النقل لو فرض تحققه بالنسبة الى الفاظ الكتاب والسنة
لا يقتضي لانتشار الشبهة وكونها غير محصورة فان قلت مدرك هذا الاصل اخبار الاستصحاب وننقل الكلام الى الفاظها اذ ليست تماما معلوم
الموضوع له فيها في اللغة واثبات اتحاد العرف واللغة فيها بذلك الاصل يدور الكلام قلت ليس مدرك اصالة عدم النقل منحصرا في
الاخبار بل هذا الاصل من الاصول الاجماعية كما يظهر من استدلال من لا يقول بحجية الاستصحاب به كما يظهر في الاستدلال لهم بكون الامر مثلا
في العرف حقيقة في الوجوب بالتبادر ويكونه كذلك في اللغة باصالة عدم النقل من دون رد له بل المناقشة انما هي في كون المتبادر في
العرف هو الوجوب ومن ذلك يظهر ان كون التبادر في عرفنا من علائم الوضع ايضا من الاجماعيات لان المناقشة لا ترد في كون التبادر
من علائم الوضع بل في وجود تبادر الوجوب فيمنعوا الصغرى من دون تامل في الكبرى ولو شك في التبادر الحاصل في كونه من حاق
اللفظ او من القرينة فباصالة عدم القرينة التي هي ايضا من الاصول الاجماعية يثبت كونه من حاق اللفظ وكذلك الكلام في سائر العلائم
الاجماعية ولعل الظاهر ان اغلب الفاظ الكتاب والسنة مما يتعلق بالاحكام الشرعية من هذا القبيل كما يظهر من ملاحظة الكتب المدونة
في غريب القرآن والسنة اذ ليس كل ما في الحي الفج اذ لا يمكن مثله من الاستنباط الا بعد صرف برهة من العمر في متن اللغة والصرف و
النحو وفي هذه المدة يحصل له العلم بعرف زمانه بالنسبة الى اغلب تلك الالفاظ وما لم يتمكن من تحصيل العلم به ولعله القليل في غاية القلة
لا يترتب على اعمال اصالة الحرمة بالنسبة اليها والرجوع في موردها الى اصالة الاحتياط عند الشك في المكلف به والى اصالة البراءة عند
الشك في التكليف عسر وحرج ولا خروج عن الدين وقد كان الراجح في النظر في السابق حجية الظن في اللغات بعلة المقدمة و
انسداد باب العلم اليها وقد اطلنا الكلام فيه في شرحنا على مناهج الارشاد واما في زماننا هذا وهو سنة ثمان وسبعين بعد الالف و
المائتين فالراجح عدم الحجية لزعمنا امكان تحصيل العلم بالغالب من دون عسر لقلة ما كان من قبيل الصعيد والانفحة هذا مضافا
الى امكان تحصيل القطع بالمستعمل فيه في كثير من الموارد من ملاحظة صدر الكلام وذيله فتدبر والظرفيتان المذكورتان لو تمتا كان اللازم
حجية الظن في اللغة بمعنى الاعم لا الظن الذي علم عدم حجيته بقاطع وقد يستدل على حجية قول اللغويين الذي هو من جزئيات هذه
المسألة باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج كما سمعت
نقله وعلى فرض تسليم الاجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي فيصير ذلك من الظنون الخاصة بذلك مع ان الظاهر ان حكمة
اعتبار اكثر الظنون الخاصة ومباحث الالفاظ هو انسداد باب العلم في غالب مواردها او كونه مع ذلك من افراد الظن المطلق وجهان
مبنيان على ان المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره
لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن في خصوص الشرعيات بعد تعذر العلم او المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل
انسداد باب العلم بموارده ومتعلقه ولو لم يكن من الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن
في مورده بعد تعذر العلم وعلى الاول يكون قول اللغوي على فرض تسليم الاجماع على اعتباره من الظنون الخاصة لقيام الاجماع على الاعتبار
مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وعلى الثاني يكون من الظنون المطلقة نظرا الى حكمة قيام الاجماع على الاعتبار
وكيف كان يرد على دعوى الاتفاق ان المتيقن منها هو الرجوع اليهم بل الى كل اصحاب صناعة مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة
ونحو ذلك فانه الذي يدعى البناء الحق عليه محققه لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من علماء الرجال
في معرفة الراوي بل وبعضهم كصاحب المعالم رحمه الله على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة
التقويم وغيرها مع ان الغالب عدم معرفة الحقيقة والمجاز بمجرد قول اللغوي اذ الغالب عدم تنصيصهم بالوضع بل ذكرهم موارد ما
اللفظ فلا ينفع في تشخيص الظواهر المتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز نعم لو ذكروا معنى اللفظ على وجه الحمل فالظاهر على ارادة الحقيقة
لكن هذا الظهور معارض في متعدد المعنى باصالة عدم الاشتراك الا ان يقال ان الحمل الاول خال عن المعارض فيبنى على كونه الموضوع
له ويترك ذلك في الحمل الثاني وفيه تامل فالاقتضاء ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط اعتبار الشهادة كما هو الغالب
انما في مقامات تحصيل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد وان لم يدل على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما في
تحصيل العلم بالمسألة الفقهية من ارسالها ارسال المسلمات واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى
اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة او شعر او رواية لا يتعلق بتكليف شرعي واما في مقام انسداد طرق العلم ولا يدعى الحصر فيعمل



بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة ولا يتوقف على ان يطرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة ويستلزم ذلك انسداد
طريق الاستنباط في غالب الاحكام فيحصل بذلك علم اجمالي بحجية قوله عند عدم افادته العلم لاندفاع ذلك بان اكثر موارد اللغات المحتاج اليها
في مقام الاستنباط معلوم بالعرف واللغة كما يشهد به التتبع في المباني والقواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق اهل
العربية اذا كانت تركيبية او اشتقاقية بضميمة اصالة عدم القرينة في الفهم فانه قد يثبت بها الوضع الاصلي الموجود في الخطابات كما في صيغة
افعل والجملة الشرطية او الوصفية ومن هنا يتمسكون في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيدة في حديث لي الواجد يحل عرضه وعقوبته
ونحوه من مواضع الاستشهاد بفهم اهل اللسان وقد يثبت بها الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية كما
يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يفيد بعده مجرد رفع الحظر دون الالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة مدفوع بالاصل
فيثبت كونه لاجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهوره ... لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية
وبالجملة فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا يصلح سببا للحكم باعتباره لاجل الحاجة نعم قد اشرنا
وسيجيء ان كل من عمل بالظن المطلق في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه
لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم
الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات وسيتضح هذا ان شاء الله وقد علم من جميع ما ذكرنا ان
من يقول بحجية قول اللغوي انما يقول بها عند حصول الظن به ومن اجله يشك في انه من الظنون الخاصة او المطلقة واما القول باعتباره
ولو بفقد الظن بان يكون اعتباره من باب التعبد فلا نعرفه ومن ذلك يظهر ان من يدعي الاجماع او اطباق العقلاء انما يدعيه على اعتبار
الظن الفعلي الحاصل من قوله فلا يحسن رده بان المتيقن من الاجماع هو الاعتبار مع اجتماع شرائط اعتبار الشهادة فان مع اجتماع تلك
الشرائط يكون اعتباره من باب البينة فتدبر ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول
باعتبار الخبر المخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والغرض من ذكره هنا مقدمة ما يطلب بيان الحال في الاجماع والغرض لبيان ان
الاجماع المنقول مما لا يلازم لا تقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره الخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل بل يقولون
انه خبر الواحد حجة فهو عنده خبر صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام ع بلا واسطة وفي القوانين
ان قول العدل اجتمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشف عن اعتقاده على طريقة المشهور او على
رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا التزاما ناشئا عن علم قطعي بناء على حجيته قال سلمه الله والذي
يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها
على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة ومعلوم
عدم شموله الا للرواية المصطلحة اقول يمكن ان يقال ان الاجماع على طريقة القدماء من افراد الرواية المصطلحة فان قول العدل اجمع علماؤنا
على القول بكذا معناه الاخبار عن قول العلماء الذين من جملتهم الامام ثم هو اخبار عن حس كما في قوله قال الصحابة قالوا بكذا بل يمكن دعوى القطع
بان القدماء واصحاب الائمة كما كانوا يعملون بقول العادل قال الصحابة كذا كانوا يعملون بقول العادل اجمع العلماء اذا عرفوا ان مراده معرفة
العلماء الذين لم يعلم منهم الامام ع قالوا بكذا ثم عدم شمول ذلك الاتفاق للاجماع المنقول بالمعنى المتداول بين المتاخرين معلوم
وكذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات اقول الكلام في الروايات كالكلام في الاتفاق بل شمولها للاخبار عن الامام ع في ضمن الاخبار
عن الاجماع الحدسي بالنسبة الى شمول الاتفاق له كما لا يخفى قال سلمه الله الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر
عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام ع
ولو بلفظ آخر والمفروض ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع او بعبارة اخرى
وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت لدل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل
بفتاوى علي بن بابويه بتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام وسيجيء توضيحه ان شاء الله
اقول لا تصريح بحجية الشهرة او فتوى الفقيه اذا كشفت عن الاخبار عن صدور الحكم من المعصوم لصيرورتها ح مشمولة للاتفاق والروايات
بخلاف الشهرة والفتوى التي لم تكشف كذلك كمطلق الظن بان المناط المدعى هو الكشف عن الاخبار لا مطلق الكشف الظني بان ... اعتقد
الامام عليه السلام هو ذلك الحكم فتدبر قال سلمه الله واما الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ وهي انما تدل على وجوب ... لاجل التعليل
الوصف ... وانما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق والظاهر منه ... بل بين العادل وبين الاخبار الفاسق حينئذ احتراز عن التفصيل
وبقرينة

ويمكن دفعه بان تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق لا رادع له عن الكذب فان من
لا يتحاشى جنس الفسق لا يتحاشى الكذب لانه هو نوع منه وعدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل لاجل وجوب البناء على اصابته وعدم خطائه
في حدسه لان الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم
من جهة الخطأ في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق فعلمنا من ذلك ان المقصود من الآية ارادة نفي احتمال
تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار ومنه يتبين عدم
دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب
وجوب قبول خبر العادل لبقاء احتمال خطأ العادل فيما اخبر به وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه و
سهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق غاية الامر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة
قلت اذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى احتمال خطائه وغفلته واشتباهه باصالة عدم الخطأ في الحس وهذا
اصل عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطأ
والاشتباه ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد ان
اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل لما ذكرنا من ان
المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته او غفلته ويؤيد ما ذكرنا انه لم
يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال والظاهر ان ما ذكرنا من عدم
دلالة الآية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم بل اطبقوا عليه كما في
الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم تستند الى الحس وان علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من ان الشهادة من الشهود وهو الحضور
فالحس مأخوذ في مفهومها **والحاصل** انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد
المخبر واجتهاده حجة عليه كما في المقلد في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد عن اجتهاده وان الآية ليست عامة لكل خبر حتى يشمل الاخبار
عن الحدس ايضا ويكون ما لا يقبل من الاخبار عن الحدس خارجا بخروج ما خرج فان قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم
تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لان احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالاصل المجمع عليه مع ان
شهادته مردودة اجماعا قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة الحكم بهما وجودا وعدما تعبدا كما في الشهادة
والفتوى ونحوهما بل المراد ان الآية المذكورة لا تدل الا على اعتبار الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم الاعتناء
في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطأ المختصة بالاخبار الحسية فلا يدل ايضا
على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر **فتأمل** حاصل الكلام في الآية على فرض
كون الوصف فيها للاحتراز ان المفهوم ان المخبر ان كان فاسقا يجب التبين وطلب الثبات والبيان والتعرف في خبره عند ارادة العمل على
مقتضى خبره وان كان عادلا لا يجب ذلك ووجوب التبين في خبر المتلبس بالفسق حين اخباره ملاك فيه اصابة القوم بجهالة فيصبحوا نادمين
على فعلكم من العمل بخبر الفاسق من دون التبين وحيث كان احتمال الخطأ في الخبر مشتركا بين كون المخبر عادلا او فاسقا فلا يصلح لكونه
موجبا لوجوب التبين في خصوص خبر الفاسق في الغرض من التعليل ليس في ذلك وكذا احتمال الخطأ في الحدس امر مشترك بينهما فلا يصلح
لتعليل الفرق فانحصر الامر في ان يكون المناط في الفرق ان عدالة المخبر حين الاخبار رادع عن تعمد الكذب وليس في ذلك الرادع في الفاسق
فيجب التبين في خبر الفاسق لقيام احتمال تعمد الكذب فيه احتمالا مساويا لعدمه واحتمال تعمد العادل فانه مرجوح فلا اعتناء باحتمال
تعمده كذبه فاذا اخبر العادل بامر محسوس انتفى احتمال تعمد كذبه بالآية وانتفى احتمال خطائه في المحسوسات بالاصل المعتبر عند العقلاء
والعلماء فلا يبقى مانع من قبول خبره وان توقف القبول على مقتضى له واذا اخبر الفاسق بامر محسوس كان المانع من قبول خبره احتمال تعمد
الكذب ولا ينافي ذلك ان فرض العلم بانتفاء هذا الاحتمال فلا مقتضي للقبول واما اذا اخبر العادل عن حدس فلا دلالة في الآية على عدم
الاعتناء باحتمال خطائه في حدسه وعلى تصويبه فيه ولا يبقى التبين لاصل معتبر يقتضي اصابته في ذلك ومقتضى جميع ما ذكرنا اختصاص
النبأ في الآية بالاخبار بامر محسوس فلا يشمل عموم النبأ في الآية لنقل الاجماع ولكن خبر ناقل الاجماع ليس محصورا في الحدس الا اذا سلم انه قسم
يخبر عن حجية الاجماع المنقول الذي كان قول الامام في اقوال المجمعين ثم انك عرفت ان مفاد الآية اذا كان عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب
في خبر العادل فقد يخبر عن امر محسوس كقوله قال الامام ع كذا وقد يخبر عن معتقده وحدسه كقوله ان معتقدي اجماع العلماء على كذا وكذا

مر تكلمة الاصحاب الاطباق عليه

ان مقتضى الآية عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في الاخبار الاول فكذا مقتضاها ذلك في الاخبار الثاني وكما ان الاصل عدم
خطائه وغفلته في الاخبار الثاني وكما ان الاصل عدم خطائه وغفلته في الاخبار الثاني بان يكون معتقده امرا واخبر عن امر اخر خطاء لا
لخصوص الآية بل لاصالة عدم الخطاء والغفلة التي اطبق عليها العقلاء والعلماء بكون المخبر به امرا محسوسا ولذا لو اخبر فاسق بان معتقده كذا الاظهر
مثلا يؤاخذ باقراره ولا يدفع عنه حكم الاقرار باحتمال غفلته في اخباره بل ادعى سلمه الله في توجيه تفصيل صاحب القوانين بانعقاد
الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء واقوالهم وافعالهم فاذا كان مثل لفظ النبأ اعم من الاخبار عن الحسي
وغيره ولذا سمي النبي بالنبي لاخباره عن الله تعالى بامور غير محسوسة غالبا وكان يجري اصالة عدم الغفلة لعموم الامرين فالذي يوجب عدم
دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل فان مفاد الآية حينئذ وجوب تصديقه في اخباره كما في قوله
اذا شهد عنده المسلمون فصدقهم واذا سلم دلالة الآية على اعتبار شهادة العدل وحجيتها دلت بعمومها على اعتبار الشهادة ولو كان المشهود به امرا
حدسيا فيحتاج لاخراج بعض الافراد الى قيام المخرج نعم لا دلالة لنفي الآية على اصابة العادل حدسه في نفس الامر لكن الحكم دائر مدار الشهادة
لا مدار اصابته فيكفي في الاعتبار عدم العلم بعدم الاصابة **والحاصل** ان مفاد الآية على القول بالدلالة المفهوم منها هو وجوب تصديقه
في اخباره من دون التبين سواء كان المخبر به محسوسا ام لا ولا وجوب تصويبه في حدسه واعتقاده بان يكون ما اعتقد به على طبق الواقع فاذا كان
وجوب التصديق في الاخبار دالا على حجية اخباره لا يتفاوت الامرين كون المخبر به محسوسا ام لا وبين كونه على طبق الواقع ام لا فان كان فلا بد من
المناقشة في الاستدلال بالآية فالاولى ان يقال ان وجوب التصديق في الاخبار لا دلالة فيه على الحجية فان قام دليل على حجية ما اخبر به كما لو اخبر عن
السنة مثلا يثبت السنة بوجوب التصديق في الاخبار وحجية السنة ثابتة بامر اخر وكما لو اخبر المجتهد عن رايه واعتقاده في المسألة الشرعية بالنسبة الى
مقلديه وان لم يقم دليل على حجية ما اخبر به كما لو اخبر عن معتقده كما في الشهادات العلمية فصدقه في ان معتقده كذا باخباره لكن لا يترتب على معتقده
ما بالنسبة الى المجتهد وعليه شيء الا ان يقال ان اطلاق ادلة قبول شهادة العدل لا يفرق بين كون الشهادة عن حس او اعتقاد فان معنى قوله اذا
شهد عنده المسلمون فصدقهم ليس محض تصديقهم في اخبارهم بل ترتيب الآثار والاحكام على اخبارهم وما نقلنا عن الرياض من ان الحس ماخوذ
في مفهوم الشهادة لا يساعد عليه دليل بعيد ملاحظة عدم صحة سلب الشهادة عن الشهادة العلمية ولذا لا يقال في المواضع السبعة التي تعتبر
فيها الشهادة العلمية انها ليست بشهادة لكنها معتبرة فمقتضى ما ذكرنا عموم الآية على فرض دلالتها على اعتبار شهادة العدل وسائر ادلة قبول
شهادته لاعتبار الشهادة في الحسيات سواء كانت مستندة الى الحس او الحدس واخراج الشهادة الحدسية منها موقوف على ثبوت مخرج ثم لو كان
مفاد الآية محض عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل وكان انتفاء احتمال خطائه بالاصل فاين دلالتها على قبول شهادة العدل
فان ظاهر كل من استدل بالآية ونحوها على قبول شهادة العدل وروايته دلالتها بنفسها على القبول لا بضميمة امر اخر نحو وجه من كثرة غلبة الخطاء
لندرته في الخارج وعدم انصراف اطلاق الفاسق او العادل اليه فخروجه من باب التخصيص وبقائه تحت اصالة عدم الاعتبار مضافا الى نقل
الاتفاق والاجماع على اشتراط الضبط في الراوي والشاهد وقوله سلمه الله وان كان ربما يتوهم الجاهل الخ لعله تعريض على صاحب القوانين لقوله
في المقام ان مفهوم الآية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لا انتفاء المنطوق به من حيث التعليل والاجماع ظاهر انتهى وغير
خفي ان مثل هذا التعريض لا يليق بمثله فتدبر في المقام جدا **الامر الثاني** ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة ايضا الذين هم الاصل له
وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما يتبادر من تلك كثير من تعريفات الفريقين قال في التهذيب الاجماع هو اتفاق اهل الحل و
العقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وقال صاحب غاية المبادي شارح المبادي الذي هو احد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره الاجماع في اصطلاح
فقهاء اهل البيت هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم انتهى وقال في المعالم الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص
وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة انتهى وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما لا يخفى لبعد
كثيرا من وجود المخالف بافراد من عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام عليه السلام كانت الحجية تدور
مدار وجوده ع في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى ره اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت او
قلت كان قول الامام ع في اقوالها فاجماعها حجة وان خلاف الواحد والاثنين اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد
بقول الباقين وان كثروا وان الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ انتهى وقال المحقق في المعتبر بعدما اناط حجية الاجماع بدخول قول الامام
انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة انتهى وقال العلامة ره بعد قوله ان الاجماع عندنا
حجة لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام ع في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى
هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر بينهم

من انه لا يقدح خروج معلوم النسب طُرّاً واكثر فالمراد انه لا يقدح في حجيته اتفاق الباقين الا في تسميته اجماعاً كما علم من فرض المحقق قدس الله في شبهه ثم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعاً حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف لانه معلوم النسب لكن التأمل الصادق يشهد بان الغرض من الاعتذار عن المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية **اقول** كل ذلك ظاهر بعض علمائنا من ادعى اختلاف الاصطلاح في لفظ الاجماع كالنراقي وصاحب الفصول وصاحب القوانين رحمة الله عليهم ولعل الحق معهم وعلى اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخباراً عن قول الامام ع وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تاخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام ع بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ره او التقرير كما عن بعض المتاخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر من الامام فهذا ليس اجماعاً اصطلاحياً الا ان ينضم قول الامام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى قولهم فيسمى المجموع اجماعاً بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام اجماعاً وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل في الحقيقة اتفاق من عدا الامام والمدلول الحكم الصادر منه نظير كلام الامام ومعناه فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الامام الذي هو المدلول الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلاً هو التحفظ على ما جرت عليه سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطاؤهم وعدم وصولهم الى حكم الامام والاطلاع على تعريفات الفريقين لو مثلاً الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه كما قد عرفت من السيد والفاضلين من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول قول الامام ع فيهم فاجماعها حجة ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى الاجماع على ان خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع مضافاً الى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل **اقول** محصل جميع ذلك ان الاجماع له اطلاقات ثلثة الاول اتفاق كل علماء الامة في عصر الثاني الاتفاق الدال بالدلالة التضمنية على قول الامام الثالث اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم من الامام بقاعدة اللطف او التقرير او الحدس والمعنى الذي اصطلح عليه هو الاول يشهد له اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل وبدعوى المحقق الثاني الاجماع على قدح خروج الواحد من علماء العصر في انعقاد الاجماع واطلاق لفظ الاجماع على الثاني فيما اتفق الكل الا بالتضمن مع عدم اتفاق الكل من باب المسامحة لوجود مناط الحجية فيه ومشابهته لاتفاق الكل في كون وجود المخالف غير مؤثر كالعدم واطلاقه على الثالث مع كونه اقرب الى اطباق الكل لان المعتبر فيه اطباق جميع الرعية لعدم حصول الكشف عن حكم الامام بواحد من الطرق الثلثة من اللطف او التقرير او الحدس الا باطباق جميع علماء الرعية مسامحة في مسامحة لان الاجماع المصطلح عليه احد من الادلة للاحكام والدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ومعنى الموصل ما لا يتوقف في ايصاله على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلاً او فهم المراد منه على امر آخر فالكتاب مثلاً موصل بنفسه لا يتوقف في كونه موصلاً الى ان يوصل الى موصل آخر **والحاصل** انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بما انه موصل الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال الى المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى واتصاله وكذا الايصال في توقف الخطابات الواقعة فيه على معرفة اللغة والنحو والصرف ونحوها وقد عرفت ان الاجماع على الاطلاق الثاني ليس بنفسه موصلاً الى الحكم بل يوصل الى الحكم بواسطة كونه موصلاً الى حكم الامام الذي هو الموصل الى الحكم الشرعي من دون واسطة فاحدى المسامحتين اطلاق الاجماع الذي هو اتفاق كل علماء الامة على اتفاق عدة منهم وسيدهم والاخرى ان هذا الاجماع لا يكون دليلاً على الحكم الشرعي الا بانضمام قول الامام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى قولهم فيسمى المجموع من الكاشف والمكشوف عنه اجماعاً مسامحة لاشتماله على الدليل مثل المسامحة في التسمية بالاجماع ما دل على قول الامام تضمناً مع عدم الكل والنكتة في هذا التسامح هو التحفظ على ارجاع كل دليل الى احد الادلة الاربعة المعروفة هذا ولكن لقائل ان يقول ان اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل ممنوع بل الظاهر بل المحقق انه لا داعي على التسمية بالاجماع الا بالنسبة الى ما كان دليلاً عند اهل الاصطلاح انا العامة فلما اعتقدوا به لا لاجل الا انهم لا يرونه

[margin note, diagonal:] ... المسامحة الاولى ... الاطلاق ... من جهة ... الحكم الشرعي ... الاجماع ... [illegible]

النبوية والاجماع على القطع ببطلان المخالف للاجماع على حجية الاجماع من حيث هو اجماع اصطلحوا على تسمية اتفاق الكل بالاجماع مع ان الفاضل
النراقي نقل عن بعضهم القول بعدم قدح المخالف النادر والخاصة لما صاروا الى عدم تمامية هذا المسلك وقالوا بوجود امام معصوم في كل
وقت اصطلحوا على تسمية الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او فعله او تقريره اجماعا ومن عرفه من اصحابنا باتفاق الكل فالظاهر ان غرضه الاشارة
الى ان الغالب في الاستكشاف المذكور هو اتفاق الكل لا حصر معنيه ويشهد على ذلك ما نقل سابقا عن العلامة من ان كل جماعة قلت او كثرت كان
قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لا جله لا لاجل الاجماع انتهى فان الظاهر منه ان اجماع الجماعة اجماع حقيقة ولكن مناط الحجية هو
الاشتمال على قول الامام لا لكونه اجماعا وثانيا وبل قولهم لا يضر بالاجماع خروج معلوم النسب وبقاء اعتذارهم عن وجود المخالف بانقراض
عصره على ظاهره ليس اولى من العكس بان يكون ذلك الاعتذار في مقابل غالب العامة القائلين بقدح وجود المخالف في الاجماع واما
الخاصة على مسلكهم فلا داعي لهم على هذا الاعتذار وبعد قولهم بحجية الاجماع من باب الكشف الحاصل احيانا ولو مع ملاحظة فالفة كثير من معلوم
النسب وما يظهر مما ينقل بعد ذلك من الايضاح والمحقق الثاني نية من الاجماع على قدح خروج الواحد من علماء العصر في انعقاد الاجماع
بل فعرفان ذلك ليس اجماعا عند العامة الذين هم الاصل في تعريف الاجماع باطباق الكل فضلا عن الخاصة الذين لا يعتنون باتفاق الكل الا من حيث
الكشف فتدبر جيدا ثم ان المسامحة من الجهة الاولى والثانية في اطلاق لفظ الاجماع على فرض تسليمها على المعنى الثاني او الثالث من دون قرينة لا تضر فيها
الا ان العبرة في الاستدلال لحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة في الكلام الذي
هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس اصلا **اقول** بل الظاهر انه لا يلزم تدليس
لو كان حجية نقل الاجماع مختلفا فيها او كان مناط حجية الاجماع عند البعض غير المناط للحجية عند بعض آخر وكان من يصل اليه الاجماع قائلا بحجية
الاجماع من حيث احد المناطين دون الآخر فان التمييز بين كون هذا المنقول هو الاجماع الذي يقول بحجيته او غيره وظيفة من يطلع على هذا الاجماع المنقول
فان علم باصطلاح مدعي الاجماع عمل على مقتضاه وان لم يعلم لا يمكن له التمسك به ما دام عدم العلم به نعم لو كان المصطلح عليه بين الكل امرا واحدا واطلق
اللفظ على غير المصطلح عليه من دون نصب قرينة عليه لزم التدليس والاغراء بالجهل بالنسبة الى من يقول بحجية نقل الاجماع المصطلح ويظهر مما ذكرنا
ما في كلام صاحب المعالم حيث انه بعد ما ذكر ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او اكثرهم واستشهد بكلام المحقق في المعتبر حيث قال واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة
ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين
الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى واستجوده قال والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتياجهم اليه في المسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به انتهى **اقول** لعل ملاحظة هذا الكلام من صاحب المعالم هو الداعي لما حققه سلمه الله من ان اصطلاح
الكل جار على تسمية اتفاق الكل اجماعا مع كمال ظهوره في ان الاجماع المصطلح عليه هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم ولو لم يحصل اتفاق
الكل وكيف كان فوجه عدم ورود اعتراضه ونسبة الغفلة على فرض اختلاف الاصطلاح في الاجماع ظاهر لان غاية الامر كون اصطلاح مدعي هذا الاجماع
تسمية الاتفاق الكاشف عن صدور الحكم من الامام اجماعا فاطلق الاجماع على مصطلحه ولا يلزم منه تدليس اما على فرض الاتفاق في الاصطلاح فوجه
عدم الورود ما عرفت من ان مسامحتهم وتساهلهم في محله بعد ما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي موجودا في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم
تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين **اقول** بعد فرض كون مصطلح
الكل ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما استظهره سلمه الله فاطلاقه يحمل عليه باصالة الحقيقة فاستعماله في اتفاق جماعة يحصل به
الكشف عن ... الحكم بقاعدة اللطف والتقرير او الحدس من دون نصب قرينة مع كون نقل الاجماع المصطلح حجة عند بعض دون نقل
ذلك الاجماع ... على ذلك البعض وجود مناط حجية الاجماع المصطلح في ذلك الاتفاق عند بعض مع لحاظهم في تحصيل مذهب المشهور
المعدم صحة لا يصحح المسامحة على وجه يرفع التدليس وكذا التحفظ على العناوين لا يوجب جواز التدليس ولا سيما مع امكانه بتقييد الاجماع
المدعى بما يصرفه عن معناه المصطلح عليه واما لو كان مصطلح العامة في الاجماع على طبق مصطلحه فلا يلزم منه تدليس اصلا لما عرفت من
ان التمييز انما هو وظيفة من ينقل اليه الاجماع وقد ظهر مما ذكرنا ان لزوم التدليس على فرض اتحاد الاصطلاح لا ينحصر في صورة كون نقل الاجماع
المصطلح حجة عند الكل نعم في هذا الفرض يلزم التدليس بالنسبة الى الكل ومن الفرض الآخر وهو فرض كونه حجة عند البعض يلزم التدليس
بالنسبة الى ذلك البعض ويتبين من ذلك ان فرض عدم كون نقل الاجماع حجة او كون نقل مطلق الدليل القطعي حجة حتى لا يلزم تدليس مجرد فرض
فتدبر جيدا ثم بعد ما عرفت ان الامرين المذكورين من باب المقدمة نقول ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين

او الشيعة او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا الامام ع كقوله اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت فان ظاهر ذلك من عدا الامام وان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام ع فلا ينبغي الاشكال في عدم حجية نقله لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام من جهة هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم الذي هو حجة وهو قول الامام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد **والحاصل** انك قد عرفت في المقدمة الاولى ان العادل مصدق في اخباره وبعد ما علمنا ان مدعي الاجماع لم يطلع على جميع علماء عصره بل اطلع على قول بعضهم واقتضى حدسه موافقة الباقين فمعنى قوله اجمع علماؤنا انه بمقتضى حدسه كذا نصدقه في اخباره بانقضاء حدسه ذلك واما ان حدسه ذلك على طبق الواقع فلم يقم دليل على الجزم به او التعبد به فضلا عن حصول الجزم بما يستلزمه من موافقة الامام ع او التعبد به **قال الفاضل** التستري ره في مباحث حجية المقام ولنعم ما قال ولعل ما حققه سلمه الله تعالى في المقدمة الاولى ماخوذ منه وهو ان من البديهيات ان معنى كل خبر انه كذا يجب اعتقادي بقول المخبر قال الصادق ع كذا او جاء زيد انه كذا يجب علي ولو اراد به في الواقع ايضا فالمعنى انه كذلك في الواقع باعتقادي ولو لم يلتفت اليه المخبر ولا المخبر له وقبول كل خبر ليس الا تصديقه في اعتقاد المخبر بما اخبر منه وعلمه به ولكن كل ما يعلمه احدنا ما يعلمه باحدى الحواس الظاهرة او غيرها من الوحي والالهام او الفكر والنظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة للقطع وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تطرق الخطأ فيه ومطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام او عادة كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن فيه ككثير من المعلومات بالحدس والوجدان او النظر والاستدلال والغالب في الاخبار مما يعلم طريق حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم فيه عدم الخطأ عقلا او عادة يعلم بوجوب تصديق المخبر في اعتقاده وان علمه مطابق للواقع ويكون حجة وهذا من قبيل الاخبار عن الاحاديث التي طريق العلم فيها السماع ومن الاقارير والوصايا والحقوق والجنايات في المعاملات وامثالها فانها راجعة اما الى الرؤية او السماع والخطأ فيهما ممتنع عادة وليس طريقهما الحدس والنظر اللذان هما معرضا الخطأ فبعد حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم بالمطابقة للواقع وهذا معنى الحجية بخلاف ما كان طريقه مما يقرب فيه الخطأ كالحدس والوجدان والاستدلال والاستقراء وامثالها فان معنى قبول الاخبار به تصديق علم المخبر ولكن لا يلزم منه ان المطابقة للواقع وحجيته لنا وعلينا لاحتمال الخطأ وهذا هو السر في ان القائلين بعموم حجية الخبر الواحد حتى الائمة وامثالها لا يقولون بحجية قول الفقهاء في المسائل الحق كذا او الاصح كذا ولا يحكمون بحجيته بالحقيقة لان مرجعها الى الاستدلال ولا بحجية المراسيل مثل قول الشيخ قال الصادق ع كذا وهو السر في حصول العلم بخبر جمع او جماعة من العوام مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد او موت شخص وعدم حصوله بخبر مائة الف ويزيد من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة او الف من الحكماء والهيئة بوجود العقل وبساطة الافلاك وامثال ذلك انتهى نعم لو فرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام ع او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى لازمه لكن يبقى الاشكال في تحقق ذلك فانا اشرنا الى ان مدعي اجماع الكل لا يحيط بجميع علماء عصره بل يدعي ذلك بالحدس وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في الطير او يقال ان محل الخلاف هو كذا واما كذا فحكمه كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا بين العلماء واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف لانه اعم من اتفاق الكل وانتظام الاصحاب او فقهاء المذهب شبه ذلك لعدم اشتمال ذلك على نقل قول وان اطلق الاجماع واضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة اعني قول الامام ع لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي متضمن لقول الامام ع فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام احد امور احدها الحس كما اذا سمع الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع وهذا في غاية القلة بل لا اخص تحققه في زمان حضور النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين بالنسبة الى الوارد على جماعة يعلم اجمالا بوجود المعصوم ع فيهم فاذا قالوا بقول او فعلوا فعلا او قرروا على فعل على فعله مع التمكن من ردعه لو كان على خلاف الصواب يعلم ذلك الوارد قول المعصوم او فعله او تقريره بل الحق في ذلك التحقق وان امكن في زمان الغيبة ايضا الا انا نعلم جزما بعدم حصوله لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين والسيدين وغيرهم ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد ره حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين وعبارته المنقولة بعد ذكره ما قال السيد من عدم لزوم اظهار الامام ما هو الحق عنده هذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام ع فيها الا بالاعتبار الذي بيناه انتهى

اقول ظاهر الحكاية ان الاجماع عنده اسم هو الاتفاق المتضمن لقول المعصوم الا ان فهم كون الامام من المجمعين انما هو بقاعدة اللطف لان
الاجماع عنده هو اتفاق من عدا الامام فيتنقل منه الى موافقة الامام عم بقاعدة اللطف الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة
وحكى القول به عن غيره من المتقدمين ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح وان حكاه بحر العلوم ره في فوائده عن الكليني في ظاهر الكافي ونقل
عن العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى اخيرا وقربوه بان قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله تعالى نصب الامام مقتضية لردهم
لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطريق الظاهر لاجل الاسباب وحيث نفي الرد منهم علم موافقته لما اجمعوا عليه
واستدلوا لها بالاخبار الدالة على ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ووجه دلالة
القضية ان ردعهم عن الباطل لو اتفقوا عليه كما انه من اعظم الالطاف فكذا ردهم من الاختلاف الى الاجماع على الحكم الواقعي منه فاذا وجد
الاختلاف وعدم الرد عنه علمنا ان هذا لم يكن من الالطاف الواجبة فجوزنا ان لا يكون الرد لو اتفقوا على الباطل ايضا منها وكذا بعد ما حكم
انا نرى الغالين والمبطلين والجاهلين كانت ملعبة للدين من بعد وفاة النبي صلعم الى يومنا هذا علمنا ان نفي هؤلاء العدول التحريف والانتحال
ونحوها موقوف على امر غير حاصل والا لما تركوا النفي وبالجملة فهذه الطريقة عدم وحيث ان كون ائمة الحق مبسوطي اليد فنقول ان وجود
الامام عم لطف وتصرفه لطف آخر وعدم اللطف الثاني منا ومن امور وحكم يعلمها الله تعالى وقد فصل ابرام هذه القاعدة ونقضها
في محله واذا علم استناد الحاكي للاجماع على هذا الوجه الثاني فلا وجه للاعتماد على حكايته وبعبارة اخرى اذا كان محصل الاجماع
غير صالح للاعتماد فما ظنك بمنقوله والمفروض ان اجماعات الشيخ ره كلها مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلامه المتقدم
من العدة وستعرف منها ومن غيرها من كتبه ودعوى مشاركته للسيد قدس سره في استكشاف قول الامام عم من تتبع اقوال الامة
واختصاصه بطريق آخر مبتنٍ على قاعدة وجوب اللطف غير ثابتة وان ادعاها بعض مشايخنا والد الفاضل النراقي ره في بعض رسائله
كما نقل في المناهج وطائفة الفريد البهبهاني ره وتبعه صاحب القوانين في هذه الدعوى فانه ره حكى عنه حكاية جمع قال في العدة حكم ما اذا اختلف
الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام عم على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان على
القول الذي انفرد به الامام عم دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في
ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين
الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام عم والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره
فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى
الينا الحق الذي كان عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول
الامام عم فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر
في موضع آخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة
اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع
عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض انه حكاه عن كتاب التمهيد للشيخ ره ان سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر
كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط
التكليف عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل به في اكثر الاحكام
على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام عم خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون
قول الامام خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج
باجماعهم اصلا انتهى فان صريح هذا الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها دفع التمسك بالاجماع ولا قادح
فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر
غير قاعدة وجوب اظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع
ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني
قال في الايضاح على ما حكاه سلمه الله في مسألة ما يدخل في المبيع ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد والحكم بخلاف ما اختاره
اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع آخر لبيان عدم انعقاد اجماع اهل عصر الاجتهاد الاول
على خلافه وعدم انعقاد اجماع العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول بل معارض لدليله

مساوله انتهى وقد اكثر في الاحتجاج من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى قال في الذكرى ظاهر العلماء المنع من العمل بقول الميت محتجين بانه لا قول للميت ولهذا انعقد الاجماع على خلافه ميتا واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرايع على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا معتد به انتهى **أقول** ومن الجلي ان ظاهر هذه المقالات التي اعتمد فيها على نقله سلمه الله موافقة القول المعروف بين العامة من قدح وجود المخالف في عصر في انعقاد الاجماع فيه ولعله اجنبي عن المصطلح عليه في الاجماع على طريقة الخاصة وغير منطبق على واحد من الطرق المعروفة بين الخاصة اما عدم انطباقها على طريقة السيد فواضح واما عدم انطباقه على طريقة الشيخ فلان الظاهر من مقالاته الحكمية عدم اكتفائه في اللطف بمجرد وجود المخالف كما يظهر من قوله في جملة ما نقلنا عنه اولا ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على القول الذي يخرج من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف انتهى فان ظاهره بل صريحه عدم حصول اللطف الذي يحسن معه التكليف الا بما يوجب الردع عن الباطل لا بمجرد وجود الخلاف ولذا اورد على الخونساري المعترض على الشيخ ره بانه يكفي في ذلك القاء الخلاف بينهم وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجوده وانه بين واياه ظاهرا انه على خلاف ما اجمعوا بان مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطا لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف هو الداعي الى نصب الامام اوجب منع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم قلنا المحصل في ذلك العلم انه راض بما اجمعوا عليه **والحاصل** ان مقتضى مقالة الشيخ ره عدم قدح وجود مخالف معلوم النسب اذا لم يكن على قوله دليل من كتاب او سنة مقطوع بها في تحقق الاجماع اللطفي وان كان يرد عليه ان مقتضى ذلك حجية الشهرة ايضا بناء على اللطف فما نقل عن فخر الدين والشهيد والمحقق الثاني غير مطابق لطريقة الشيخ ايضا بل غير مطابق للاجماع الحدسي المتداول بين المتاخرين فانه بحكم العادة باستحالة تواطئهم على الخطا مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر من الامام لا يلازم عدم وجود مخالف في عصر انعقاد ذلك الاجماع فان العادة ربما تقتضي بذلك حتى مع وجود مخالف لا سيما اذا لم يكن من الفحول المعتنى بشانه فلم يبق الا موافقة هؤلاء للعامة في قدح مخالفة مخالف في تحقق مستند عدم اجتماع الامة على الخطا كما هو مفاد النبوي الذي استندوا اليه وما نتامل فيما ذكرنا يظهر ان ما استند اليه سلمه الله في تطابق الفريقين على اصطلاحهم وتسمية اتفاق الكل بالاجماع من قول هؤلاء لعله لا يخلو من ولا سيما بعد ملاحظة تعريف مثل الفاضل التوني ره للاجماع اصطلاحا بانه عندنا اتفاق جمع يعلم بان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسبيل وشاهها وتعريف مثل بحر العلوم في فوائده له بانه عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين اولم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها ثم فيها عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحققة قال والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية وهذا القول الاخير منه ره في كمال الظهور من الدلالة على ان المصطلح في الاجماع عند الخاصة هو الاجماع الملازم للحجية لا الاعم منه وكيف كان فقال سلمه الله وحكي عن بعض ائمة حكي عن المحقق الداماد انه قدس سره قال في بعض كلامه انه تفسير الفقه البالغة ان من فوائد الامام عجل الله فرجه ان يكون مستند الحجية لاجماع اهل الحل والعقد من العلماء على حكم من احكام اجماعا بسيطا في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رايه راي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها اجماعة في مسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة غير المعنى المصطلح عليه من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم في جامع الاجماع ووجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع الى التوجيهات المذكورة او اكثرها **أقول** اما ما حكي عن المحقق الداماد فضعفه ظاهر لان كون الامام عم نعمة بالمنة مسلم لا تامل للشيعة فيها لكن كون تحقق وجوده الشريف مستند الحجية الاجماع ولو لم يعلم بدخوله في المجمعين محل تامل عرفت ودعوى ان من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية موافقة قول الامام لاحد المختلفين في المسئلة اضعف لان انقاء جميع الاقوال المختلفة في المسئلة الواحدة انه ربما تجدد عصرا بعد عصر بان كان القول اولا منحصرا في قولين ثم حدث القول الثالث وهكذا وعلى هذا يكون كل الاقوال الحادثة على خلاف قول الامام ثم دعوى غفلة ارباب الاقوال الحادثة عن ذلك بعيد ودعوى علمهم في مخالفة الامام ابعد اما التوجيهات المذكورة في كلام الشهيد ره فالحاجة اليها غير منحصرة في مراعاة هذه الطريقة فانا ان قلنا فيها باطباق الكل كان الامر دائرا بين مراعاتها وبين مراعاة طريقة العامة في الاجماع وان لم يعتبر فيها اطباق الكل كما استظهرناه كان الوجه

مخصوص

مضافاً الى موارد انطباق الطريقة المعروفة بين العامة عندنا **الثالث** من طرق انكشاف قول الامام عليه السلام لمدعي الاجماع الحدس وهذا على وجهين احدهما
ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل له الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث
يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما ان يحصل الحدس له من
اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس اخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة
ايضاً **اقول** كان المقصود من الوجه الاول ان جماعة كثيرة اخبروا بالاجماع لواحد على نحو حصل له العلم بالاجماع عادة على الاجماع والمفروض
كون اخبار هؤلاء الجماعة ملازماً لحصول العلم به والمقصود من الثاني ان جماعة اقل من الجماعة المفروضة السابقة اخبروا بالاجماع بحيث اتفق حصول العلم
للواحد وان كان عقلاً لا يوجب حصول العلم وعلى هذا الاحتمال يمكن ان يقال ان ذلك مسلم فيما لو كان اخبار المخبرين عن الاجماع المتضمن لقول الامام فانه
قد يكون على نحو يلازم العلم وقد يكون على نحو لا يلازمه وان كان قد يوجب العلم لبعض احياناً كما في الاخبار عن المحسوسات واما لو كان الاخبار
عن الاجماع الحدسي فلا ملازمة بحصول العلم منه وعدمه كما عرفت فيما نقلناه سابقاً من الفاضل التستري فلو امكن ان المقصود اخبار الجماعة عن الحكم لا عن
الاجماع وكان الغرض من ذلك انه كما يمكن ان يستكشف من طريقة كل اهل دين ومذهب في ذلك الدين والمذهب فكذا يمكن ان يستكشف من اخبار
جماعة منهم مذهب الشيعة على حكم صدوره من الامام ولا سيما بعد ملاحظة كونهم مختلفين في كثير من المسائل غاية الاختلاف فاتفاقهم في بعض
مسائلهم بل اخبارهم يوجب حدساً قطعياً لا يوجد ذو وجد المتتبع انهم مع ذلك متطابقون على حكم يعلم بحكم العادة ان منشأه امر علياً او وجب
حصول علمهم بقول سيدهم فلا ينبغي التأمل في امكان تحصيل رأي الامام بذلك بحيث لا يعتنى بحاصل من الحدس ثم ان كان المتوافقون في ذلك
الحكم في غاية الكثرة كان ذلك الحدس الضروري حاصلاً من مبادي محسوسة يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ والحس وان لم يبلغوا الى ذلك الحد فربما يحصل
بتوافقهم العلم لبعض دون بعض ولعل غرضه سلمه الله ذلك فان الطريق المألوف بينهم في تحصيل الاجماع الحدسي هو ذلك الطريق وان كان قد
يحصل العلم بالاجماع الحاصل في الازمنة السابقة بنقل الاجماع متواتراً او بوجه العيان منه قده **الثاني** من وجهي الحدس ان يحصل ذلك من مقدمات
نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك
منهم في موارد اخر وسيجيء جملة منها واذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام عليه السلام لا يخلو من الامور الثلثة المتقدمة وهي
السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله عليه السلام من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد
من علمائنا المدعين للاجماع في زمان الغيبة وان الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه فلم يبق مما يصلح ان يكون المستند في الاجماعات
المتداولة على السنة ناقليها الا الحدس وعرفت ان الحدس قد يستند الى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس
لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة
قول الامام عليه السلام من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار يكثر فيها الخطأ وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم
الاخير من الحدس لانه لا يسلم شمول الاطلاق له بل ولا المستند الى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستنداً الى الحدس
وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كسائر الاخبار المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة ومما لا ينبغي التأمل في ذلك ما يظهر
في مقالة العزيز البهبهاني في الفائدة الحادية والثلاثين بعد المائة او ورد على نفسه بقوله لا يقال الخبر حجة والاجماع حجة لانا نقول ما دل على حجية
الخبر الواحد يشمل الاجماع ايضاً مع ان المكاتبة حجة والمنقول بالمعنى ايضاً كذلك حجة وكثير من الاخبار طريق اخذها الحدس كما حقق
في الاصول والدراية انتهى وذلك لما عرفت من منع الشمول للاجماع ومنع ان الحدس في المكاتبة والمنقول بالمعنى نظير العلم الحاصل من الحواس
الظاهرة فان قلت ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من
اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند الى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام عليه السلام عادة فاما ان يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق
نظير الاخبار بالعدالة ان جعلنا الحجة عبارة عما يوصل الى الحكم من دون واسطة كما اشرنا اليه سابقاً واما ان يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق
المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام ويكون نفس الخبر به محسوساً نظير اخبار الشخص بامور تستلزم العدالة والشجاعة عادة ان جعلنا الحجة
ما يوصل الى الحكم بواسطة او بدونها وهذا هو الذي اشار الى الوجهين بعض السادة الاجلة في شرحه على الوافية وهو السيد الكاظمي كما سيصرح به
فانه سلمه الله حكى انه ذكر لما اعترض على نفسه بان المعتبر من الاخبار ما استند الى احد الحواس والخبر بالاجماع انما رجع الى بذل الجهد ومجرد الشك
ويحول مثل ذلك في الخبر فيقضي منه اخبار الحس فلذلك يا نا نظر هنا ايضاً يرجع الى السمع فيما يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم
من جهة امر آخر كوجوب اللطف وغيره ثم اورد بان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو بها ولا يرجع الى
سمع فاجاب عن ذلك اولاً بان مدار الحجية وان كان ذلك لكن استلزام اتفاق الفقهاء لمقالة المعصوم معلوم لكل احد لا يحتاج الى النقل

وثانياً

وانما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق معتضداً بخبر الثقة فان الوثاقة مرجع الى حكاية الاتفاق فكان الاتفاق معلوما وعلى تقدير ذلك كشف
عن مقال المعصوم للملازمة المعلومة لكل احد فتأمّل ثانيها ان الرجوع في حكاية الاجماع الى نقل مقال المعصوم لرجوع الناقل في ذلك الى الحس ثالثها
ان الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبارها مثل ذلك كما في الاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات وانما لا يرجع الى
الاخبار في العقليات المحضة فانه لا يعول عليها وان جاء بها الف من الثقات حتى يدرك لعدالتها مثل ما ادركوا ثم اورد على ذلك بانه لو تم
ذلك الرجوع الى المجتهد لانه وان لم يرجع الى الحس في نفس الاحكام فانه يرجع في لوازمها وآثارها اليه وهي الادلة السمعية فيكون رواية
فلم لا يقبل ذلك منه مع التقصير واجاب بانه انما يكون الرجوع الى الحس في الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في
آثار الملكات ان مقالة الرئيس هي مقالة المرءوسين وهذا بخلاف ما يستنبطه المجتهد من الدليل على الحكم ثم قال على ان التحقيق في الجواب
عن السؤال الاول هو الوجه الاول وعليه فلا اثر لهذا السؤال انتهى قلت ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لا جميع الاعصار
كما يظهر من تعاريفهم وتمسكاتهم ومن المعلوم ان اجماع اهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة ما قبل الاعصار المتقدمة وتخالفهم
لا يوجب من طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام ع ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم واكثرهم نعم يفيد
العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله **اقول** هذا الظهور انما يسلم من تعريف جماعة من العامة وما
تقدم من فخر الدين والمحقق الثاني حيث ان الظاهر منهم اتفاق الكل في عصر واحد واما ما بالنسبة الى من عداهم فالظاهر منهم
على فرض تسليمه هو اتفاق الكل من اهل الازمنة السابقة الى زمان مدعي الاجماع ولذا ينقضون دعوى الاجماع بوجود المخالف ولو
في الاعصار السابقة فقد تومع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع
بعدم من سواهم في العصر الا اذا كان في عصر العلماء قليلين يمكن الاحاطة بآرائهم في المسألة فيدعي الاجماع الآن مثل هذا الامر الحسي لا يستلزم
عادة لموافقة المعصوم فالحسي المستلزم عادة لقول الامام ع مستحيل التحقق للناقل والممكن المحقق له غير مستلزم عادة **اقول**
قد سبقه سلمه الله الى هذا التحقيق الفاضل التراقي ره في مناهجه بل كل منكر العلم بتحقق الاجماع قال في المناهج ان العلم باتفاق جميع العلماء
الموجودين من سالف الزمان الى هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الغيبة ايضا في حيز المنع كيف وانه يتوقف على العلم اولا بآراء
جمع اقوال الجميع العلماء فقد ظهر منهم ثم على العلم بان كل ما بر زمنهم وصل منهم الى المصنفين ثم على العلم بان كل ما وصل اليهم ودونوه
وصل الينا فانه قد يتفق نقل بعض الاقوال في بعض الكتب الذي اضمحل او بقي ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا العلم مع تمادي الازمنة وكثرة
العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف لم يدونوا انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد من كثير من المعاصرين وايضا
نقل المصنفين لاقوال الجميع علماء عصرهم غير متعارف وبعد انقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعد فانا لا نتمكن عن الاحاطة بجميع
علماء عصرنا فكيف في العصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطأ في نقل المذاهب كثيرا فكيف
يحصل به العلم باتفاق الجميع واما ما نرى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو واما في المسائل النظرية والتي سبب العلم فيها ضروريتها
او ما يتفق بها انما علينا لكثير الواضحة التي يعلم بسبب وضوح المأخذ او الضرورة ان الكل قائلون به ولا شك ان في امثال ذلك لا حاجة الى الاجماع
انتهى وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من شذ كما هو الغالب في اجماعات
مثل الفاضلين والشهيدين فيحتمل على وجوه احدها ان يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا
الثاني ان يريد اجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل
لان اتفاق اهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من
الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر عشرها ولو فرض حصوله للمدعي كان من باب الحدس الحاصل بما لا يوجب العلم عادة نعم هي امارة ظنية على ذلك
لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات اخر مثل ملاحظة انه
فرغ منه ذكر المخالف في المسألة ولو كان من الواقفية ونحوهم من الشيعة او العامة بحيث يكون قوي الاهتمام في ذلك وذكر المسألة في موارد
ذكر المخالف فلا سيما اذا انضم الى ذلك دعوى ظاهر الاجماع سيما بمثل قولهم اجمع العلماء كافة ولا خلاف فيه بين العلماء ونحو ذلك
لكن الكلام في كون دعوى الاتفاق مستندة الى الحس او الى حدس لازم عادة للحدوث لا مدخلية لحصول العلم بمثل تلك الامارات لصاحب
الحدس في ذلك والحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة يحسن الظن بهم كما ذكره في اوائل المعتبر حيث قال في مسألة نزح الكر
لموت الفرس والبقرة ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدس اسرارهم وهو جهل ان لم يكن تجاهلا
انتهى فان في توصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا لا نعلم انه لا بد في الاجماع الا من علم اشارة الى استناده في دعواه الى حسن الظن بهم وان

جزم في غير محله فانهم فان اراد المحقق قده بامثاله العلم من جهة عدم معرفة مخالف في الاجماع خفي عليه بوفاق الثلثة لا من جهة علمه باتفاق
الكل بحسن الظن بهم **الثالث** ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل
عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض واتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول
بها الحكم في المسئلة المفروضة وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول
بالحكم المعين في المسئلة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما
كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند
الى ذلك غير جائز عند احد من العاملين بالخبر الواحد وذلك لان في مثل العمل بالاصل عند عدم الدليل وان كان يمكن تحصيل الاتفاق
على المقدمة الاولى لكن عدم عثور ناقل الاجماع على الدليل بعد التتبع لا يلازم عدم عثور المتفقين على المقدمة الاولى عليه فلا
يكون دعوى الاتفاق على الحكم ناشئا الا من الحدس بعدم عثورهم عليه مضافا الى ان المعتبر في الاتفاق هو قطب رحى الاراء ولا ملازمة
بين ما سبق وامثاله والاتفاق الى جميع موارده حتى يكون مبنيا فيها على طبقها ومن ذلك يظهر الكلام بالنسبة الى الدليل المعتبر وعدم
وجدان المعارض بل ربما يكون خبر معتبرا عند الناقل للاجماع دون غيره وربما يكون الدليل المعتبر دالا على العموم عند بعض دون غيره
وفي امثال ذلك يكون المقدمتان كلتاهما حدسيتين ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من متعاصرين او متقاربي العصر
ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع عليها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر
خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا باس بذكر بعض موارد صرح
المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المفيد والمرتضى من ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة
بغير الماء من المايعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر
في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات
ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع انتهى اقول ما ادري مكان هذا التوجيه من كتب المحقق فان المحكي
من كتبه عندي كتاب المعتبر ونكت النهاية ولم اجده في مظان ذكرها منهما وكيف كان فقد ظهر من ذلك ان نسبة السيد قده الحكم المذكور الى مذهبنا
من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود
ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطات القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى فعلل انعقاد
الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتق مريض وعين كل غير ما عين الاخر ولم يف الثلث
بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الثاني ما عن
المفيد في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل
وسنة نبيه صلى الله عليه وآله واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله ص
كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون المرتين ابدا وان الواحدة
لا تكون ثلثا فاوجبت السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم
وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الاجماع
الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف
وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب
كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابرهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون
باخبار المضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ره ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه
الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع اخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه
انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به
هذا وان كان غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على الوجوب اذ لعلهم
فهموا منها بالقرائن الخارجية تاكد الاستحباب الثالثة كون رواة تلك الروايات موثوقا بهم عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل
على وثوق اولئك مع ان الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الاحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع

بالواقع

ما الواقع خصوصاً لمن يخطئ العمل باخبار الآحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يتوقف هذا الاجماع اجمالاً قول الامام فيدخل بالخبر الواحد مع انه في
المحقق اعتماداً على انها ذات الحلي مع وضوح فساد بعضها فترى كثيراً من ذكر اخبار المضايقة قد ذكر اخبار المواسعة ايضاً وان المفتي اذا علم
استناده الى مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يورث فتواه في الكشف عن قول الامام عليه السلام واوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد
ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بان احداً من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان
الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة من حيث هي زوجة ولم
يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام ويشابه الحال
سنة محكية ومما يعيطا بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق
شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد
لان الاجماع ماخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة
من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى وهو في غاية المتانة **اقول** وان كان في كون الاجماع
ماخوذاً من الاجماع بمعنى العزم تامل وكذا في عدم العبرة باطلاق اللفظ فيما لو كان لفظ الامام عليه السلام في الفاظ المجمعين وكيف كان فقد
عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع وقد حكي في المعالم عن الشهيد الاول انه اول كثيراً من الاجماعات لاجل مشاهدة
المخالف في مواردها بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة
الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي ره في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب
انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير
ما جروا عليه في الاصول انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب التاويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ره ولا الى ما ذكره المحدث ره من تغاير مصطلحهم
في الفروع والاصول بل الحق ان دعويهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الامام عليه السلام اما من حسن الظن بجماعة من السلف او
من امور تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الامام عليه السلام ايضاً وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى
القرينة ولا تدليساً لان دعوى الاجماع ليس لاجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح اليه في المسئلة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة
الفتوى الى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم لكنه يندفع بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه
ماثوراً **والحاصل** ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم امور كثيرة باستناد دعوى الناقلين للاجماع خصوصاً
اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب في اجماعات المتاخرين الى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل
او من الانتقال من الملزوم الى اللازم مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده وعلى هذا ينزل الاجماعات المخالفة من العلماء مع اتحاد العصر
او تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيراً باجماع الغير والخروج عنه للدليل وكذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى الاجماع
من اصح المحامل لهذه الامور المتنافية لبعد دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسئلة وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة على ما
حكي عنه بعد بيان تعسر العلم بالاجماع ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون
محمولاً على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم
او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم
كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف
آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى
وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام الذي هو داخل
في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه لكن هذا الفرض مما
يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه والنسبة الى مدعي الاجماع من ارباب الناقلين في الفتوى **اقول** صريح مقالة
السيد خلاف ذلك قال في اول الانتصار وانما قلنا ان اجماع الامامية حجة لان في اجماعهم قول الامام عليه السلام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا
يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً وقال بعد ذلك في مواضع متعددة من
الانتصار وقال ابن زهرة في مسئلة الاجماع من الغنية فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامامية مع عدم تميز
شخصه ومع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان الامام عليه السلام عندنا موجود العين فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه

بحيث لا يتميز من غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول العين مع تميز الشخص لا انه بين تلك العنوان انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه وانما
منزلته مع صنف فانى جاء النهي الا بتميز كل من لا تعرفه شخصه من جملة الامامية واذا كان معترفا لجماع المسلمين على المذهب الواحد فقطع على الحكم
لا تعرفه لانه لا ناقل لا فتاه ولا منه انتهى ومحل نقل الفقهاء على الاجماع اللطفي بان يحصل العلم بموافقة الامام بقاعدة اللطف كما يظهر من المحقق
سيما بعد ما عرفت من الشيخ انكاره والنظر فيه فيما وامثاله انما يدعون الاجماع على هذا الوجه الا انا نعلم ان مستندهم في دعوى اتفاق
المسلمين وفي دعوى القطع بكون قول الامام ع من اقوالهم هو الحدس وكيف كان فبعد هذا الوجه الاول ان احتمل انه حق ناقل الاجماع
تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام ع فالظاهر حجية خبره للمنقول
اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور الحسية المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام او جعلنا
المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام ع لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى الحس اما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب
القبول وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي ره في شرح الوافية لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا
اراد الناقل اتفاق جميع علماء الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس كما لو حضر الفقيه في
مجلس واحد فتاوى العلماء في مسئلة بقول واحد وسمعها الناقل واما لو احتاج الاحاطة بالسؤال عن بعضهم بعد الغيبة عن بعضهم احتمل
الرجوع بالنسبة الى من غاب عنه قبل سماع فتوى من حضر فلا يمكن من دعوى القطع او حجيتها بالوفاق عن حس نعم ولكن هذا غير مستلزم عادة
لموافقة الامام ع نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثر ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء
المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام ع الا الى الحدس الناشئ عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات
الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام ع حدسي غير مستند الى الحس ولا الى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الآثار
الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي ثم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر
الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الخارج هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم
واما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من
المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره
فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه من ذلك الشخص وحينئذ فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ
حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوى ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة
الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف
وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام ع الا انه قد يستلزمه بانضمامها امارات اخر يحصلها المتتبع او
بانضمامها امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتاخرين عن دعوى الاجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قده الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل
من احتمال ان يكون دعواه مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون خبره
المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسئلة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان لم تكن بنفسها
مستلزمة عادة لموافقة الامام ع الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من تاخر عن الشيخ قده من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع
القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام ع وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان
الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه
فكذا اذا اخبر العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف مخبر
بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون
خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك اذا نقل العادل اخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقين بالسماع
منهم نعم لا تامل في ان الاجماع المنقول قد يفيد القطع بصدور الحكم عن الامام بمعاونة القرائن كما هو الشان في تحصيل الاجماع والمتواتر
بسيطا ومركبا ولا تامل في حجيته لمن حصل له القطع واما اذا لم يفد القطع واردنا اثبات الاجماع المنقول في ادلة حجية الخبر المصطلح فينبغي ان يقال
في ان الاخبار باتفاق المعروفين من ارباب الفتوى وارباب التصنيف لا يندرج بنفسه في تلك الادلة الا لدلالتها على حجية تلك الفتاوى وان وجدنا اتفاقهم في ذلك حجة
العكس ولم يكن اخباره بما استقر فيهما امارة يشهد بها العدل في اخباره ويصدق معه الاجماع اذا كان حاكيا في ذلك الاخبار لكن لا يحصل منه سبيل الى
الحكم الشرعي ولو مع ملاحظة ... اذ لا يحصل من ذلك هو الظن بصدور الحكم عن الامام ولا يجزم بذلك الظن الا على القول بحجية الظن المطلق

والمقصود في المقام اثبات كون الاجماع المنقول من الظنون الخاصة ولو سلمنا ان معنى التعبد بخبر العدل هو ترتيب آثاره العادية ولوازمه العادية فانما
يسلم فيما كان اللازم العادي مترتبا على نفس المخبر به وفي المقام ممن لا يترتب عادة موافقة الامام ع على اتفاق ارباب الفتاوى بنفسه فقط لما بسطنا
لو كان الموافقة العادية من لوازم الاتفاق المزبور مع ملاحظة سائر الضمائم في صورة افادته القطع بها لو كانت الموافقة من لوازم نفس الاتفاق
المحتاج الى الضمائم او اخبار العدل بها لو ثبت الاتفاق في العصر المحتاج اليها مع ان ترتيب اللازم العادي للمخبر به عليه انما كان نفس المخبر به مستلزما
له عقلا او عادة لا شرعيا كيف لا فمقتضى حكم الشارع بعدم جواز نقض اليقين بالشك اثبات اللوازم العادية لليقين السابق كما ادعاه سلمه الله
تعالى في توجيه الاصول المثبتة ويقتضي حكمه بتصديق العادل في اخباره اثبات اللوازم العادية للمخبر به بل لا فرق ان يتامل في ترتيب اللوازم الشرعية
فضلا عن اللوازم العادية كما يشهد عليه ان الحقوق المالية مثلا لا تثبت بشهادة عدلين والزنا مثلا لا يثبت بشهادة اربعة ويترتب على المقامين
لوازمها الشرعية من وجوب الاداء والحد ونشر الحرمة ان قلنا به في الزنا فمع ذلك لا يترتب تلك اللوازم فيما لو اخبر عدل بشهادة عدلين او بشهادة
شهود الزنا ولو كان حكم الشارع بتصديق العادل مقتضيا لترتيب تلك اللوازم لاستغنوا باخبار العدل بالشهادة عن شهادة الشاهدين
ولم يكن شهادة الفرع محتاجة الى التعدد وكان شهادة الفرع مسموعة في اثبات موجبات الحد فان كل ذلك من اللوازم الشرعية للمخبر به بل كل ذلك
من الشواهد على ما اشرنا سابقا من ان دلالة نفي تصديق العادل خبر يستتبعه الا ما ترتب على الخبر يتعلق احساسا بشيء فهو مصدق في تعلق احساسه واذا الخبر يتعلق
عليه فيومن فهو متصف بنحو ذلك ثم ان غبت من الشرع حكم بالنسبة الى الخبر ترتيب عليه الاثر اولا واما الحكم المترتب على نفس المخبر به مع قطع النظر عن الاخبار
فترتيبه على المخبر به الثابت بالاخبار يحتاج الى حكم الشارع بتصديق العادل مثلا لنا مل نعتد به حينئذ لا يخفى ان اللازم العادي لاخبار العادل بحياة
مثلا بموت زيد ابدا انما هو العلم بالموت لا نفس الموت فان العلم انما هو الحاصل بالاخبار لا نفس الموت لاستناده الى الاخبار الى الاخبار وابها يكون العلم
جهلا مركبا فلو كان مقتضى حكم الشارع بتصديق العادل ترتيب اللوازم العادية كان معنى حجية خبر العدل الواحد باخباره هو لا الجماعة الكثيرة لزوم ترتيب
آثار العلم والموت باخباره وهو كما ترى فنقول سلمه الله فاذا اخبر عادل بانه قد اخبر العدل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة
بموت زيد حجة فيثبت به لوازمه العادية وهو موت زيد مما اشبه المغالطة وينقدح من ذلك ضعف المقايسة التي تقدم الاشارة اليها عند قوله وايضا
وكيف كان فقد عرفت انهم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان اما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات
اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام ع وان كانت فقد تعبدنا لم يكن معنى حجية الخبر الواحد في نقلها ما تعبدنا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شئ ترتيب
لوازمه الثابتة له ولو كان لزوم اللوازم بضميمة اصول اخرى فلو اخبر العادل باجماع عشرين بموت زيد وفرضنا ان اجماعهم فيه يوجب العلم وفقد لا يوجب لم
يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد حيث اذ لا يلزم من اجماع عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به
مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا اقول قد عرفت التامل في جملة من ذلك وان كان الحكم بعد
حجية ذلك الاجماع المنقول حقا لعدم ثبوت حكم شرعي به ثم ان ما ذكره سلمه الله وذكرناه لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه
بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من
الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي من الامام ع لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدنا تماما
من جهة الدلالة وفقد المعارض ويتصور ذلك فيما لو علم من الخارج اتحاد مسلك هؤلاء المجمعين في حجية الامارات مع مسلك المنقول اليه وكونهم
اوسع باعا في تتبع الاخبار والتتبع عن المعارض منه كان هذا النقل وافيا كما في اثبات المسألة الفقهية لعدم توقف حجية الامارة على معرفتها
مفصلة بل يعرفها كذلك انما هي من باب المقدمة لمعرفة دلالتها وحجيتها وفقد معارضها والمفروض حصول العلم بجميع المقامات المستنبط فيكون كما
لو اخبر بوجه مشافي جميع ذلك بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر بالحيثية المزبورة نظير ما
لو كان نقل الاتفاق بنفسه مستلزما عادة لموافقة الامام ع فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوس الا اذا
منع كما تقدم سابقا من استلزام اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان
ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به اليه الا ترى ان اجماع عشرة قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة
عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل مثلا في الاخبار وبالجملة يوجد في المخبر به ما يستلزم عادة لتحقق العلم بالمخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا فلا يوجب
في الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب لحصول العلم في مقام والا لم يتخلف عنه فاكر سلمه الله ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة الاجماع بعض المحققين في
كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا فانا قد بينا
على العبارة مرة ولا يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما يدخل في مطلب القائل قدس سره في كشف القناع وفي الرسالة التي صنفها في المواسعة و
المضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا

لم يكن مبنيا على دخول المعصوم بينهم او ما في حكمه من الحجية **اقول** كانه يريد بما في حكمه نحو قوله تعالى في اقوالهم فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار
نقله السبب الكاشف من قول المعصوم او من الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتبر وحصول الانكشاف للناقل والحجة المتمسك بعد ثبوتها هو قوله
لا باعتبار ما انكشف منه لنا فلم يعتبر ابدا **اقول** لعل وجه عدم الحجية باعتبار الثاني ان مثل الشيخ الباني على اعتبار الاجماع من جهة انكشاف
موافقة الامام به بقاعدة اللطف اذا نقل الاجماع فليس حجة في نقله الاجماع لغيره باعتبار ما انكشف منه للشيخ بحسب عادته لكون هذا الطريق
مما لا حجية له عندنا وان اتفاقا الكل من لفظ الاجماع باعتبار الاول المركب من نقل السبب وحصول الانكشاف وحجية النقل فهو هنا مقام اذ
الاول حجة باعتبار الاول وهي مبتنية من جهة ثبوت الاثبات **اقول** اي ثبوت الحجية للمنقول اليه اثباتا للغير لان جنس الاجماع المنقول
على الحجية على مقدمات الاولى دلالة اللفظ على السبب في هذه الاية من اعتبار ما اي ليحصل نقل السبب في هذه الدلالة محققة ظاهرة في الالفاظ
المتداولة بينهم من مثل لفظ الاجماع والاتفاق ونحوهما مما لم يتحقق فيها صارف عن مثل مقام قرينة على ان المراد بالاجماع هو المشهور بحسب الفتوى
او المراد بالاجماع على الرواية او نحو ذلك فحينئذ يحمل الاذكار النقل بلفظ الاجماع في مقام الاستدلال **اقول** لعل الغرض ان نقل الاجماع
اذا كان في مقام نقل الاقوال فالظاهر منه اتفاق الكل واذا كان في مقام الاستدلال على الخصم فقد يحتمل انه ان ارادنا قلة اتفاق ما
ذا بقائي مقام المراد فهذا كتاما دائما في منع منه ويراد اتفاق الكل كما يحتمل الحال انه لقائم فيما يعتمد ذلك لكن من المعلوم انه بناه
اي مبنى الناقل ومبنى غيره والبحث على الكشف التي يعتبره في القوم بان يكون غرضه من الاجماع ما انكشاف الواقع او الكشف للذي يعتبره هو ولا كافي
الوجه الاخير الذي ان وجدت الاحكام في غاية الشدة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وقبوله واصالة انه في الحجية **اقول** كان حمل ناقل العبارة
نقل الوجوه المذكورة فيها ثبت في الوجه الاخير بها اذا استثنى الاتفاق بعينه مثل الاسباب المعتبرة والمهم فيما لا يحدث الاطلاق وحصول الاطلاع
بطرق القطع والنقل المعتمد به على اتفاق الكل فيه نفس الحكم ولذا صرح جماعة باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما
لم يرها اهل كانت ان تكون اجماعا ونحو ذلك وربما قالوا ان كان نعتد لا من ذهب خلاف فلمسئلة اجماعية بمعنى ان كل ذلك يوجب حمل لفظ الاجماع
في اتفاق الكل واذا لوحظ القرائن الخارجية من جهة العبادة والمسئلة والنقلة واختلف الحال في ذلك بحسب باعتبار اختلاف مصطلح الناقل لفظ
الاجماع حمله في اتفاق الكل وترفع فيه بالقرائن الخارجية ويؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان في ثبوت اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق
المعتبر بها كان سببا للكشف كان معتبرا والامر الثاني في نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لانه ليس الا كنقل فتاوى العلماء واقوالهم
وعباراتهم الدالة عليها المقابلة بهم وحديثهم وذاتهما عنه او قول المعصوم ونحوه من مثل ما تضمنه الاخبار كالاسولة التي تعرض فيها الجواب الاقوال
والافعال التي يعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها وما نقل من مثال الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها وكنقل الشهرة واتفاق سائر اولي
الاراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك وجرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك مما كان
النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل وما تعلق بالشرعيات او غيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكره بعض بين علماء اهل زمن بعد فيقوم
ما النقل عنه والاستناد اليه لحصول الوثوق بهم وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونه نقل قول
غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان هذا
الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ولا من الامور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد فيها على الخبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله والصحابة ولا انها تبدل اختصاصا
معرفته ببعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكرنا وما يدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق
وما اقتضى كفاية الظن فيما لا يغني عن معرفته ولا طريق اليه غير غالبا اذ من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال علماء الفريقين واراء سائر
ارباب العلوم لمقاصد شتى لا تحصى منها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار والاقوال والموافق للعامة واكثرهم والمخالف لهم والتميز
الاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة والقواعد العربية التي يتوقف عليها استنباط المطالب الشرعية
وفهم معاني الاقارير والوصايا وانشاء العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتامل ولا طريق الى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا
سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات الظنية فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون
خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى بالقبول
من الاخبار في نفس الاحكام ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى **اقول** قد خلط المحقق الذي نقلت منه
بين الادلة الدالة على حجية خبر الخبر الموثوق به من باب التعبد وبين الدال على حجيته من باب الظن المطلق ودلالة القسم الاول مسلمة لاستقرار
طريقة العقلاء والعلماء عليه استقرارا مستمرا واما القسم الثاني فالاستدلال به متوقف على العلم ببقاء التكليف في موارده وانسداد باب العلم فيه فتأمل
معرفة المجمع عليه والمشهور ونحوهما ما اعتبر في الاخبار العلاجية انسداد باب العلم بالنسبة الى غالبها مسلم لكن العلم ببقاء التكليف بمعرفتها وترجيح

[illegible]

الاخبار المتعارضة بجامع انسداد باب العلم بجامع حاصل في معرفة الجميع ملتبسة المسألة الفرعية لا الاحتراز عن خلافه في الاجتهاد ولا يجب الاحتراز الا
بعد العلم بالاجماع واما معرفة اللغات في القواعد العربية المبتنية عليها معرفة معاني الايات فقد عرفت في المسألة السابقة ان جهة الظن
بها منوقف على عدم التمكن من العلم بالنسبة الى عرفنا وقد اشرنا منها الى التمكن من العلم في غالبها بالنسبة الى عرفنا فالحكم بثبوتها بالنسبة الى
اللغة وعرف زمان الشارع باصالة عدم النقل المتفق عليها واما الامر بالنسبة الى معرفة معاني الالفاظ والوصايا ونحو ذلك فرضي لان الغالب الموضوع
الحاجة الى معرفة معانيها بالنسبة الى عرفنا وان فرض وقوع الحاجة الى معرفة معنى مثل الاقرار الواقع في الازمنة السابقة فليس امره اشد
من امر معرفة معاني الاخبار والايات لصدورها قبل عرفنا بازيد من الف سنة مثلا ثم ان التالية حصلوا استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك التتبع ووجدان
التتبع المنقول بعد حجية كالمحصل فيما يتكشف منه والاعتماد عليه فبوله وان كان من الادلة الظنية اعتبار ظنية اصله ولذا كانت النتيجة في
الشكل الاول تابعة في الضرورة وبنو النظرية والعلمية والظنية وجزئيها الاخص فقد تنبه مع بناء امثالهم فينبغي حينئذ ان يراعى حال الناقل من نقله من
جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والاقوال واستقصائه لما ثبت منها ووصوله الى وقايعها فان احوال
العلماء المختلف فيها اختلافا فاحشا وكذلك حال كتابه المنقول فيه الاجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد من التتبع والتدقيق ورب كتاب
لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في اخبار المسائل فانها تختلف ايضا في ذلك **أقول** بعد ما سمعت المقدمات الثلث لا ادري
الى اعتبار هذه الامور بعد كون ناقل الاجماع ثقة لا تم لابد من هذه الملاحظات عند تعارض الاجماعين المنقولين كما في الجزء المتعاد المتعاد
عند من يرجح احد الخ مبنى على الآخر باشتماله على القراين الداخلة او الخارجية الموجبة للاقربية الى الواقع وبنفس الامر ولا نطهر من كلا
مه انا اعتباره ذلك انما هو عند التعارض فقد يرجع اليه وكذا الحال لفظ اي الناقل بحيث وضوح دلالته على التتبع في حقيقتها بعيد اذ كان انما
المنقول الاجماع مثلا فقد يكون نقله بلفظ هو صريح في ذلك كما لو قال اجماعا او باجماع الامة او المسلمين وقد يكون بلفظ هو ظاهر فيه كما
لو قال عندنا كذا اتفاقا او عند العلماء وقد يكون بلفظ هو ادنى ظهورا من ذلك كما لو قال هذا كذا عندنا او القوم احتمال انصرافه الى نفسه او
حال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله **أقول** لعل مراده ان ما ادعى عليه الاجماع قد يكون من المسائل المعنونة في كتب القوم فيقوى
حينئذ فيه دعوى الاجماع المصطلح عليه وقد يكون من الفروع الحادثة الجديدة التي لم يوجد في كلام القوم التعرض لها او تعرض لها بعض نادر
وكذا الزمان ان النقل قد يكون زمان كثرة المجتهدين وارباب الفتوى وضعفا الزمان من الكثرة الموجبة اذا بالوجودين منهم وعدم حدوث
عالم بتلك الكثرة وقد يكون زمان نظيرهم او وجود تلك الاسباب الموجبة لانعدام العلم واهله فلا شك ان يراعى في ذلك لاختلاف الحكم بتصديق مدعى
الاجماع قوة وضعفا بذلك كما هو ظاهر ولا يخفى ان ذلك انما ينفع وينبغي مراعاته عند تعارض الامارات وارادة تحصيل الاقرب الى نفس
الامر ان يراعى ايضا وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال والاحتجاج فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الاول اولى بالاعتماد
بناء على اعتبار التتبع كما لا يخفى **أقول** لعل وجه ما اشرنا اليه سابقا من ان دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال اكثر ظهورا في دعوى وفاق المصطلح
من دعواه في مقام الاحتجاج لقوة احتمال ارادة المدعي من الاجماع اتفاق الخصم معه في الحكم لا ارادة اتفاق الكل على فرض كونه الغير المصطلح فان
فاذا وقع الالتباس فيما تضمنه بعينا وله كلام التامل بعد ملاحظة ما ذكر احد مما هو المتيقن او الظاهر ثم يلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال
على جهة العلم واليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به في
الاستكشاف عن ملاحظة الاقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن كذلك **أقول** كانه يريد ان حكاية الاجماع نقل الاقوال المظنونة على سبيل الاجمال
فاذا كان ذلك المنقول اجمالا معتبرا فلا وجه لعدم الاعتبار بالمعلوم على التفصيل وهو الاقوال المحصلة على وجه العلم واليقين ولا يخفى ان في مقام
بيان ان اعتبار الاجماع المنقول مشروط بملاحظة ما يمكن معرفته من الاقوال او هو متفسر من الادلة ولو لم يحصل التتبع من الاقوال والتعليل
المذكور لا دلالة على ذلك بل مقتضاه ان المظنون المنقول اذا كان حجة كان المعلوم بالتفصيل اولى بالحجية ونحن نقول بذلك فان الاجماع المحصل
اولى بالحجية من الاجماع المنقول لكن لا يثبت بذلك اشتراط حجية الاجماع المنقول بملاحظة ما يمكن معرفته من الاقوال نعم لو كان المسلك القول باعتبار
الاجماع المنقول اذا كان مصدقا به هنا المشهور مثلا كما كان ذلك مسلكا في ماضي الزمان كان المعتبر حجية الاجماع المنقول الفحص من الاقوال
حتى يتبين ان شرط الحجية وجود لم لا افتقر الى قوله مع انه لو كان المنقول آه فيه ربما يتبين المقصود اذ الظاهر ان الاجماع المنقول مثلا لو كان معلوما
بالتواتر ونحوه لما اكتفى به في الاستكشاف عن ملاحظة ساير الاقوال ومن البين ان اتفاق الكل اذا كان معلوما بالنقل المتواتر لا ينفك عن الاستكشاف
لا تنوين الاسباب العادية الملازمة المطابقة لقول الامام ثم فكيف لا يكتفي به في الاستكشاف مضافا الى ان ملاحظة الاقوال لا تزيد من ان يكون
سببا لحصول العلم بالاجماع المفروض من حصول قبل ذلك فثمرته تحصيل الحاصل الذي هو محال فالمراد ويلحظ ايضا سائر ما يعقل في الاستكشاف
عنه بعينه من ذلك الاسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة على النقل او المتأخرة او

المقارنة

المقام نعم ربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان
تفرد بشىء كان نادراً لا يعتد به فعليه ان يستفرغ وسعه ويتتبع نظره ويتبعه سواء تأخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة له او المخالفة
كما هو الشان في معرفة سائر الادلة وغيرها مما تعلق بالمسألة فليس الاجماع الا كاحدها فالمقتضى للرجوع الى النقل هو مظنة وصول الناقل الى ما لم يصل هو اليه
من جهة التسبب او لاحتمال ذلك فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن
توافق التتبع وتقويته للنظر **اقول** يظهر مما حققه في المقدمة الثالثة ان مراده ره ما لتسبب هو الامارة الكاشفة عن الحجة المعتبرة لا العلة التامة فيندفع
بذلك ما اوردنا عليه سابقاً بقولنا بعد ما سيجىء المقدمات الثلث لا داعي له فان اعتبار الامارة انما هو عند الكشف عن الحجة ولا يحصل الكشف بها الا
بعد تلك الملاحظات من كون الناقل للامارة ضابطاً متتبعاً متورعاً في النقل ومن التتبع فيما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين ومن
ملاحظة ما له تعلق في الاستكشاف في كل ما يعتمد عليه من الاسباب والامارات سواء كان المنكشف بها من الامور المعلومة كما لو انكشف الاجماع
وموافقة المعصوم بها او من الامور المظنونة كما لو انكشف بها حديث معتبر او غيره من الادلة الظنية فان تلك الملاحظات مقتضى الاجتهاد في الادلة
وغيرها مما تعلق بالمسألة من مباديها الاصولية واللغوية وغيرها وفيما كان المنكشف هو الامور المظنونة فهو الذي يعبر عنه بالادلة الظنية باعتبار
ظنية اصله وان كان الكاشف موجباً للقطع بوجود ذلك الدليل الظني ثم الملاحظ لتلك الامور اذا استظهر عدم مزية للناقل في السبب عليه في التتبع
والنظر اخذ بمودى نظره وان ادى نظره وفكره الى المخالفة للناقل وفيما ادى فكره الى الموافقة كان كلام الناقل مؤيداً لكشفه عن توافق التتبع و
تقويته للنظر وان استظهر مزية الناقل عليه اخذ واعتمد على نقله في هذا خاصة لظنه او احتمال له وصول الناقل الى ما لم يصل اليه نعم يرد عليه ان ذلك
التسبب الكاشف ان كان اعتباره من اجل الكشف سواء اشترط الكشف القطعي او اكتفى بالظني منه فلا يظهر وجه لما فصله في المقدمة الثانية من
ذكر الادلة الدالة على اعتبار خبر العادل من حيث انه خبر العادل وان كان اعتبار تلك الملاحظات على هذا التقدير وجيهاً وان كان اعتباره من اجل
انه سبب خاص من شانه الكشف ولو لم يحصل الكشف فعلاً فلا يظهر وجه لاعتبار تلك الملاحظات كما في سائر الاسباب المعتبرة من باب التعبد.
قال ره فاذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف ان وجد فليفرض المظنون منه اى من التسبب المنقول كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي
ولو بوسايط **اقول** كما لو فرض حجية نقل العادل بآية النبأ مثلاً او فرض حجية ظاهر الكتاب بالاجماع المحصل او الاخبار المتواترة معنى ثم لينظر فان
حصل من ذلك استكشاف معتبر كان اى المنكشف حجة ظنية حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالتسبب اى فيما اذا استكشف الاجماع
بنقل الاجماع او كان المنكشف غير الدليل القاطع اى فيما اذا استكشف وجود الدليل الظني المعتبر بنقل الاجماع والا فلا **اقول** يظهر المناقشة في
هذه المقالة من التأمل في المناقشة في سابقها قال ره واذا تعدد ناقل الاجماع او النقل اى من ناقل واحد في مسئلة واحدة فان توافق الجميع لوحظ
كل مع ما علم على ما فصل واخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود
المعاضد وعدمه وقلته وكثرته ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل واحد وان توافق النقل وتعدد الناقل **اقول** يظهر
من ذلك اتحاده في المسلك عند تعارض الامارات مع المصنف سلمه الله كما فصل في مسئلة التعارض واما الحكم بكون الاجماعات المنقولة
المتعددة المتوافقة مع كون الناقل متعدداً دليلاً واحداً فلعله لان الدليل عنده ره هو الاتفاق الكاشف عن موافقة المعصوم وتلك
الاجماعات المنقولة كواشف عن ذلك الاتفاق والعبرة في وحدة الدليل وتعدده على الدليل الموصل الى الحكم لا على الدليل على ذلك الدليل
فتدبر قال وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال اجمالاً بل يجرى في نقلها تفصيلاً ايضاً وكذا في نقل سائر الاشياء التى
يبتنى عليها معرفة الاحكام والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقاً لما وجد او مخالفاً مشترك بين الجميع كما هو ظاهر وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرى
عليه طريقة معظم الاصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال فالبناء ورده بعدم الثبوت او بوجدان الخلاف
ونحوهما فانه المتجه على ما قلناه ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرفت فيه الاقوال او كان من الفروع النادرة التى لا يستقيم فيها دعوى الاجماع
لقلة المتعرض لها الا على بعض الوجوه التى لا يعتد بها او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته او قصور باعه او غيرهما مما يأتى بيانه فالاحتياج
اليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادر من النقلة الافاضل انتهى كلامه ره **اقول** نقل الاقوال تفصيلاً انزل مرتبة من نقل
الاجماع لان معناه الاتفاق الكاشف عن موافقة الامام ع بخلاف نقل الاقوال تفصيلاً فانه لا دلالة فيه على الموافقة الا من باب الاستلزام العادى
في بعض الفروض فما كان يجرى في نقل الاجماع من عدم العبرة به مع التمكن من الملاحظات المتقدمة يجرى في نقل الاقوال تفصيلاً بالاولوية
ولعل غرضه ره من نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفة الاحكام مثل نقل ارباب التصنيف في الفقه للاخبار في كتبهم الفقهية فمع التمكن من
الملاحظات المتقدمة يجرى في نقل الاقوال تفصيلاً بالاولوية ولعل غرضه ره من نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفة الاحكام مثل نقل ارباب
التصنيف في الفقه للاخبار في كتبهم الفقهية فمع التمكن من مراجعة كتب الاخبار وملاحظة موافقة المنقول لما فيه ومخالفته لا يعتمد على مجرد النقل



وكذا الكلام في نقلهم المسائل التوقيفية من اللغة والنحو ونحوهما في تلك الكتب فان لكل مسئلة منها اهل خبرة يعتمد عليه فاذا كان النقل من غير اهل
الخبرة لا يعتمد عليه الا مع عدم التمكن من مراجعة اهل الخبرة وح يعتمد عليه من باب الاعتماد على الادلة الدالة على حجية خبر الثقة واما عدم جريان طريقة
معظم الاصحاب على الاستدلال بالاجماع المنقول فحق اذ لم يتداول ذلك الا بين متأخري المتأخرين بل لم يعهد الاستدلال به في كتب القدماء ومعاريف عصرهم
من المتأخرين راسا واما شيوع النزاع والجدال في المسئلة المدعى عليها الاجماع ومعرفة الاقوال المختلفة منها او كونها من الفروع النادرة التي لا يستنبط
منها دعوى الاجماع للعلة المتقدمة فهذا انما هو من بعض الوجوه التي لا يعتد بها كما عرفت في المحل الثالث من محامل الاجماعات المنقولة من استفادة اتفاق
الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل ونحوه او كون الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصريه او وقوع الاجماع فوق الاجماع المنقول
باغفال ذلك ونحوه من مقام صلاحية الاعتماد عليه فانما لا يخفى على محصل فتحصل مما افاده ره ان فائدة الاجماع المنقول والاعتماد
عليه منحصرة في مقامين الاول ما اذا كان جزء السبب للاستكشاف المعتبر فيما اذا امكن المنقول اليه من ملاحظة ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه
العلم واليقين ومن ملاحظة سائر ما له تعلق في الاستكشاف الثاني ما اذا كان سببا مستقلا فيما اذا ظن المنقول اليه بالاحتمال وصول
الناقل الى ما لم يصل هو اليه فيعتمد عليه مستقلا في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حال الناقل ونقله وزمانه والكل خبر ان هذا
الفائدة الثابتة للاجماع المنقول كالمعدوم لان لفظ الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام ع
وان كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدق مضمونه لكن ليس علينا مثل ذلك بل هو نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب
العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب فليس ايضا مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا الا ان استناد كل بعض منهم الى ما لا نراه دليلا
ليس امرا مخالفا للعادة الا ترى انه ليس من البعيد ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار الظاهرة
في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده او لكونه من الآحاد عنده او لقصور دلالته او لمخالفة
لاخبار النجاسة ومرجحها عليه بضرب من الترجيح فاذا ورد في نظر المجتهد المتأخر اخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند
الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة فالانصاف بعد التأمل وترك المسامحة وابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق
من يمكن تحصيل فتاويهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل
معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى كما عرفت في المثال فلم يبق في المقام الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيف
الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول اليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به عند القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول
الامام ع او وجود دليل معتبر الذي هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل لكن هذه الفائدة التي هي الاولى
من الفائدتين ايضا مبنى على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام ع او وجود الدليل
المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية الخبر الواحد كما عرفت من ان غاية الامر وجوب تصديق الناقل للاجماع في نقله
بالنسبة الى ما يمكن كونه مستندا الى حسه ولا يترتب عليه امر لعدم الملازمة بين هذا النقل وبين موافقة الامام ع او بين وجود الدليل
المعتبر بل قد عرفت على مقالتنا التأمل في اعتبار النقل لو كان ما يمكن ان يستند الى حسه ملازما للموافقة ايضا الا ان يكون معنى تصديق
القائل في اخباره ترتيب جميع الآثار عليه ولو كانت متوقفة على مقدمات عادية او عقلية منضمة ذكره مما ذكرناه انما ذكره هذا المعتبر ليس تفصيلا
في مسئلة حجية الاجماع المنقول ولا قولا بحجيته في الجملة من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع مصدق فيما يخبر عن حسه
فان فرض كون ما يخبر عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي او مدلول الدليل المعتبر عند الكل كانت حكايته حجة لعموم ادلة
حجية الخبر في المحسوسات والا فلا وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة وقد اعترف ذلك البعض بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء ومن
جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في التواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته وان قلنا بحجية خبر الناقل لان التواتر صفة في الخبر يحصل باخبار جماعة
يفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق العلم بالمخبر به فاذا اخبر
بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم بالواقع وقبول الخبر لا يجدي شيئا لان المفروض ان العلم بتحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت
بخبر العادل نعم لو اخبر باخبار جماعة يستلزم عادة للعلم بتحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة كان اخبر مثلا باخبار الف
عادل او ازيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو العلم بتحقق موت زيد
الا ان لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان اخبار الناقل مستندا الى حدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة للعلم بموافقة الامام ع
هو القول بحجية التواتر المنقول اقول ان عرفت التواتر باخبار جماعة كثيرة يفيد العلم بنفسه ومع قطع النظر عن القرائن الخارجية وان كان للقرائن
الداخلة الراجعة الى المخبر والمخبر به والمخبر عنه خلية في افادة العلم كان الامر كما ذكر وان عرف باخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فاخبار العادل لله

التواتر اجماعا بما يستلزم العلم بصدق الخبر بمضمونه ومقتضى ترتيب المقول من الناسخ مشيرا الى الفصل اثبات التواتر في تلك الاخبار المتفقة الاجماع المنقول
ان ليس معنى الاجماع الا اتفاق من يستلزم مقالته موافقة الامام فضلا عن التشريع الثاني بحكم القول بينها الاجماع المنقول في التواتر الانتشار المتعين في الاول
والحقيقي الثاني واكثر القوم وانما يصح جواز التشريع الثاني الا ان الالزام بتوهم الاجماع ذكر في شرح الفصل التواتر بعدم التشريع الثاني
كيف كان فيعلم ان معنى قبول نقل المتواتر وشمل الاجماع متواترا ومن حيث انه مشتمل على صحيح الآثار الحكم بثبوت الخبر المتواتر لمن ثبت عنده
هذا الاجماع المنقول بالنسبة الى المسئلة المدعى عليها الاجماع وهذا مع التذكر المذكور في قبول الخبر الواحد بل يكون الخبر مشتملا على ما يتفرع
متعلقا الثاني الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور وليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا ثبت ان بعضا وكتبه كل خبر متواتر ثم احكام التواتر
فيها انما يثبت المتواتر في الجملة ولو عند غيره هذا التشريع فيها انما يثبت المتواتر بالنسبة الى هذا التشريع لا ينفع الاشكال في ان مقتضى قبول نقل التواتر الخبر
على الوجه الاول فيثبت موضوعه بمثل اخبار العادل بتواتره ومنهم من يرتب على الوجه الثاني مثل ما يترتب من اصل الشيء حتى فيه مثل ما ينقله ومن يقول
يوجه الاشكال الذي اشرنا اليه سابقا من ان مقتضى ذلك قبول خبر العادل بينها فان حينئذ ما يراه او شهادته عادل من العدول فلا يثبت من ثبات
يثبت شهادة عدلين فيستغنى خبر العادل عن الدليل المثبت في تلك الشهادات وعليه لا يرضى به الا احد كذا لا يدفع الاشكال بان مقتضى قبول التو
بالنسبة الى الاحكام الثابتة للمتواتر في الجملة ولو عند غير هذا التشريع فيها انما الخبرها لغير متواتر كما لا يدفع الاشكال بعدم ترتب الآثار
الى الاحكام الثابتة للمتواتر عند نفس هذا التشريع اذ المفروض عدم تواتره عنده والمفروض ان الآثار انما يترتب على التواتر المنقول فلا يترتب ذلك
العامل ما بالنسبة الى تلك الآثار وما تأمله في ذلك يمكن دفع الاشكال السابق بان حكم الحاكم مترتب على شهادة الشهود ولو عند غيره فيصدق
العامل فيما اخبر به من شهادة الشهود عنده لكن لا يترتب عليها حكم الشهادة عند الحاكم خاصة ومما ذكرنا من الوجوه الثلثة في قبول نقل التواتر
يعلم ان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة ان كان منوطا بكون المقروء قرانا واقعيا مفروغ الثبوت فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد بتواتر
القراءات الثلث اعني قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف حيث انه حكى الذكرى لها تواترها حكاية المنع من هذه القراءات عن بعض الاصحاب مع الحكم
بثبوت تواترها كتواتر السبع انتهى فانه اخبار بتواتر القراءات الثلث بحيث يكشف قرانيتها كما بينا لكن الشرط المتقدم هو كونه الخبر به التواتر
من التواتر بل يرتب عادتا المنقول القرانية وكذا لا اشكال في الاعتماد من حيث الشرط ان كان الحكم منوطا بالقراءة المتواترة في الجملة فتثبت تواتر
تلك القراءات عند الشهيد اخبارا وان الحكم معلقا على القراءة المتواترة عند القاري ولو عند غيره فلا يجب اخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات وآي
احد الاولين نظر حكم المحقق والشهيد الثاني بجواز القراءة بتلك القراءات الثلث مستندا الى ان الشهيد والعلامة قد ادعيا تواترها
في جامع المقاصد بتواترها في المسلك الاخر التي بها تكمل العشر وهي قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف ثم قال نظرا الى الاختلاف في تواترها ولو شهد
شاهدا في الذكرى بثبوت تواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد انتهى والظاهر الوجه الاول بعدما الشرط التقديم على الثالث فلا فقد
الا ويبقى فيلبثه صاحب المدارك وقد تقدم الاول في شرح الارشاد واما التشريح التي بين المحقق والزيادة على الحصر فالكلام في عدم الاكتفاء العلم
بوجوب قراءته على كونها قرانا وهو غير معلوم وما نقل انها متواتر غير ثابت ولا يكفي شهادة مثل الشهيد لاشتراط التواتر الذي يجب ثبوته بالعلم
ولا يكفي ثبوته بالظن والخبر الواحد كما ثبت في الاصول فلا يقاس بقبول الاجماع المنقول لانه يقبل فيه قول الواحد كيف وقد بالغ في المدع امر لو نقل
متواتر ذلك لم يثبت قول المحقق الثاني والشهيد الثاني وانهم يعني عاقوا في التتبع الى المحقق وشهادة الشهيد بالتواتر وهو كان فعلا للتواتر
ثبوته كنقل الاجماع وهو واضح فهم يجوز لمثل ذلك اذا كان قياسا على ثبوت ظنه وهو واضح انتهى وما نقل عنه بما ثبت في الاصول ما يهم وجه فيه
من ان القرآن متواتر فيما نقل احاد ليس بقرآن وقال الثاني في المدارك بعد نقل قول المحقق الثاني وهو جيد لكنه لا ينكر ذلك لا يوجب على اخبار التواتر
انتهى اقول مقتضى لحوقها الاخيرة لزوم ثبوت التواتر بطريق علمي ولو لم يمكن من تحصيل التواتر كاكثر المقلدين ولا يمكن
من القول بالاكتفاء باخبار مجتهد بالتواتر لانه ليس بطريق علمي وكان كاخبار الشهيد بتواتر التواتر لانه ليس بطريق علمي ولو كان انها مظنون
مطلبا وكيف كان لا ريب كون المتلوين عن قول لا يقنعه عليه انما على لزوم التواتر في قرآنية القرآن بالنسبة الى الكلمات وهيئتها وحركاتها او لحنها
اعرابها وبنائها وقد تقدم منا في بحث حجية ظاهر الكتاب التامل في ذلك وعدم ثبوت التواتر بالنسبة الى شيء من القراءات السبع لاختصاصا كل منهم بقراءة
بعينها من غير فصل الاعن ثبوت التواتر بالنسبة الى النبوة ولا تواتر الى اصحابها الشهادة واما الاجماع على تواترها والتتبع انه كان حصل لجماعتهم تواتر
قراءته عنه بعض في على التتبع وان ادعوه على جواز القراءة في صلوة وغيرها ما نقل عنهم فيسلم لكنه لا يقتضي اشتراط التواتر في قرآنية القرآن بل يقول انه
المستفاد من الاجماع انما هو قرآنية بالنسبة التي الثابتة ما الاختلافات او التغيير من القراءة فظهر الحال القراءة الكل منها امين وجه من امتناع في ذلك
الشبهة بمحل المراتب كما هو النادر والظاهر كما هو فيما نحن فيه بحكم بالنقل ان الكلمات على المراد الظاهر وسوى تفرج التكليف من هذه التكليف
على الظاهر من الوجه الصحيح من جهة التجويز والصحة الحكم الا بعد ثبوت الاجماع على عدم تجويز القراءة على القراءات من القراءات المشهورة كما لم يكن ختطا الاشيا

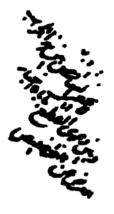
اشتراط التواتر في الخروج عن التهمة فقال ان الخبر عليه بمسلماته لا يلزم التواتر في الخروج عن التهمة لكن لا يخفى ان مقتضى التعليل على الغيبة ان يكون الحكم متعلقا على الوثوق
المتواتر في الجملة حتى تقوى مقالة المحقق والشهيد الثاني من ... كون الحكم مسلكا على القرآن المتواتر عند القائل ... حتى يقوى قوة
الا ان يبنى على ... مقتضى قاعدة الاشتغال ان كان الثاني لا لان التكليف بالمتواتر المعلوم عند القادر وكليف بما لا ... في الاغلب فيكفي
بكليف ... عند فقد العلم فاحتج الشهيد بتواتر الثلث ... **ومن جملة الظنون**
التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف الحكم ام لم يعرف الخلاف
والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة والا فالقول
بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة امران احدهما ما يظهر من بعض من ان ادلة
حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله
اقول ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة العدلين
ووجه الضعف ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع ان الاولوية
ممنوعة رأسا للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض مفهوم
الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل مثل الاستفادة في قوله تعالى ولا تقل لهما اف **الامر الثاني**
دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على ذلك ففي الاولى قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقول اعدلهما الخبر بناء على ان المراد بالموصول
مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وان لم يكن في الرواية ... ان تعليق
الحكم على الوصف مشعر بالعلية ... وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام ينظر الى ما كان من
روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما
الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم الخبر بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل
بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المورد ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه
الريب لكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات
كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور الا ترى انك لو سئلت عن ان اي المسجدين
احب اليك فقلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا او سوقا وكذا
لو اجبت عن سؤال المرجح من الرمانتين فقلت ما كان اكبر **والحاصل** ان دعوى العموم لغير الرواية في المقام مما لا يظن بالملتفت بادنى التفات
مضافا الى ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسألة فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران
مأثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة في الرواية الحاصلة بان تكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين
المتعارضتين به ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف احدهما عن ظاهره بقرينة
الآخر فان اطلاق المشهور في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف
شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في
معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل
المشكل الذي يرد علمه الى اهله والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث فتحصل من ذلك ان الجواب عن الاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة من وجهين الاول
ظهور الترادف بين المشهور والمجمع عليه ... الشهرة المصطلحة ... على المعنى المصطلح لكن كما يمكن ارادة المشهور من المجمع عليه كذا
يمكن العكس ... فان المجمع عليه لا ريب فيه ... الرواية الاولى فان مقتضى التقابل ان المجمع عليه ... لا ريب فيه ... ان لا يكون
في بطلانه كما اذا كان المراد الاجماع الحقيقي او يكون فيه ريب كما اذا اريد الشهرة ... فلكن المراد
رواية الموصول ولعرضه الراوي كون المتعارضين مشهورين ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معا مشهوران بامكان انعقاد الشهرة

فى عصر على فتوى وفى عصر آخر على خلافه كما قد يتفق العلماء والمتاخرين فانك قد عرفت ان الظاهر ايضا الروايتين المتعارضتين بكونهما مشهورتين
فى وقت واحد وهو لا يكون الا بالنسبة الى الشهرة رواية كما عرفت فى قلت محل الاستدلال هو التعليل وعند الاذعان بترجيح احدهما اذا اشتهر من المجمع
مهجر مقتضى التعليل نفى الريب عن المشهور رواية كان او فتوى وعدم امكان ارادة الشهرة بحسب الفتوى من قوله هما مشهوران لا يضر بالاستدلال الا بعموم
التعليل قلت ان اللام فى المشتقات موصولة والمشتق بحرف تعريف فمقتضى التعليل ان الرواية المشهورة لا ريب فيه لا كل مشهور ولعل فى امر سلمه الله
كما فى بعض النسخ اشارة الى هذا الاعتراض وقد عرفت نقله **ومن جملة الظنون** الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم الخبر الواحد فى الجملة
عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعا اعلم ان اثبات الحكم الشرعى بالاخبار المروية عن الحجج صلوات الله عليهم موقوف على مقدمات ثلث الاولى كون الكلام
صادرا عن الحجة وكذا الكلام فى الفعل والتقرير الثانية كون صدوره لبيان حكم الله تعالى لا على وجه آخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم
المدعى وهذا يتوقف اولا على تعيين اوضاع الفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره فهذه امور ثلثة قد اشرنا الى كون
الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظى والى ان الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول
اللغوى ونحوها الامارات من الظنون الخاصة واما المقدمة الثانية فهى ايضا ثابتة باصالة عدم صدور القول او الفعل او التقرير لغير داعى بيان الحكم
الواقعى وهى حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا للبيان مطلوبه الواقعى لا لبيان خلاف مقصوده
من اجل تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه من يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارته **واما المقدمة** الاولى فهى التى عقدت لها
مسئلة حجية الاخبار الاحاد فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعنى قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بالخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من
التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها فى مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة التى منها السنة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن
دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل **والحاصل** ان هذا التجشم انما يحتاج اليه فى ادراج البحث عن حجية السنة او الكتاب ونحوها فى مسائل
الاصول من حيث ملاحظة ان الموضوع هو ذات الدليل مع قطع النظر عن كونه دليلا حتى يكون البحث عن الدليلية بحثا عن حال الموضوع واما
الموضوع هو الدليل من حيث كونه دليلا او بوصف الدليلية حتى يكون البحث عن الدليلية خارجا عن مسائل اصول الفقه واما البحث عن ان
السنة هل يثبت بالخبر الواحد فليس بحثا عن دليلية الدليل حتى يقع الحاجة فى ادراجه فى مسائل الاصول الى ذلك التجشم ثم اعلم ان اصل وجوب العمل
بالاخبار المدونة فى الكتب المعروفة مما اجمع عليه فى هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب وانما الخلاف فى مقامين احدهما كونها مقطوعة الصدور
او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متاخرى الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة فى بيانه والجواب عنه الا
التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه قال سلمه الله وقد كتبنا فى سالف الزمان فى رد
هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما ادى اليه فهمى القاصر الثانى انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا
والمحكى عن السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن ادريس المنع وقد اطلعنا على صدق النسبة بالرجوع الى كتب اكثرهم وربما نسب ذلك القول
الى المفيد حيث حكى عنه فى المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذى يقترن اليه دليل يفضى بالنظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او
شاهدا من عقل وربما ينسب الى الشيخ ره كما سيجئ عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه بل فى الوافية نسبة ظهور المنع الى ابن بابويه
فى كتاب الغيبة والمحقق بل الشيخ بل نحن لم نجد فى الاصحاب مصرحا بحجية الخبر الواحد ممن تقدم على العلامة انتهى وهو عجيب واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون
من حيث ان المعتبر منها كلها ما فى الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين **اقول** ولعله صاحب الوسائل وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء
ما كان مخالفا للمشهور **اقول** ولعله الفاضل النراقى ره فى المناهج وان المعتبر بعضها وان المناط فى الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة
الراوى او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة فى الراوى او غير ذلك من التفصيلات والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى
مقابل السلب الكلى ولنذكر اولا ما يمكن ان يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول يمكن الاستدلال للمانعين بالكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور فى اية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بالخبر الواحد
واما السنة فهى اخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم صدوره الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة مثل ما رواه فى البحار
عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى ابى الحسن الثالث ع وجوابه بخطه ع فكتب نسألك عن العلم المنقول عن ابائك
واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه وقرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه
فردوه الينا ومثله عن مستطرفات السرائر **اقول** مقتضى مقالته ع هو الاخذ بالخبر المعلوم عند التعارض ورد غير المعلوم اليهم ع فاذا كان احد
المتعارضين معلوم الصدق فحينئذ الامر واضح واذا لم يكن واحد منهما معلوم الصدق نردهما اليهم ع وقد قالوا بالترجيح بالوجوه المذكورة فما فى الدلالة
على حرمة العمل بالخبر الواحد ولو لم يكن له معارض فتدبر ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله

تعالى او من السنة المعلومة فدلّ على المنع من العمل بالخبر المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبي ص قال ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم
اقله منها ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم
اقله ومثل قول ابي جعفر وابي عبد الله ع لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص اقول ما وجدت مثبته وقوله ع اذا جاءكم حديث فوجدتم عليه
شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم اقول هو ايضا مثل سابقه في عدم وجدانا اياه في كتب الاخبار
بعد التتبع ورواية ابن ابي يعفور المروية في الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله تعالى او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به وقوله ع لمحمد بن مسلم ما جاءك في رواية من بر او فاجر يوافق كتاب
الله فخذ به وما جاءك في رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول ابي جعفر ع ما جاءكم
عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك
ما شرح لنا اقول لا اعلم معنى الكتاب المنقول منه هذه الاحاديث الثلثة وقول الصادق ع في المروي في الكافي عن ايوب بن الحر كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه
شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول
ربنا وسنة نبينا ص والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا وجه الاستدلال بها ان من الواضحات
ان الاخبار الواردة عنهم ع في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة والمراد بالمخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة الكتاب و
السنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع اذ لا يصدر من الكذابين ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في ذلك
فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة ص في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث
على الكتاب والسنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم
بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل في جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما
الى الكتاب والسنة كما يظهر بالتامل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار
بوجود الاخبار المكذوبة في اخبار الامامية واما الاجماع فقد ادعاه سيد المرتضى ره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك
العمل به معروفا من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ ره على ما يأتي في كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون
وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات انتهى والجواب
اما عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال به على
المنع من الخبر الواحد مضافا الى ما عرفت من ان ظاهرها بيان الحكم عند تعارض الاخبار واختلافها واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت
متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين احديهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة
الاولى فلا تدل على المنع من الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها
على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الآية وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر
ونحو ذلك فالاخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب قلت اولا انه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل
هذه العمومات المخصصة كثيرا مخالفة والا لعدت الاخبار الصادرة يقينا عن الائمة ع المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية مخالفة للكتاب والسنة
النبوية مخالفة الكتاب والسنة غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه ص فتخرج عن عموم اخبار العرض مع ان الناظر في اخبار
العرض على الكتاب والسنة يقطع بانها تأبى عن التخصيص وكيف يرتكب التخصيص في قوله ع كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله ع ما اتاكم
من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله ع لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقد صح
عن النبي ص انه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي ص اقول ان كان المحصل من المخالفة
وعدم الموافقة معنى واحدا كما هو الظاهر فان الظاهر من كل من الموافقة والمخالفة في المقام كون موضوع الحكم مذكورا في الكتاب وغيره فان
طابق في الحكم مع الكتاب كان موافقا له في الحكم وان لم يطابقه كان مخالفا وغير موافق له في الحكم فالاستشهاد بهذه الاخبار في اباءها عن التخصيص
في محله فيستكشف منها ان المخالفة بالعموم والخصوص لا يعد مخالفة وان الظاهر منها هو المخالفة على نحو التباين الكلي لكن ذلك لا يناسب تقسيم
تلك الاخبار الى ما دل على طرح ما خالف الكتاب والى ما دل على طرح ما لا يوافق الكتاب فان كان المحصل منهما امرين متغايرين كما هو ظاهر التقسيم فلا
شهادة فيما دل على ان ما لا يوافق الكتاب زخرف على ان المخالفة بالعموم والخصوص لا يعد مخالفة فلعل الصواب في تقرير الجواب عن الاستدلال بالمنع

عن العمل بالخبر الواحد بهذه الاخبار المتواترة معنىً أن يقال اولاً ان تلك الاخبار مع اخصيتها من الخبر الذي ليس موضوع حكمه مذكوراً في الكتاب والسنة
فلا تعارض المسئلة على هذا الجواب بان كل ما فرض حكمه مذكوراً في الكتاب يشكل عليه بما ورد مستفيضاً او متواتراً مثل قول ابي عبد الله عليه السلام ان
الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في
القرآن الا وقد انزل الله فيه فيجاب عنه اولاً بان مفاد بعض تلك الاخبار اشتمال الكتاب والسنة على كل الاحكام لا اختصاص الكتاب بذلك كقول
ابي عبد الله عليه السلام ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وثانياً ان مقتضيها اطلاقها المعنى كقول الباقر لابي عبد الله عليه السلام ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل
في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال وبقوله عليه السلام كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه وثالثاً بان مفاد
الخبر المحكي عن البصائر والاحتجاج وغيرهما والخبر المروي في العيون عن ابي الوليد تقسيم احكام الوقايع الى ما يوجد في الكتاب والى ما لا يوجد فيه ويوجد
في السنة والى ما لا يوجد فيهما ويوجد عند الائمة عليهم السلام ورابعاً بان ما لا يوجد من الاحكام في الكتاب بفهم الرجال وعقولهم وكان موجوداً في
الاخبار الآحاد كثيراً بل الشك والسهو وجملة من الحدود وكحد اللواط والعبادة وارش الجنايات ونحوها كما يحتمل كونها مخالفة للكتاب كذا
يحتمل موافقتها له وقد امرنا في تلك الاخبار بطرح ما خالف الكتاب لا بطرح ما لا نعلم بموافقته ومخالفته فلا دلالة لها على المنع من هذا القسم
وثانياً ان الخبر الذي موضوع حكمه مذكور في الكتاب والسنة اما التخالف بينه وبينهما بالعموم والخصوص او بالتباين والظاهر من المخالفة في
تلك الاخبار هو التباين اما بملاحظة نفس الالفاظ او بالقرائن فلا دلالة لها على المنع من العمل بالخبر الواحد المخالف للكتاب والسنة بالعموم و
الخصوص وكيف كان فقال سلمه الله ومما يدل على ان المخالفة لتلك العمومات لا تعد مخالفة ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب
والسنة النبوية اذ بناء تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما فمن تلك الاخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلاً عن رسول
الله صلى الله عليه وآله انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي
وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وبأي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي
رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح في انه قد يرد من الائمة ما لا يوجد في الكتاب والسنة ومنها ما ورد في تعارض
الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة الى الائمة عليهم السلام مثل ما رواه في العيون عن ابي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها
ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله تعالى الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله الى ان قال وما لم تجدوه
في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر اقول ولعله لا يخفى ان عدم وجدان شيء في الكتاب والسنة كما هو مقتضى الروايتين امر
مغاير لوجدانه فيهما بالعموم مع عدم كون المخالفة بالخصوص مخالفة فكيف يستشهد على الثاني بالاول ثم ان البناء على عمومات مثل ما خلق لكم
ما في الارض جميعاً وانما حرم عليكم الميتة ونظايرهما انما لا يستلزم عدم وجدان واقعة لا يوجد حكمها في الكتاب والسنة كما اشرنا في الجواب الرابع من
اجوبتنا وكيف كان فالحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة يظهر لمن له ادنى تتبع وان لم يكن
الروايتان منها دفعاً بما منها ما اشير اليها اولاً من اباء هذه الاخبار عن التخصيص وقد خصص عموم الكتاب بالسنة القطعية فليس المراد بالمخالفة
فيها تلك المخالفة ومن هنا يظهر ضعف التأمل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة ولما
ذكره المحقق من ان الدليل على وجوب العمل بالخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به
وذلك لان الدلالة القرآنية انما يسلم مانعيتها عن العمل بالخبر الواحد فيما اذا كان التخالف بينهما على نحو التباين واما اذا كان على نحو العموم والخصوص
فالخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه ولا مخالفة بينهما الا المخالفة الموجودة بين ارادة الموضوع له وقرينة المجاز فتدبر وقال سلمه الله في الجواب عن الاعتراض
الذي اورده على نفسه بقوله فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها آه بعدما اجاب عنه اولاً بما عرفت وثانياً انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها
عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم يرد فيها الا آيات مجملة او مطلقة من الكتاب اذ لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة
اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصاً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد اقول ولا يخفى ان ايراد الاعتراض لم
يكن على كون الاخبار الخاصة مخالفة للكتاب حتى يجاب بعد تسليم عد المخالفة بالخصوص مخالفة وثانياً انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم بل قصد سلمه
الله ان الاخبار الحاكمة بطرح مخالف الكتاب لا دلالة لها على المنع من الاخبار التي لا يوجد موضوع حكمها في الكتاب فاورد على نفسه ان كل شيء يمكن استفادة
حكمه من الكتاب فجوابه التحقيقي منع ذلك على ما عرفت من مقالتنا مفصلاً من الاجوبة الاربعة واما الحكم الذي افاده سلمه الله فهو حق فان المطلق الذي
مدلوله الطبيعة لا بشرط شيء انما يفيد العموم بحكم العقل اذ لا حكم له بذلك مع وجود التقييد بل مع وجود ما يحتمل البيان ايضاً والطبيعة لا بشرط شيء
يجتمع مع الف شرط وكذا الكلام لو قلنا بافادته العموم السرياني فان فهم العموم السرياني موقوف على عدم التقييد بقيد وقد اشرنا الى ذلك في
تعليقاتنا على التعادل والتراجيح فراجعه واما عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد فانما يسلم فيما لو كان القيد منفصلاً كما في قولنا اعتق رقبة

مؤمنه ولتسامع الانفسك كما فيما نحن فيه فالظاهر صحيح ومنها ان الدلالة التقييد المنفصل على كون المستعمل فيه خصوص المقيد المستثنى الكلي في الفرد
فجاز فيه ان يغتفر فذلك ايضا في تلك الجهة في الكلام فيما قرب والمانع من ان المراد بالمخالف المنفي للاخبار البيان الغالبة على وجه التباين الكلي اذ لا يستبعد من
الكذابين لعنهم لو كان القصد منهم ما يباين الكتاب والسنة والتمويه فقد دواعي الكذب حتى لا يروج على الطلبة وحمله بما لم يوافق الحقايق
الكذابين كان اسقاط الحجة من محل الاعتبار عند العوام وحصول ذلك لا يتم الا بالاخبار بما يباين الكتاب والسنة اليهم حتى يقولوا ان من خالف القرآن الكتاب
والسنة فكيف يكونون خلفاء رسول الله وحيث ان علم في بعض ... قلت على ان نحو هذه تلك الاخبار الكثيرة في الامر بطرح ما خالف الكتاب فحملها على طرح ما
يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم لعدم وجود الاخبار المباينة كلية في اخبار الاحاد فلا ينبغي لاجل هذا الاهتمام الذي يظهر منه في الاخبار
قلت هذه الاخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديثهم ومنها ما يدل
على عدم حجية ما يحكى عنهم مما خالف الكتاب والسنة اما الطائفة الاولى فالاظهر حملها على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر
والتفويض التي ورد فيها الايات والاخبار النبوية وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت من الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار
اقول حاصله ان الاخبار المباينة للكتاب والسنة كانت موجودة ومن اجل وجود هذا الاهتمام في عدم صدورها منهم ثم ارباب الكتب الجوامع
بعد وصول هذه الاخبار الدالة على عدم صدور الاخبار المباينة لها منهم انهم اسقطوها من الاخبار وكتبوا ما عداها في جوامعهم فعدم وجدان
الاخبار المباينة في الجوامع لا يوجب الحمل على الفرد النادر او المعدوم وعلى هذا فلا ينبغي خصوصيته في حمل تلك الاخبار على الاخبار الواردة في اصول
الدين فكما يحتمل وجود الاخبار المباينة في الاصول كذا يحتمل وجودها في الفروع في الازمنة السابقة ومن اجل الظن منها ورد هذا التاكيد
والاهتمام منهم واما الطائفة الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد
بعضها ويمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجيء من الادلة على اعتبار خبر الثقة **اقول** ودفع الاعتراض بالحمل الاول واضح واما الحمل الاخير فهو
لا مناسبة بينها وبين دفع الاعتراض من لزوم الحمل على النادر او المعدوم كما لا يخفى **قال** واما الطائفة الاخيرة فطرح ما لا يوافق الكتاب ولم يوجد عليه
شاهد من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم كما دل عليه رواية الاحتجاج
والخبر المتقدم انفا المتضمنان لاخبارها من الاخبار الغير المعمولة على ما تقدم في الطائفة الاخيرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة وان ما دل منها على
بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الاخبار الواردة في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة وعلى الباطن الذي
يعلمونه منها ... كانهم يستشهدون بكثير من ايات لا يفهم دلالتها **اقول** بعد ما عرفت من اشتمال ... المخالف على الموافق لا حاجة الى التقسيم على تمييز
الجواب عن كل منهما بما اجيب عن الاخر والجواب عن الطائفة الثانية باحتمال كون ما لا يوجد له الكتاب والسنة ... بعض كلام الاخبار الموافقة
على كونه غير الموافق اعم من المخالف مما لا يوجد ... فهو كما ترى وقوله وعلى الباطن ... ظاهر وجوابه ... المغايرة بينه
بين سابقه ولعل زيادة حرف العطف من النساخ واما ما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله تعالى فحمل على خبر
غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الاخبار العلاجية ثم ان الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها على المنع وان كانت كثيرة
الا انها لا تقاوم الادلة الاتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الاخبار واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد
والطبرسي فبانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على الخبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة
اخرى الاجماع على حجية الخبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتاخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم
الحجية الى الرافضة فمستند الى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون الخبر الواحد كالقياس عند الشيعة واما المجوزون
فقد استدلوا على حجيته بالادلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا منها ايات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمذكور في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو
باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفيه ان ... تعالى الامر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي
وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح
الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي ولو كانت العلية للذاتية
لانا لزم ... يكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي ... واذا لم يجب التبين عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد
فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو ... **قوله** الظاهر ان هذا ... الاخير وهو انه اذا لم يجب التبين يجب القبول لان الرد
مستلزم لكون العادل اسوء حالا من الفاسق ... في الوجه الثاني فيكون هذا ... الفحص عن العدالة



والكذب بالتردد ومن تبين ونبين والفعل كان ومعه ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي بكون الوجوب مشروطا بمجيء الفاسق بالنبأ فمفهوم
المنطوق في الاية صحة مجيء الفاسق بالنبأ لمقصد وجوب التبين وهو الفحص عن الصدق والكذب فيكون الامر بالتبين التردد ومن تبين المسلم
المسوق لبيان المفهوم كذلك المسلم المطلوب فكذلك حين ان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي بمعنى ان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق
وان وجوبه بخصوص ما لو اريد العمل بمقتضى ما اشبه من العادل في العمل بخبر العادل بخبره مشروطا بالتبين بخبر المطلوب من وجه ثم مطلق منحاز
وهو كون العادل مسوقا لاجل الفاسق والتحميل على كون الامر بالتبين الوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر عرفا في امثال المقام
وان في الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا وان التعليل في الاية
بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الخ لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بمقتضى العمل بخبر الفاسق
فتندموا على فعلكم مع عدم التبين كما من المعلوم ان هذا لا يصلح علة الا للحرمة العمل بدون التبين فظهر من التامل فيما عن الوضوح هذا هو المعلوم
من المنطوق ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من غير تبين **اقول** هذا التقرير في عدم الحاجة الى ضم المقدمة الخارجية كانه ماخوذ من مقالة الحاجي
في تقرير الدلالة كما لا يخفى على المتامل فيها فان حاصله مع انه في الاولوية المذكورة في كلام الحاجي مبنيا على كون وجوب التبين نفسيا مما لا يخفى لان الانخاطا
هنا ما كنت عن حكم المقدمة في وجوب التبين او عدم وجوبه واشتراك العادل والفاسق في عدم جواز العمل قبل التبين انما يثبتان كما يتحقق في جواز العمل
بعد التبين والعمل بالتصديق لان العمل بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر ونقضا بالفاسق ووجوب التبين فيه وللتفتيش عنه وعن العادل لا يستلزم
كون العادل اسوء حالا بل مسلم لكون العادل صاحب مزية كاملة بالنسبة الى الفاسق حيث لم يتفحص عن خبره فان فيه الفحص احتمال اولا لا لاحتمال
تبين كذبه فما بل **اقول** العمل وعدمه تابع الخبر الواحد في ايجاب التبين الى هي واعلى شيئا من الخبر الذي لا يترتب عليه اثر في قوة الوجود وثمرات مكثرة
ثم اقول يمكن تصحيح احتمال المقدمة الخارجية ان مقتضى الوجوب الشرطي وجوب التبين عند ارادة العمل لا مقتضى الوجوب النفسي وجوب التبين مطلقا
ويحتمل ان لا يكون المراد بوجوب التبين لاجل اولا بل يكون المراد به وجوب التبين من ارادة العمل او وجوب العمل بمعنى ان وجوب العمل متوقف على
التبين فمقتضى المفهوم ان وجوب العمل بخبر العادل غير موقوف على التبين ومقتضاه وان كان وجوب القبول من دون تبين لكون الغرض من اخذ
المقدمة الخارجية لبيان عدم كفاية المفهوم في المطلوب والحاجة الى اخذها بل الغرض منها اقامة الدليل على ما استفيد من المفهوم بمعنى ان وجوب قبول
خبر العادل اذا لم يتوقف على التبين فان قلنا بقبوله كما هو مقتضى المفهوم فهو المطلوب وان قلنا بعدم وجوب قبوله من دون التبين يلزم كونه
اسوء حالا من الفاسق وكيف كان فقد اورد على الاستدلال بالاية بايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا
ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما او بعض من الايرادات القابلة للدفع او كلها اما ما لا يمكن الدفع عنه فايراد ان الاول ان الاستدلال ان كان
راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف اعني الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق
كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب فلا يستدعي التخيير بل ما نحن فيه ليس مقام العبرة بالاحتراز بمجرد الوصف المعتمد على موصوف محقق كما في قولك
ان جاءك رجل فاسق او رجل فاسق عينا فانه بعد ثبوت كونه في مقام الاحتراز يستند على كفاية الرواية ولا يبين لنا امر آخر يقتضي اعتبار المفهوم في
المقام ولعل هذا اي عدم دلالة الوصف على المفهوم مراد من اجاب عن الاستدلال بالاية بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به
كما في الغنية والمحكي عن السيد المرتضى وامين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بل هذه العبارة وقع ممن يقول بمفهوم الشرط ايضا كالسيد المرتضى
فانه التزم على الجواب عن الاية سواء كان الاستدلال بمفهوم الوصف والشرط وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة
ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في امثالها
في قولنا ان جاءك فتبين فاكرمه لان الاحتمالات الى احدها مع موضوع مع مجيئه وعدم مجيئه فلا التبين من الخبر فانه يتوقف على وجود
وامثال ما نحن فيه كثير كما في قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت فتحذر وكما ان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع
حق الزوجية واذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الى غير
ذلك مما لا يحصى وفي ذكرنا من ظهر فيما افاد ما تقدم من عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ
فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب والثمرة بان جعل مدلول الاية عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء
الموضوع وهو خلاف الظاهر مدفوع ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية والعقلية انتفاء
الحكم المذكور عند انتفاء الشرط المذكور بخلاف ما لو كان الحكم ثابتا للخبر بشرط مجيء الفاسق به كما لو قيل النبأ ان جاء الفاسق به يجب
التبين فيه فان مفاده عرفا عدم وجوب التبين عن النبأ ان لم يجئ به فاسق وعبارة الاية ليست من هذا القبيل فقد عرفت مجيء العادل بنبأ
النبأ لمجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل بالتبين لانه لم يكن مثبتا في المنطوق حتى ينتفي في المفهوم **والحاصل**

ان نباء العادل بالنسبة الى وجوب التبين وعدمه مسكوت عنه في المنطوق والمفهوم بملاحظة المفهوم الشرطي فهذا هو الذي اختاره المحقق
من العرف من لزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء وان الاختلاف انما هو في الاثبات والنفي فالمفهوم في الآية
ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الامر فيها بين كون سلبها سلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء
الموضوع حتى يجب حمل السالبة على الاول لكون الثاني خلاف الظاهر الثاني ما افاده في الغنية ومحكي العدة والذريعة ومجمع البيان والمعارج وغيرها
من انا سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم
من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يقال ان النسبة بينهما وان كان عموما من وجه لان مفاد المفهوم ح
عدم وجوب التبين عن خبر العادل افاد العلم ام لا ومفاد التعليل عدم قبول ما لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل سواء كان المخبر به عادلا ام
لا فيتعارضان في مادة الاجتماع وهو خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه لم يبق
مورد في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون
المفهوم اخص مطلقا لانا نقول ما ذكره لجراه ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل حسن لا انا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز
العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او الوصفية في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب
التخصيص في التعليل واليه اشار في محكي العدة بقوله لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه
الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك بالمخصص المنفصل **اقول** اما اولا فبعد وجه الاختصاص فكما يخصص العام بمفهوم
الشرط الموجود في كلام آخر كذا يخصص بالمفهوم المستفاد من كلام يكون العام فيه كما في قولنا اكرم العلماء ان كانوا اتقياء لوجود المقتضي وانتفاء
المانع في كلا المقامين فتدبر ولعل الاولى هو الجواب بان ذلك التخصيص انما يسلم في غير العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة
في العموم والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول كما اذا كانت خاصة وكان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانها حامض
فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وتارة توجب عموم المعلول كما اذا كانت عامة وكان بحسب الدلالة اللفظية
خاصا كما في قول القائل لا تشرب الدواء الذي يصنعه لك النسوان او اذا وصف لك امرأة دواء فلا تشربه لانك لا تأمن ضرره فيدل على ان الحكم عام
في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل
فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في محكي المعارج والقول بان المناسب للتنبيه على الفسق هو التعريف بالعهد فالعدول عنه بعيد بترك ذكر
مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم كما في الفوائد لعله واضح الضعف ثم لا يخفى ان هذا الايراد الثاني على الاستدلال بالآية مبني
على ان المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه والمتبادر منه عرفا ويمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان
الذي هو مقابل الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبين الى ان العادل
الواقعي يحصل منه غالبا الاطمئنان بخلاف الفاسق فلذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج لكنك خبير بان هذا الحمل موجب لاخراج التبين الظاهر
في العلمي والجهالة التي هي مقابل العلم الشامل لجميع ما عداه من الظن والشك والوهم من ظاهرهما من غير قرينة مضافا الى ان الاستدلال بالمفهوم
على حجية خبر العادل المفيد للاطمئنان على هذا التقدير غير محتاج اليه اذ منطوق التعليل على التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى الا
ان يقال عدم الحاجة الى الاستدلال به انما يجامع الدلالة فتدل على حجية خبر العادل موضعان من الآية مفهوم الصدر والتعليل المذكور في الذيل ثم ان
المحكي من بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما يحتمل مخالفته للواقع فان المراد بالجهالة هو السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل
العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى وفيه مضافا الى كونه
خلاف ظاهر لفظ الجهالة وعدم الدلالة عن السفاهة لحصولها مع السفاهة ومع عدم اصابة الواقع كليهما ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم
يكن سفاهة قطعا اذ العقلاء يقدمون على الامور بمجرد الوثوق بخبر المخبر بها فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة هي كونه في معرض
المخالفة للواقع وبذلك يظهر ان القول بان المفهوم بعد دلالته على حجية خبر العادل يكون علما فلا يكون مشمولا لعموم التعليل واضح الضعف
فان التعليل المتعقب لكلام هو في الحقيقة بيان الحكمة مما يستفاد من المعلل به فاذا كان مفاد المعلل اعتبار خبر العادل وعدم اعتبار خبر الفاسق
لم يرتبط به التعليل بكون الخبر في معرض المخالفة للواقع لجريانه في كلا الخبرين فلا معنى للفرق واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا
يجوز القياس بها لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود
الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع كما في الطرق التعبدية فراجع فالاولى لمن يريد التفصي
عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان وبالجهالة الشك والظن الابتدائي الزائل بعد التدبر والتأمل وفيها

لا من الاطمينان تم

ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل منهما الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية
غالبا وان كان متحرزا عن الكذب ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه عادة كان الخبر او فاسقا فلا
وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق الا انك قد عرفت ان حمل التبين على الاطمينان وحمل الجهالة على عدمه لا بد فيه من قرينة مفقودة في الاية
مضافا الى ان الندامة الحاصلة عند مخالفة الواقع مما تحصل مع الاطمينان ايضا فتذييل الاية بها مما يؤكد ارادة القطع من التبين وارادة خلافه
من الجهالة فالايراد الثاني بحاله لو تماما او يدعى على الاية بما هو من قبيل الذب عنه فكثير منها مفاد منطوقه مع الايات الناهية عن العمل بغير العلم
والنسبة عموم من وجه فالمرجع في مادة الاجتماع التي هي محل البحث وهو خبر العادل الغير المفيد للعلم الى اصالة عدم الحجية وفيه ان المراد بالنبأ في المنطوق
ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الايات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام
في العموم واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود
الشرط وعدمه في افادة الانتفاء عند الانتفاء وبين المقامين فرق واضح وربما يتوهم ان الايات الناهية خاصة من جهة خصوص اما من جهة اختصاصها بصورة التمكن
من العلم واما من جهة اختصاصها بغير البينة العادلة وامثالها مما خرج من تلك الايات قطعا فيكون مفادها ان في صورة التمكن من العلم لا يجوز العمل
بما وراءه سواء كان خبر العادل وغيره ومفاد المفهوم جواز العمل بخبر العادل سواء كان في صورة التمكن من العلم او في غيرها فيعود النسبة الى العموم من وجه
فالمرجع هو الاصل ويندفع بان خروج ما خرج من ادلة تحريم العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص
ادلة تحريم العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام باحدهما اولا ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الاخير فاذا ورد اكرم العلماء
ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول
اولا ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموما من وجه وهذا امر واضح نبهنا عليه في باب التعارض ولعل الصواب هو التمثيل لذلك بما مثل به هناك
من قولنا اكرم العلماء ولا يجب اكرام الفساق منهم ولا تكرم النحويين فان كلا من الاخيرين خاص بالنسبة الى الاول وبعد اخراج الخاصين منه يبقى العالم
العادل الغير النحوي مأمورا باكرامه من دون بقاء تعارض وان اخرجنا الخاص الاول ثم لاحظنا النسبة بين الخاص الثاني وبين العام بعد الاخراج صارت تعارض
بالعموم من وجه في النحوي العادل وكان العادل الغير النحوي احدى مادتي الافتراق والنحوي الفاسق مادة الافتراق الاخرى واما في المثال المذكور هنا فان كان
الدليل الثالث لا يجب اكرام مطلق الفساق كانت النسبة بينه وبين العام عموما من وجه من اول الامر وان كان عدم وجوب اكرام مطلق الفساق من العلماء كانت
النسبة بينه وبين العام العموم المطلق ولو بعد الاخراج الاول ومنها ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد
المرتضى ره واتباعه على عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام ع بعدم حجية الخبر وفساد هذا الايراد اوضح من ان يبين اذ بعد الغض عما ذكرنا
سابقا في عدم شمول اية النبأ للاجماع المنقول وبعد الغض عن ان اخبار هؤلاء معارض باخبار الشيخ ره نقول انه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الاية اما اولا فلان
دخوله يستلزم خروجه لانه خبر العادل فيستحيل دخوله لان ما يستلزم فرض وجوده عدمه فهو محال ودعوى انه لا يعم نفسه مدفوعة بانه وان لم يعم نفسه لقصور
دلالة اللفظ عليه الا انه يعلم ان الحكم ثابت لهذا الفرد للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولذا لو سألنا السيد عن انه اذا ثبت اجماعك لنا بخبر
واحد هل يجوز لنا الاتكال عليه فيقول لا اقول في ذلك تأمل بعد مراجعة العرف فان المولى اذا اخبر عبيده بخبر واحد بان لا تعملوا بالخبر الواحد لو سألوا
عن المولى عن جواز الاتكال على ذلك الخبر فان انكلوا عليه ولا انكلوا على غيره بل لو عملوا بالخبر الواحد بعد وصول هذا الخبر اليهم لعاتبهم المولى ثم بعد
الاغماض نقول دلالة اللفظ عليه من اين يجيء الدخول في الحكم حتى يدعى العلم بعدم خصوصية مخرجة له عنه فتدبر واما ثانيا فلو سلمنا جواز دخوله
انه وقع الاجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين لاتفاقهم على العمل بالخبر الواحد في الجملة فتأمل فان النافي لا يعمل به لانه خبر واحد بل لانه ظني ولا
مقتضي للعمل به والمثبت لا يعمل به لوجود المانع فاختلف جهة عدم العمل به فتدبر واما ثالثا فلدوران الامر بين دخوله وخروج ما عداه فيؤخذ بمتعين الخبر
الواحد بترك ما عداه وبين العكس فيترك ويؤخذ بما عداه ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد بل لان المقصود من الكلام ح
منحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر الواحد العادل قبيح في الغاية وفضيح الى النهاية كما يعلم
من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق الخ خصوص هذا الخبر اقول
لعل هذا القبح هو عين قبح قولنا اكل كل رمان في البستان وقد اكل واحدا فلعل الاولى ان يقال انا قلنا بعدم جواز التخصيص الى الواحد للقبح العرفي
او لعدم بلوغ الرخصة في هذا التجوز الاستعمالي فيدور الامر بين التخصيص الجائز وغير الجائز وان قلنا بجوازه مع المرجوحية فيدور الامر بين التخصيص
الشايع والنادر المرجوح وقد اجاب بعض من لا تحصيل له بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ولم يلتفت الى ان هذا المقال
انما يحسن اذا عورض المفهوم بهذا الاجماع المنقول واما اذا كان حجية الاجماع المنقول بهذا المفهوم صار مقطوع الاعتبار بظاهر الكتاب الذي فرض القطع
باعتباره فالصواب هو الجواب بالوجوه التي عرفتها ومنها ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات

المأثورون عن الائمة صلوات الله عليهم اجمعين لاشتمالها على وسائط **أقول** كان هذا المعترض يحتمل ان المراد بالنباء هو الخبر المصطلح الذي هو ما يحكي السنة وادعى ظهوره في مجيء العادل بذلك النباء في مجيئه بلا واسطة وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان النباء اعم من ذلك عرفا ولغة وكل واسطة من الوسائط انما يخبر خبرا بلا واسطة فان الشيخ قدس سره اذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري بكذا فان هناك اخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب اليه العسكري وان كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بان العسكري كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام يكتبه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان كل واسطة مخبر بخبر مستقل لكن قد يشكل الامر بان الاية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا عدل فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته ونحو ذلك واذا قال المخبر اخبرني عمرو ان زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد ومن الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو انما حدث بهذه الاية وليس من الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الاية حتى يحكم بمقتضى الاية بترتيبه على اخبار عمرو به **والحاصل** ان الاية تدل على ترتيب الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على اخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الاثار غير هذا الاثر الشرعي الثابت بهذه الاية للمخبر به اذا كان خبرا وبعبارة اخرى الاية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له الا بدلالة الاية على وجوب قبول الخبر لان الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لان الاصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع **أقول** يظهر الاشكال لو وجه واوضح ان يقال ان بعد تسليم ثبوت المفهوم للاية يكون مفاده ان العادل اذا جاءكم بنبأ فصدقوه فموضوع الحكم مجيء العادل بالنبأ والحكم وجوب التصديق ففي المثال المتقدم اذا اخبرنا الشيخ بان المفيد قال كذا فقد تحقق الموضوع وهو مجيء العادل بالنبأ وهو قول المفيد بكذا فيترتب عليه الحكم وهو وجوب التصديق واما اخبار المفيد بان الصدوق قال كذا فلم يتحقق فيه مجيء العادل بالنبأ بالنسبة الينا لانه يجب علينا تصديقه بمقتضى المفهوم بل جاء المفيد بالنبأ الى الشيخ فالشيخ هو المكلف بالتصديق ولا مدخلية لنا في ذلك التكليف بمقتضى ظاهر المفهوم الذي هو مجيء العادل بالنباء من دون واسطة نعم بعد ما امرنا بتصديق قول الشيخ لمجيئه بالنبأ البنا من دون واسطة فقد تحقق موضوع مجيء المفيد بالنبأ البنا بحكم الاية ووجوب تصديق الشيخ علينا فالموضوع الاول يتحقق بنفس مجيء الشيخ بالنباء مع قطع النظر عن حكم المفهوم بوجوب تصديقه والموضوع الثاني وهو مجيء المفيد بالنبأ لا يتحقق الا مع ملاحظة وجوب تصديق الشيخ في نبائه فيتحقق كل موضوع لاحق يتوقف على ملاحظة الموضوع السابق مع حكمه وظاهر الاية ثبوت الحكم لموضوع محقق لا يتوقف موضوعيته على ملاحظة الحكم ولعل ذلك هو مراد المعترض بقوله ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة وان قصرت عبارته عن افادته ومن هذا القبيل شهادة الفرع فان ظاهر ادلة قبول الشهادة ثبوت وجوب القبول للشهادة المحققة مع قطع النظر عن تلك الادلة فشاهد الاصل لو شهد عند الحاكم كان مشمولا لتلك الادلة فيقبل بخلاف شاهد الفرع بنفسه مشمول للادلة واما الاصل لو شهد عند الفرع فلا يكون مشمولا لتلك الادلة بنفسه لتوقف تحقق كون الاصل شاهدا على قبول الفرع بتلك الادلة ويمكن تقرير الاشكال بوجه عقلي وهو ان تحقق الحكم وخارجيته لكونه من الاعراض متوقف على تحقق الموضوع فلو توقف تحقق الموضوع على تحقق الحكم لزم الدور ولكن يضعف هذا الاشكال اولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار السابق لتوقف تحقق الاقرار السابق على قبول الاقرار اللاحق واما النقض برفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة باليقين الاستصحابي بطهارته فغير منقح التطبيق على ما نحن فيه لان الحكم فيه لم يثبت لموضوع يتوقف تحقق موضوعيته على ثبوت الحكم له بل نقضنا اليقين الوجداني بشيء نعلمه بالظاهر الشرعي بالاستصحاب ولعله لذا ضرب على هذا النقض في بعض النسخ نعم يصح النقض باستصحاب تحقق اليقين السابق في نفس الاستصحاب الامر الخارج كما لا يخفى وثانيا بالحل وهو انه لا مانع من ترتب افراد العام في الوجود الخارجي وكون وجود بعضها موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الاخر فهذا لا ينافي كون افراد العام متساوية الاقدام في شمول الحكم في نظر المتكلم فانه المعتبر في الحكم الثابت لافراد العام لا التساوي في الوجود الخارجي حتى لا يكون لبعضها تقدم على بعض في الوجود الخارجي والامر المعتبر حاصل فيما نحن فيه فان جميع افراد مجيء العادل بالنبأ متساوية في ترتب وجوب التصديق عليها وان اختلف في الوجود الخارجي بتوقف تحقق الموضوع اللاحق على ملاحظة

شمول الحكم للموضوع الثابت بقوله **والحاصل** ان المنع انما هو توقف فردية بعض افراد العام على اثبات الحكم لبعضها الاخر كما في قول القائل كل
خبري صادق او كاذب اما توقف العلم ببعض الافراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الاخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه وحاصل هذا
الجواب منع ظهور المفهوم في عموم العادل بالنسبة الى الافراد الحادثة بالحكم اما التعبد العقلي فضعفه اظهر من ان يبين فان المنع انما يلزم الدور لو توقف
الموضوع على حكمه الثابت له واما اذا كان في البين احكام متعددة وان كانت عن سنخ واحد وكان ثبوت كل منها متوقفا على الموضوع فلا
مانع من توقف موضوع على ثبوت الحكم لموضوع آخر لا يستلزم دورا فوجوب قبول نبأ الشيخ موقوف على تحقق نبأ النجاشي لا عكسه ووجوب قبول نبأ
المفيد موقوف على تحقق النبأ المتوقف على وجوب قبول نبأ المفيد حتى يلزم الدور ثم لا يخفى ان بعد التأمل فيما ذكرنا في دفع الدور يتضح ضعف
ما ذكرنا من ان ذلك في قبال قولنا والحاصل منها المسلم لا ...فرديته خبر المفيد مثلا للموضوع حجية خبر العادل بالنبأ موقوف على وجوب تصديق
الشيخ منه وقد تأمل فالموقوف على الحكم نفس الفردية لا العلم بكونه فردا ولعل ما لبس هذه الفقرة في النسخ الصحيحة اخيرا اطلعنا الصواب ان يقال
ان المنع انما هو توقف فردية بعض افراد العام على ثبوت الحكم له لاستلزامه الدور ومما نحن فيه توقف فردية بعض الافراد على ثبوت الحكم لبعض آخر ولا
مانع منه لعدم استلزامه الدور فتدبر وان قلت اذا لم يكن المانع عقليا ولو ادعيت الظهور في العموم فلما ذا لا يقبل الشهادة على الشهادة بعض اقسام
الاحكام على شهادة الاصل الثابتة بشهادة الفرع على انه مع ان المحقق قبولها في اثبات ان وجه عدم قبولها في الحدود وسائر المقامات
انما هو للدليل الخارجي لا لعدم شمول ادلة قبول الشهادة لها وقال لنا سلمنا الظهور المذكور لكن نقول ان عدم قابلية لفظ العام لان يدخل
فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في حكم العام وان
المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه فان وجوب تصديق قول المخبر ليس الا تنزيله منزلة الواقع الا فرق في موضوع
ذلك الحكم العام الا انه معلوم ان عدم الدخول على هذا الفرض مستند الى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه وبين غيره في نظر
المتكلم حتى يتأمل في ثبوت حكم العام له **وحاصل هذا الجواب** اثبات حكم العام لهذا الفرد بتنقيح المناط القطعي وعدم عوى ان المناط في
وجوب القبول هو تحقق العادل بالنبأ ولو لم يكن الى من يجب علينا تصديقه فهو مثل ما لو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لا تعمل باخبار
زيد فانه لا يجوز له العمل به ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز مقتولا ان هذا العام لا يشمل نفسه لان عدم شموله له ليس الا لقصور اللفظ وعدم
قابليته للشمول لا للتفاوت بينه وبين غيره من اخبار زيد في نظر المولى وقد تقدم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح ذلك فراجعه وتنجيح ما
ذكرنا من التأمل فيه مضافا الى المقام الى انا لو فرضنا دليلا عاما يدل بعمومه على جواز العمل بالاخبار فغاية الامر عند وقوف المتبع قبول هذا الخبر
وترك سائر اخباره وبين قبول بقية الاخبار وترك هذا الخبر فيقع التعارض بين نفس ذلك الدليل العام ومقتضى المناط المذكور ترك العمل بالمتعارضين
كليهما او اخراجهما من العام مع ان مقتضى ما حققه سلمه الله هنا لعدم امكان دخول هذا الخبر في الدليل العام لكون دخوله مستلزما للخروج فيبقى
بقية الاخبار تحت العام من دون مانع فتدبر جيدا ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الاحكام
الشرعية والمفهوم وجوب قبول خبر العدل من دون تبين فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها هي التي لا يجب التفحص عن المعارض
فيها ويجعل المراد من القبول هو المفهوم في الجملة فلا ينافي اعتبار الانضمام الى عدل آخر فلا يقال ان قبول الخبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقا
يستلزم قبوله في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية لكون الاخبار في الموضوعات اشبه بالشهادة وقبول الواحد فيه على وجه الاطلاق يستلزم قبوله
فيما هو اوثق وابعد مطلقا بالاولوية ويمكن ان وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر فان الاول يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها لان مرجع التفحص
عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع العمل به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل
هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا حصل اليأس عن المعارض عمل بذلك الخبر واذا وجد المعارض اخذ بالارجح منهما واذا حصل اليأس عن التبين توقف
عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول العملية فخبر العادل وان اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي
يعمل بالاول دون الثاني ومع وجود المنافي يؤخذ به في الثاني ويؤخذ بالارجح في الاول فيتبع الادلة في الاول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل
الموجود وفي الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق **والحاصل** ان التبين هو الفحص عن الصدق والكذب والفحص
عن المعارض هو الفحص عن المانع بعد البناء على التحقق فقام كل منهما مقام الاخر ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها
مورد الاية وهو اخبار الوليد بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي فيه خبر العادل بل لا اقل من اعتبار العدلين فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز
اخراج المورد وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين
فيه وفيه ذلك بعيد لو جب خروج الشهادة واسألن المفهوم ولا دلالة للمفهوم على اعتبار خبر الواحد في الجملة ولا لاستعمال اللفظ في المعنيين كما تخيله البعض
الفرق في مسألة قبول الواحد في التزكية كما لا يخفى فان قبول خبر الملك مطلقا اذا قيد بخصوص الشهادة وبالانضمام لا يوجب شيئا من ذلك واما لزوم اخراج

الوجه ممنوع لان الورود هو مبنى الظاهر لا الخبر لاحتمال انه مستند الى الاية ... لا يقبل خبر الفاسق ... التبين ... [illegible]
هو الحكم بوجوب التبين اذا كان الخبر ... اذا كان الخبر ... من ... [illegible]
المفهوم واخراج بعض افراده ... خبر الفاسق ... التوقف ... [illegible]
... التبين في خبر الفاسق ... وجوب التوقف ... [illegible]
... والحاصل ... الاجماع ... [illegible]

[illegible]

... ومفهوم ... [illegible]

[illegible]

الشهرة والمجردة اذ لحصول الاطمينان بصدق مضمونها **والحاصل** ان الآية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه
سواء قلنا بان المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى ان من قال بان خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن او توثيق او غيرهما من صفات
الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم **اقول** ان كان الغرض
محض امكان دعوى صدق التبين على في ذلك الاطمينان فلا ضير فيه وان كان الغرض تحقيق الصدق فبعد ما عرفت من ظهور الآية صدرا وذيلا في ان التبين
هو العلم فدعوى ذلك الصدق بحيث ينفع في المقام ممنوع ثم ان القائل باعتبار الظن المطلق لا يقول بحجيته الا بعد الانسداد والاطمينان وكون ظننا اجتهاديا
يجعل الاطمينان قسيما للظن المطلق مما لا يظهر له وجه الا الفرار عن شناعة القول بالظن المطلق فيقيد بل يسميه بالظن الاطمينانى ثم لو كان الحاصل من
الآية على اعتبار التبين في العمل مطلقا لم يحتج الى الامر بالتبين في الآية كون التبين عن نبأ الفاسق فقد ثبت بالمفهوم الشرطي على اعتبار خبر العادل فيندفع الايراد
الاول للتصحيح من الآية اذ لا تعتبر المنذر فقد **والحاصل** ان جميع ما ذكرنا ذيل قوله نعم خروج من ظاهر الآية من دون قرينة صحيحة فلا يجوز
الاعتماد عليه ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت العمل بالخبر الواحد اما الدلالة على وجوب الحذر فمن وجهين
احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم
من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه
فقد اوجبه الثاني ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه
غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الآمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف فيجب كما في قولك ادرس [illegible] العلم
على الحق مقتضيا كما في قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة الثاني انه اذا وجب الانذار
ثبت وجوب القبول والا لغى وجوب الانذار ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام بل يمكن ان يقال ان ذلك
مقتضى الفهم العرفي من الخطاب ايضا ولا ينحصر الحاكم به في العقل على الحظر لزوم اللغوية فان قلت مبنى الاستدلال على ان المراد بالآية هو التنديم والتوبيخ على
ترك النفر للتفقه وهو ممنوع بل المراد بالنفر هو النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الآية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر
الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتب عليه بناء على ما قيل من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور اوليائه على اعدائه وسائر
ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة عند رجوعهم اليهم فالتفقه والانذار
من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها ومحصل هذا الاعتراض الى حمل اللام في ليتفقهوا ولينذروا على العاقبة لا الغاية قلنا اولا انه ليس في صدر
الآية دلالة على ان المراد هو النفر الى الجهاد وقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة غاية دلالته حرمة نفر الكل واما النفر للجهاد او للتفقه فلا دلالة فيه عليه
وفي ظاهر قوله تعالى فلولا نفر ليتفقهوا دلالة على ان الواجب هو النفر للتفقه فيتعين به ما كان مجملا بالنسبة الى دلالة الصدر وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل
على ان النفر للجهاد وثانيا سلمنا ان المراد هو النفر الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون نفر طائفة من كل قوم لاجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر
من كل قوم طائفة فيمكن ان يكون الجهاد غاية لاصل وجوب النفر والتفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم فلا تدبر فانه لا يظهر من الآية المؤاخذة
على ترك اصل النفر رم وعلى ترك نفر طائفة من كل قوم اخرى حتى يجعل الجهاد غاية لاحدهما والتفقه غاية للاخر بل لو كان النفر لمحض الجهاد كان المتعين
ان ينفر من كل قوم طائفة ليراقب الباقون حفظا عيالهم واموالهم وثالثا انه قد فسر الآية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله
النهي نفر الجميع من قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى
ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم ومحصل الكلام ان في الآية احتمالات ثلثة الاول ما ذكره المعترض ليخرج عن الاستدلال والثاني ما هو ظاهر
من نفس الآية وجعلوه مناطا للاستدلال والثالث ما يظهر من التفسير واللام في لينذروا وليتفقهوا على الاحتمالين الاخيرين باقية على ما هي
ظاهرة فيه وهي الغاية فيتم الاستدلال بناء على كلا الاحتمالين ولا شاهد على ارادة الاحتمال الاول وكيف كان فالظاهر ان دلالة الآية في وجوب
التفقه والانذار مما لا ينكر ولا محيص عن حمل الآية عليه وان لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية او بعض الفاظها فان الظاهر من السياق عود ضمير الجمع
في ليتفقهوا ولينذروا وفي قومهم وفي اليهم الى الطائفة النافرة وعلى الاحتمال الاخير يلزم مخالفة ذلك الظاهر كما لا يخفى ومما يدل على ظهور
الآية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام عليه السلام بها على الوجوب في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث
قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عليهم السلام الى
كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقو

يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على
الناس عند مضي الامام عم من صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عم اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل
فلولا نفر الآية قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومنها صحيحة عبد الاعلى المذكورة في ذلك الباب
من الكافي قال سألت ابا عبد الله عم عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية فقال الحق والله قلت فان اماما هلك
ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا هلك وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا
بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة الآية والحديث طويل بل حذفنا منه موضع الاستشهاد ومنها صحيحة محمد بن مسلم المذكورة ايضا فيه قال قلت لابي
عبد الله عم اصلحك الله بلغنا شكواك واشفقنا فلو اعلمتنا او علمتنا من قال الى ان قال محمد قلت فيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال
اما اهل هذه البلدة فلا يعني المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله يقول وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر الآية ومنها صحيحة البزنطي
المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا عم ولم نطلع عليها بعد لعدم وجود الكتاب عندي ومنها ما رواه عبد المؤمن الانصاري المذكورة في الاحتجاج
في باب احتجاج ابي عبد الله عم قال قلت لابي عبد الله عم ان قوما رووا ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان
كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الآية فامرهم ان ينفروا الى رسول الله
ويختلفوا اليه ويتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافهم في دين الله انما الدين واحد الحديث وجميع هذه الموارد التي
استدل اصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا قال سلمه الله هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة لكن
الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة وليس فيها اطلاق
وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون
ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للادلة
الناهية عن العمل بما وراء العلم ولذا استشهد الامام عم فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام عم وانذار النافرين المتخلفين
مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم **اقول** يبتني في الآية ما يفيد وجوب القبول المستفاد من ايجاب الانذار ووجوب الحذر المستفاد من لعلهم يحذرون
ومطلوبيته بقولنا في الجملة بل المستفاد منها وجوب القبول عقيب الانذار سواء كان محصلا للعلم ام لا بل الحمل على صورة حصول العلم لعله حمل على الافراد
النادرة ولا ينبغي التأمل ان ذلك لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولذا يقيد بدليل الاشتراط لو وجد كما في الانذار بما يعتبر في قبوله العلم للمنذر
كالامامة وكان دليل اشتراط التعدد في الشهادة لا يوجب كون مفاد مفهوم آية النبأ اعتبار خبر العادل في الجملة بل يتبع مفادها اطلاقا ويقيد
بدليل الاشتراط فكذا فيما نحن فيه دليل اشتراط العلم في قبول بعض الانذارات لا يوجب ذلك ولولا الدليل لقلنا بوجوب قبول الانذار في الجميع
على وجه الاطلاق من الآية وكيف يمكن ان يقال ان قوله عم في رواية الفضل ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة الى كل صقع وقوله عم في رواية عبد
المؤمن ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم يفيد القبول في الجملة بملاحظة استشهاد الامام عم بالآية في مسئلة الامامة ويترك اطلاقه للمخالفة في بعض
الموارد بدليل خارجي ومنع الاطلاق بدعوى ان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من اخبارهم لعله
ليس في محله فان الآية لم تنزل بالنسبة الى الامصار الكبيرة التي يخرج منها الى الحج عدد التواتر غالبا بل تلك الغلبة في الامصار الكبيرة ممنوعة فضلا
عن القرى والبوادي والامصار الصغيرة التي هي اكثر من الامصار الكبيرة ويخرجون منها الى الحج قال سلمه الله الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة
الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان
الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطاء او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر
صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا بكذا لعله يقبل منك فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب
قبول الخبر الكذائي في الخصوص لا قبول كل ما يخبر فلان بانه كذا وان لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من
المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء
حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الآية ناطقة
باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد
الاول فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم **اقول** لم يخف ان امور الدين مسلما وان كانت
من الامور الواقعية لكن التفقه الذي امر النافرون به ليس الا نفس تلك الامور الواقعية ولا سيما بعد علم الامر بانه قد لا يقع الاصابة مع بذل
النافر جهده في الاصابة وذلك لعدم اختصاص الحكم بالنفر الى النبي صلى الله عليه وآله الذي لا ينطق الا بالاحكام الواقعية بل يعم الحكم للنفر الى الفقهاء الذين يفتون

الاحكام على طبق المصالح من التفقه وغيرها ايضا وللنفر الى حملة الاخبار والمجتهدين واذا لم يستلزم النفر الى النبي للاطلاع لاحتمال خطاء النافر
في فهم الخطاب او غفلته عما اكتنف الخطابات من القرائن الصارفة فما ظنك بالنفر الى غيره مما كان الدواعي الى عدم اصابة الواقع فيه اكثر واذا كان
ذلك حال النافر مع اخذه من المبدأ واوصيائه وخلفائه فما ظنك بالمنذر الفقيه الآخذ عن النافر الذي يجوز باحتمال الخطاء بالنسبة اليه فالنافر مأمور
بمعرفة الاحكام بقدر وسعه سواء اصاب الواقع اولا وبعد المعرفة مأمور بابلاغها كما عرفت والتلقف الى المتخلفين فالمثال المطابق قول القائل اخبر
فلانا بما عرفت لعله يقبل منك لا قول القائل اخبر فلانا بكذا مما يعتقد القائل واقعيته ويجهل المخاطب اعتقاده للواقع لاستحالة الجهل المركب عليه
والحاصل ان مبنى هذا الاعتراض على حصر التفقه الواجب في معرفة الامور الواقعية ومبنى الجواب على منع ذلك بل يمكن ان يقال ان التفقه
المصطلح الذي هو اخص مطلقا من التفقه اللغوي والعرفي اذا لم ينحصر في معرفة الاحكام الواقعية بل كان اعم من ذلك وبذلك دفعوا الاعتراض
المشهور على تعريف الفقه فما ظنك بالتفقه اللغوي الذي هو اعم وكيف كان فليس في البين قرينة توجب اختصاص وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر
صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية حتى يمنع من دلالة الآية على ضابط قبول انذار المنذر مطلقا افاد القطع ام لا فافهم الثالث
لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكنه لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ
مع التخويف فانشاء التخويف ماخوذ فيه فالحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف
لا يجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة
او على المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل
الكلام خارج من الامرين **توضيح ذلك** ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده المنذر واما ان ينذر
ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كان يقول في مقام
التخويف قال الامام ع من شرب العصير فكانما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني
فله جهتان احديهما جهة ايعاد وتخويف والثانية جهة حكاية قول عن الامام ع ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست
حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه واما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن
وظيفته مجرد التصديق في صدور هذا الكلام عن الامام ع واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة فهو مما ليس
فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذرين في
مضمون الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره وانما الكلام في انه هل يجب عليه تصديق غيره في
الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ع ام لا والآية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال
بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائي ره في اول اربعينه
ان الاستدلال بالنبوي المشهور من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله تعالى يوم القيمة فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه
الآية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجيء ان شاء الله عند ذكر الاخبار هذا ولكن
ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية عن ظاهرها في مسئلة حجية الآحاد مع
امكان منع دلالتها على المدعى لان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله او الحكم
عن الامام ع وح فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاقها لوروده مورد الغالب **اقول** ولعل هذا الاعتراض اضعف من سابقه لانه يمكن
ان يقال اولا ان المراد بالانذار في الآية هو مجرد الابلاغ وان لم يتضمن تخويفا والشاهد عليه استشهاد الامام ع بها في النفر الى معرفة الامام بعد مضي
الامام السابق فان النافر بعد معرفته الامام ع اما بالمعجزة او بثبوت تنصيص السابق على امامة اللاحق او بمشاهدة اخلاقه وسيرته مع الرعية او بما
علمه وافضليته لا ينذر الى المتخلفين الا ما كان دليلا على معرفته من الامور المذكورة وشئ منها لا يتضمن التخويف بل جميع مواضع الاستشهاد بها خالية عن
ذلك ومحصل الآية ح وجوب النفر للتفقه في الدين اصولا وفروعا ووجوب الابلاغ الى المتخلفين لعلهم يقبلون فيدل على وجوب قبول المقلد لما افتى به
مجتهده ووجوب قبول المتخلفين ما اخبر به النافر عن الامام ع او عن الشيخ الذي تلقف منه اخبار الامام ع سواء كان الفتوى او الخبر متضمنا للتخويف ام لا
ويتم الاستدلال بها على جواز العمل بالخبر الواحد مطلقا من دون حاجة الى تتميم الاستدلال بالاجماع المركب او الاولوية بالنسبة الى ما دل على الاستحباب او
الكراهة او الاباحة وثانيا سلمنا ان هذه الاخبار لا تصلح لصرف الانذار والحذر عن ظاهرهما لكن نقول ان الانذار على ما في الصحاح الابلاغ ولا يكون
الا في التخويف وفي القاموس انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه في ابلاغه ومحصلهما ان الانذار هو الابلاغ والاعلام المتضمن للتخويف صريحا كان كما
في قول القائل اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة لقول الامام ع او لفتواي او ضمنا كما لو قال له قال الامام ع لا تشربوا العصير فحصل

لا يترجّح وجوب النفر لتفقّه النافر والإبلاغ والإعلام المتضمّن للتخويف بالنسبة إلى المتخلّفين لكي يحذروا فيعملوا بما أخبر به ولا اختصاص لذلك بالنسبة
إلى ما علموا حكمه من الوجوب والحرمة ولا بالنسبة إلى المقلّدين في الأحكام الصادرة عن مجتهديهم بل يشمل ما لو أخبر حامل الخبر المجتهد بما [illegible]
والحاصل أنّ إنشاء التخويف ليس معتبراً في صدق الإنذار وكلّ ما حقّقه سلّمه الله مبنيّ عليه فلا تغفل ويشارك هذا الاعتراض في الضعف
توهّم كون مقالة الزبدة المنقولة منه وعينه إشارة إلى ضعف الاستدلال بالآية فإنّ اختيار الرجل حجّيّة الأخبار مستدلّاً بظواهر الآيات التي من
جملتها هذه الآية كما صرّح به في شرحه مثل المقالة للتهويل تقوية دلالة رواية الحفظ على المدّعى لا أضعفيّة دلالة الآية عليه وضعف الاستدلال
بالرواية في نفس الأمر وعند المعترض لا يوجب توهّم الإشارة المذكورة منه ره وأمّا ما ذكره سلّمه الله أخيراً فقد عرفت عدم اختصاص دفع هذا
الإيراد بخصوص رواية العلل بل كلّ الروايات المذكورة الدالّة على استشهاد الإمام عليه السلام بها مطابق الدلالة على أنّ المراد بالإنذار هو الإبلاغ وعدم
الاكتفاء بمثل هذه الأخبار المعتبرة المعلومة إجمالاً الصدور وبعضها من الإمام عليه السلام في صرف الإنذار عن ظاهرها ممّا لا يسمع مضافاً إلى ما عرفت
من أنّ الظاهر من كلام اللغويين ليس اعتبار إنشاء التخويف في مفهوم الإنذار وغاية الأمر وقوع الحاجة في التعدّي إلى ما لا يتضمّن التخويف إلى الإجماع
أو الأولويّة فقد مرّ حكمها وأمّا منع رواية العلل على المدّعى بما لاحظه الغالب من تنزيل إطلاقها عليه فقد عرفت ضعفه أيضاً فالظاهر أنّ دلالة الآية
على المدّعى ممّا لا ينكر فتخصّص بها عموم الأدلّة الناهية عن العمل بما وراء العلم وتوهّم كون التعارض بينهما بالعموم من وجه فيرجع في مادّة
الاجتماع إلى الأصل مدفوع بأنّ مورد حكم الآية أقلّ أفراداً بالنسبة إلى مورد هذا ويعامل مع مثل هذا معاملة العموم والخصوص المطلق ومن
جملة الآيات التي استدلّ بها جماعة تبعاً للشيخ ره في العدّة على حجّيّة الخبر قوله تعالى إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه
للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والتقريب فيه نظير ما بيّنّاه في آية النفر من أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب الإظهار المستلزم
لوجوب القبول عرفاً وعقلاً ويرد عليها ما ذكر من الإيرادين الأوّلين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل
العلم عقيب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره من الأمور الاعتقاديّة فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس
ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحقّ ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّيّة قول المظهر تعبّداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ ويشهد له
ما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ صلى الله عليه وآله بعدما بيّن الله لهم في التوراة ومعلوم أنّ آيات النبوّة لا يكتفى فيها بالظنّ نعم لو وجب الإظهار
على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود هو العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلّا يكون إلقاء الكلام في هذا كاللغو
ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهنّ وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب
قبولها بعد الإقامة مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين **أقول** فظهر وجه دفع الإيرادين عن الآية بما
دفعناهما به في آية النفر والاستشهاد بالمورد في المقام كالاستشهاد بمورد آية النبأ في دفع الاستدلال بها
وقد عرفت سابقاً دفعه بالتزام التقييد من دون لزوم مفسدة إخراج المورد ثمّ إنّ حرمة الكتمان ليست متعلّقة بالمجموع من حيث المجموع بل
متعلّقة بكلّ واحد ممّن اطّلع على ما أنزل ومن المعلوم أنّ قول كلّ واحد واحد ممّا لا يفيد العلم غالباً نعم لو كان متعلّق التحريم كتمان جميع
المطّلعين على ما أنزل من البيّنات والهدى في التوراة مع كثرتهم كان وجوب إظهاره عليهم ووجوب القبول منهم لأجل إفادة العلم لكنّه خلاف
ظاهر الآية كما أنّ احتمال كون وجوب الإظهار على كلّ واحد لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين خلاف الظاهر لصدق الآية على ما لو كان المطّلع
لشيء لا يفيد إظهاره القطع ووضوح الحقّ أيضاً والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فلا يمكن أن يقال إنّ في المورد يلزم إظهاره القطع لكثرتهم
على أنّ وجوب الإظهار لم يعتبر فيه إظهار جميع المطّلعين بالنسبة إلى كلّ واحد واحد حتّى لا ينفكّ عن حصول العلم إذا كان المطّلعون كثيرين فلعلّ الأولى ترك
القدح في الاستدلال بالآية بهذه الاعتراضات والقدح فيه بأنّ تحريم الكتمان في الآية مقيّد بكونه مبيّناً في الكتاب فيكون القبول مقيّداً بها أيضاً ولا بدّ
في وجوب القبول من العلم بالقيد ومعه لا ينفع حجّيّة قبول الخبر فتدبّر ومن جملة الآيات التي استدلّ بها بعض مشايخنا المعاصرين [illegible] قوله تعالى
فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بناءً على أنّ وجوب قبول الجواب لازم لوجوب السؤال ولا يخفى أنّ ذلك هو المفهوم عرفاً من وجوب السؤال وإذا
وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً أو يقال إذا ثبت اعتبار
الجواب الذي لا يفيد العلم بالآية ثبت اعتبار ما عداه بالإجماع المركّب فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عمّا سمعه من الإمام عليه السلام في خصوص
الواقعة فأجاب بأنّي سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية فيجب قبول قوله ابتداءً إنّي سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا لأنّ حجّيّة قوله هو الذي أوجب السؤال
عنه لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله ولهذا السؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شأن المقلّد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع
عمّا صدر من المعصوم من قول أو فعل أو تقرير كما هو شأن المجتهد فيجاب بحكايته ونقله والتخصيص بالأوّل كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لأنّ الآية
بظاهرها تفيد الإطلاق ولا تخصّص الأوّل بما يحتمله إخبار المجتهدين ويرد عليه أوّلاً أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء

اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون بالبينات والزبر وفي سورة الانبياء وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وان كان مع قطع النظر عن
سياقها ففيه انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام وقد عقد في اصول الكافي بابا لذلك ونقل فيه وفي غيره صحيحتين رواهما
محمد بن مسلم والوشاء وابن حسنة او موثقة وهي رواية ابي بكر الحضرمي وخمسة اخبار اخر ونحن نذكر واحدة منها للتيمن قال عبد الرحمن بن كثير قلت
لابي عبد الله ع فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد صلى الله عليه وآله ونحن اهله المسؤلون فالقدح في هذه الاخبار بضعف السند بناء
على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي كما نقل عن بعض مشايخنا في غاية السقوط سلمنا عدم العبرة بظاهر السياق في الاخبار المذكورة
حملها على ان الفرد الاكمل من اهل الذكر او علمه من اهل البيت لكن نقول ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم
لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا ويؤيده ان الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي
لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا اقول القادح في الاستدلال هو منشأ الاعتراض الاول واشار اليه ما الفضل واما بعد التنزل والتسليم فيمكن دفع الاعتراض
الثاني بمنع الظهور في وجوب تحصيل العلم بل الظاهر وجوب السؤال وان لم يفد العلم كما في قولك للتلميذ سل المجتهد ان كنت جاهلا بالاحكام والجواب
الثالث بما سمعت مرارا في الآيات الدالة على التعبد بالخبر الواحد من ان في كل موضع يثبت حجية التعبد والعلم يثبت بالاولوية الاطلاق وكذا الكلام
في الاعتراض الثالث عليها بانا لو سلمنا حمل الآية على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق
من علم ولو بسماع رواية من الامام ع والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من
احس شيئا بسمعه او بصره والمتبادر من سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم في
مثله فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم
فاذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم بالاجماع المركب وجه الاندفاع
ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الامام ع والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم الا ترى انه لو قال سل
الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغيرهما وذلك لانه يمكن دفعه ايضا
بان صحة سلب اهل العلم من مطلق من احس شيئا بسمعه وبصره انما نشأت من اصطلاح الحق والا فالعلم لغة وعرفا هو الجزم ولو كان حاصلا من
الحس في قولهم من فقد حسا فقد فقد علما من الشواهد عليه فمن علم شيئا بالسمع فهو من اهل العلم به وهكذا والمتبادر في الملكة من الفقيه والطبيب
او اهل العلم عرفا لا يقتضي بكون اهل العلم حقيقة في ذي الملكة عرفا ولغة بعد وضوح معنى الاهل والعلم والاضافة فيهما فلعل الاجود
هو الاقتصار على الاعتراض الاول فتدبر ومن جملة الآيات التي يمكن الاستدلال بها قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون
هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله تعالى رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان
التصديق حسنا يكون واجبا في محل البحث اقول لعل الاجود في تقريب الاستدلال ان يقال ان الشارع في جعله مقرونا بتصديق الله تعالى فان معنى الايمان
او اقل ما يلزمه الاذعان والاعتقاد واذا اعتبر ما الايمان هو تصديق في القول قال الله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وما آمن
لموسى الا ذرية من قومه انؤمن لك واتبعك الارذلون آمنتم له قبل ان آذن لكم وكيف كان يزيد تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في
فروع الكافي في الحسن بابن هاشم انه كان لاسماعيل بن ابي عبد الله ع دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فاعطاه الدنانير بضاعة فيهما
جد ما غاب ابو عبد الله ع ان اسماعيل في دفعه دنانير له بضاعة الى رجل بلغه انه شارب الخمر واتلفها فقال له فعلت ذلك ولا اجر لك فقال اسمعيل
يا ابة اني لم اره انه يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله تعالى يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله تعالى
ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع قال في الكشاف
الاذن الرجل الذي يصدق كل ما يسمع ويقبل قول كل احد سمي بالجارحة التي هي آلة السماع كان جملته اذن سامعة ونظيره قولهم للربيئة عين انتهى
لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم اقول لم يكن الاستدلال بقوله
اذن خير لكم حتى يعارض بهذا الجواب فتدبر وثانيا ان المراد بالتصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع آثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك
لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبي ص او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل
كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم كان خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا موذيا للنبي ص على ما
يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول منه وعدم تكذيبه وطرح قوله راسا مع العمل
في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر بل يكون على حذر منه كما كان

هو مقتضى للتصديق في حكاية اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق ع من انه يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤفا
رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وان انكر
المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لابد عن تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما بالجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي
ذكرناه ويؤيده ايضا ما عن القمي في سبب نزول الآية انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله ذلك فاحضره النبي ص وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه
فقبل منه النبي ص فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم
افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه ص قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا وهذا التفسير صريح
في ان المراد بالمؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغاير معنى الايمان في الموضعين مضافا الى
تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فافهم فان الفرق بين ... والثاني على التنزيل الى الذي ذكرنا سابقا لا هذا التفسير ... الرواية
أقول كل ذلك ايضا مبني على كون الاستدلال بقوله اذن خير لكم وقد عرفت ان الاستدلال بالمجموع على تصديقه للمؤمنين والمدح البين فلا يفيد
تخصيصا لكونه اذن خير بسبب تصديقه للمؤمنين بمعنى ان يكون قوله تعالى يؤمن للمؤمنين تفسيرا لقوله اذن خير لكم ولا سيما بعد الفصل بقوله
يؤمن بالله فانه لا مدخلية للايمان بالله تعالى في كونه تفسيرا لكونه اذن خير فالظاهر ان كلا من الفقرات الثلث مدح مستقل له ص مع امكان
ان يقال على فرض كون الاستدلال بقوله اذن خير لكم او على فرض تسليم كون يؤمن للمؤمنين تفسيرا لاذن خير لكم انما يتوجه ما ذكره في الاعتراض
الثاني لو كان معنى الفقرة نعم هو اذن ولكن نعم الاذن واما لو كان الاضافة تفيد بوجه بمعنى انه اذن في الخير لكم لا في غيره كما يدل عليه قراءة حمزة
ورحمة للذين آمنوا منكم بالكسر بمعنى انه ص اذن في الخير والرحمة فيقبل ما اخبره المؤمنون عن امثالهم اذا كان خيرا لا مطلقا فلا مساس للاعتراض بنا
راسا كما لا يخفى ومما يؤكد ارادة هذا المعنى انه ص نهى عما عن الاستماع الى الغيبة وذكر معايب الناس الا في موارد الاستثناء فكيف يصغي الى ما لو اخبر
احد بزنا احد او شربه او نحوهما ولا يكذب المخبر وكيف كان فعلى فرض تسليم ورود الاعتراضين على الاستدلال لا يتجه ما وجه الرواية المفسرة
لها الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيء فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن
فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان معصية كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق
حمله على الحسن والثاني هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع وترتيب آثار الواقع
عليه **والحاصل** ان المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر الواحد العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح
والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك
عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم
ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة
المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق
على ما ذكرنا **أقول** قد ذكرنا جملة من اخبار حمل فعل المسلم على الصحة في مسألة تعارض الاستصحاب مع تلك الاصالة وبينا وجه دلالتها على المعنيين ووجه
عدم اختصاصها بالمعنى الاول فراجع وقلنا ان الظاهر من ... في قبال قوله ثم ... الظاهر ان الشيعة هو المخالفون ولعل الوارد على
قوله ع في رواية اسمعيل اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم لا ينبغي لنا تأمل في ان مفاد اللفظ وجوب ترتيب الآثار على اخبارهم لا محض اظهار التصديق
والعمل في النفس بما يقتضيه الاحتياط فانه لا يرتبط محض اظهار التصديق مع مؤاخذته ع اسمعيل على صنيعه بعد اخبار المؤمنين بكون ذلك
الرجل شارب الخمر واستشهاده عليه السلام بالآية وقوله اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم اصلا وراسا كما لا يخفى بل اقول ليت شعري ما ادلة
اصالة الحمل فعل المسلم على الصحة كيف اقتضت في العبادات والمعاملات ترتيب الآثار على فعله ولم تقتض في الاخبار الا كونه مباحا مع ان كليهما فعل
المسلم وحينئذ فلا دلالة للاخبار بالنسبة اليهما على حد سواء فلعل الصواب حمل تلك الاخبار ايضا في الاخبار الدالة على اصالة التعبد بقول المسلم و
اخباره وحمله على الصدق وترتيب الآثار عليه وبالتأمل في ذلك يظهر ما في مقالة صاحب القوانين ره في قانون معرفة عدالة الراوي بعد نقل مقالة الشهيد
والاعتراض عليه حيث قال فالتحقيق والاوضح ان يقال ان كل خبر يجمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عند الحاكم ووجه
ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يرجع حكمه الى الغير وغير المخبر
واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق لا يزيد من اصل كونه قول المسلم
ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو وما تضمنه ثقة الراوي وعدالته على الاسلام او بالتكلم الى ان قال فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
وبعد حجية الخبر المصطلح ومطلق الخبر الواحد انتهى وذلك لان الاصل المذكور وان كان اصيلا كما اعترف به فكيف يعارضه اصالة البراءة التي ليست

ما بين الآية والتعليل ثم ان هذا الاصل بعد ما كان اصيلا لا يكفي في اثبات حجية مطلق الخبر الخالي عما يوجب الاطمينان فيحتاج في تتميمه الى ملاحظة ادلة
حجية الخبر الواحد فنقول وكيف كان فان قلت سلمنا ما ذكرت لكن نقول ان بيننا الآخر الذي يحتمل ما يوجب التصدق في بعض ثبات الواقع فنقول ان الاستدلال
بالاصل الا ان الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والقصور هو الاول لحاجة الاخر كون هذه الرواية في عداد الروايات التي اثبتنا انها الآية
اقول الى المستشهد بهذه الرواية ليس في مقام العدول عن الاستدلال بالكتاب اليها بل في مقام دعوى ان الآية الدالة على المدعى هو كون
هذه الرواية التي بمنزلة التفسير لها ومقام كون الرواية كاشفة ولكن الدليل مغاير لمقام الاستدلال بها فتدبر ثم ان هذه الآية
على تقدير تسليم دلالتها فلاحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم آية النبأ الدال على
حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدله بهذا الشرط يمكن دعوى ان المفهوم حكم التعليل بها الوقوع في الندم الى صورة
افادة خبر العادل الظن الاطمئناني كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة
الظن الاطمئناني والوثوق بل هذا ايضا منزل على الغالب من كون العدالة حجية عدم المفهوم لها اقتصر على تقصير الآيات وهو الخبر
المفيد للوثوق وان لم يكن المخبر عادلا اقول لعل تقييد العادل بالقطع او الواقع اشارة الى من جعل الاستدلال بالآيات وهو
ان المستفاد منها بعد ذلك التقييد اذا كان حجية خبر العادل الواقعي ولم نتمكن من تحصيله غالبا الا بالنسبة الى الاخبار لعدم ثبوت
عدالتهم بالنسبة اليها الا بالقطع ولا بطريق قطعي فلا سبيل الى استفادة حجية الاخبار منها لا يقال بعد تعذر العلم بالعدالة لابد من التعويل
فيها على الظن لانا نقول انسداد باب العلم في شيء انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم بقاء وجوب العمل بخبر العادل
الواقعي بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت ح اما ذا وجوب العمل بالظن المطلق او الظنون الخاصة التي من جملتها خبر من يحصل الوثوق
بصدقه وان لم يحصل العلم بعدالته ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بانا بعد ما وجدنا ان الشارع علق جملة من الاحكام على العدالة مثل قبول
قول الشاهد وصحة الطلاق وجواز الاقتداء ونحوها ووجدنا ان العلم بالعدالة الواقعية متعذر الحصول غالبا ولو بالنسبة الى المعاشرين علمنا
ان ما يعتبر في العدالة هو العدالة الظنية وهي ممكنة الحصول ولو بالنسبة الى غير المعاشرين فتدبر ثم انا ولو لم نقل بثبوت المفهوم لآية النبأ فالتقييد المذكور
ثابت بمنطوقها فان المنطوق عدم حجية خبر الفاسق ولو كان في خبر الاجلاء المصطلحين فان كان الآية المستدل بها آية النفر كان التعارض بينهما بالعموم من
وجه فيرجع في مادة الاجتماع وهو الفاسق المخبر عن الامام عليه السلام الى الترجيح وهو مع المنطوق لاعتضاده بالتعليل وبالاصل وان كانت آية السؤال كانت النسبة
بين المتعارضين العموم المطلق ولابد من تقديم الخاص فالثمرة في التقييد على القول بثبوت المفهوم فان مفاد الآيات هو الاعتماد على خبر العادل
ومجهول الحال ملحق بالفاسق من باب المقدمة ثم لو سلم عدم التقييد فمصرف الآيات هو مطلق الخبر ولو لم يفد الوثوق الا ان ذلك النصوص
انما هو بعد ملاحظة منطوق آية النبأ على كون المراد التبين والتعليل بحصول الظن الاطمئناني فتدبر واما السنة فطوائف من الاخبار منها ما ورد
في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق او المشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما
واصدقهما في الحديث وهو وان كان في الحاكم الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين التي استند اليهما الحاكمان اقول
لاستشهاده في الاحدث بقول الاعدل والافقه منهما على ذلك وكذا في الاحدث بمن كان مستنده الخبر المشهور وبناء على ما استظهرنا من ان المراد بالمشهور هو
المتواتر وعلى هذا الا ان في الرواية ايضا لان المعروض فيها تساوي الروايتين في الشهرة فلعل الاولى الاعراض عن دلالة هذه الرواية و
مثلها في اولوية الاعراض عنها مرفوعة زرارة لعدم اعتبارها بنفسها وعدم ظهور وجه الاخذ بالاعدل والاوثق بعد فرض السائل تساويهما
في الشهرة نعم رواية ابن جهم عن الرضا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام وغيرهما من اخبار العلاج ظاهرة
الدلالة على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور وهذا لان السؤال عن الخبرين الذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا
المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الذي هو السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلوة فاجاب
ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض ما كان معروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة
ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر سياق الرواية ان الغرض من
العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها اقول لعل التصريح بالاستدلال بالاخبار العلاجية التي جمعها صاحب الوسائل جملة كثيرة منها ان كان
مفروغ عنه اعتبار الخبر الموثوق به عند اصحاب الائمة حيث كانوا يسألون عن المرجح عند التعارض والائمة كانوا يقرونهم على هذا الاعتقاد و
ذكروا وجوه الترجيح ولم يكونوا يعملون بالخبر الغير المعلوم صدوره ومعلوم بعدم وجوب الاطلاق في بعض تلك الاخبار ومنها ما
دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك

هذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله عليه السلام في رواية اخرى اما ما رواه زرارة عن ابي عليه السلام فلا يجوز رده وقوله عليه السلام لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه
اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي عليه السلام احاديث وكان عنده وجيها وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لمسلم بن
ابي حبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي
يعني ابا بصير وقوله عليه السلام لعلي بن مسيب بعد السؤال عمن يأخذ منه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن
المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية مثل ما اشتهرا الى الحاجة
العلاج ان قبول قول الثقة كان امرا معروفا عند الراوي فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليها اخذ المعالم منه ويؤيده في افادة وجوب القبول
ما للوثاقة مما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء في الغيبة ما في الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق قال سألت ابا الحسن عليه السلام
وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه
الثقة المأمون واخبرنا احمد بن اسحق انه سأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني
يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان وقد جمع شطرا كثيرا من هذا الباب في الوسائل وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى
في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة
الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين
للصدوق والاحتجاج للطبرسي على ما حكي عنهم في الوسائل واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فانه لو
سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته عليكم يدل على وجوب قبول خبرهم و
مثل الرواية المحكية عن قوله عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات
العامة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصة ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الآية الى قوله تعالى
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذا القوم من اليهود الى ان قال وقال رجل للصادق عليه السلام اذا كان هؤلاء العوام
من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان
لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا
فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان
عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات و
عرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال
غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط
بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم
يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم
الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه ان كان لاصلاح امره مستحقا والترفرف بالبر
والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة
فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة
لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة لهم وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت
لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا
ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند نصابنا ثم يضيفون
اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا وهم اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش
يزيد على الحسين بن علي عليه السلام واصحابه فانهم يسلبونهم الارواح والاموال وللمسلوبين عند الله افضل الاحوال لما لحقهم من اعدائهم وهؤلاء علماء السوء
الناصبون المشبهون بانهم لنا موالون ولاعدائنا معادون يدخلون الشك والشبهة على ضعفاء شيعتنا فيضلونهم ويمنعونهم عن قصد الحق المصيب لا جرم
ان من علم الله من قلبه من هؤلاء العوام انه لا يريد الا صيانة دينه وتعظيم وليه لم يتركه في يد هذا الملبس الكافر ولكنه يقيض له مؤمنا يقف به على الصواب
ثم يوفقه الله للقبول منه فيجمع له بذلك خير الدنيا والآخرة ويجمع على من اضله لعن الدنيا وعذاب الآخرة ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله شرار علماء امتنا
المضلون عنا القاطعون للطرق الينا المسمون اضدادنا باسمائنا الملقبون اندادنا بالقابنا يصلون عليهم وهم للعن مستحقون ويلعنوننا ونحن

والتوفر

اضعافهم

بكر انهم مغفور لهم ويصلّون الله ويصلّوا ملائكته المقربين عليهم عن صلواتهم عليها مستغفرين ثم قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصابيح الدجى قال العلماء اذا صلحوا قيل فمن شر خلق الله بعد ابليس وفرعون ونمرود وبعد المتسمين باسمائكم والمتلقبين بالقابكم والاخذين لامكنتكم والمتامرين في ممالككم قال العلماء اذا فسدوا هم المظهرون للاباطيل الكاتمون للحقائق وفيهم قال الله عز وجل اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الا الذين تابوا الآية انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره من حيث ملاحظة قوله عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا آه اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب فعدم ... من ... فافهم وتدبر حتى لا تقول ان الظاهر من قوله فللعوام ان يقلدوه وروده في جواز تقليد الفقيه للعامي لا جواز العمل بخبره فان التامل في قوله في الصدر فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط آه ظاهر في الاعم من الفتوى والرواية بل في الوسائل بعد ذكر الحديث اقول التقليد المرخص فيه هنا انما هو قبول الرواية لا قبول الراي والاجتهاد والظن وهذا واضح وذلك لا خلاف فيه انتهى وان كان في تخصيصه ما لا يخفى نعم يتحقق في مقابل الراي والاجتهاد المحكي عليه حسد العامة ولا كلام فيه عندنا انتهى ومثل ما رواه لاحمد بن حاتم فقال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اساله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوكما ومثل ما رواه علي بن سويد قال كتب الي ابو الحسن عليه السلام وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تاخذ معالم دينك لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي الى يوم القيامة وظاهرها وان كان الفتوى الا انا لا نقصها شمولها للرواية بعد التامل كما تقدم في سابقيها بل بعد ملاحظة ان اخذ معالم الدين في ذلك الزمان لم يكن بحسب الغالب الفتوى بل كان بنقلها والرواية لا يبقى تامل في الشمول ومثل ما في كتاب الغيبة على ما حكاه في الوسائل بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم حسين بن روح عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن عليه السلام انه سئل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما راوا انتهى ما حكاه سلمه الله فلم نجده في هذا الباب من الوسائل فلعله اخذه من كتاب الغيبة كما هو ظاهر مقالته وكيف كان نقل من هذا الكتاب بهذا السند انه سئل الشيخ ابا القاسم عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء فقال خذوا بما رووا وذروا ما راوا فهو يدل على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ولو كانوا من غير الشيعة الاثني عشرية ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام عليه السلام قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما نقل في الوسائل مستفيضا من مجالس المفيد ومحاسن البرقي من ان حديثا واحدا تاخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها او خير لك من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة او لحديث تاخذه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب فانه لا معنى للخيرية الا بكونه حجة العمل ولتمام الارادة المعصوم من الصادق في نفسه لشرفيته لعله خلاف ظاهر الاطلاق فلذا يظاهره على قبول رواية الموثوق به فتدبر ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القاسم بن علي وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم ومثل ما نقله في الوسائل عن الكليني عن محمد الكناسي عمن رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء ليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعون حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومثل قول ابي عبد الله عليه السلام لاصحابه ايتها العصابة عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته وآثار الائمة الهداة من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فانه من اخذ بذلك فقد اهتدى ومن ترك ذلك ورغب عنه ضل لانهم هم الذين امر الله بطاعتهم وولايتهم دل على جواز الاخذ بالآثار ولا يراد به الا العمل بها وتخصيصها بالقطعيات خلاف ظاهره بل حمل على الفرد النادر لندرة المتواترات والآحاد المحفوفة بالقرينة القطعية ومثل ما رواه جميل عن ابي عبد الله قال سمعته يقول المؤمنون بعضهم خدم لبعض قلت وكيف يكونون خدما بعضهم لبعض فقال يفيد بعضهم بعضا الحديث ومثل قول ابي عبد الله عليه السلام التقية من دين المؤمن والتقية ترس المؤمن ولا ايمان لمن لا تقية له ان العبد ليقع اليه الحديث من حديثنا فيدين الله عز وجل فيما بينه وبينه فيكون له عزا في الدنيا ونورا في الآخرة ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بالخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد منها على ذلك نظر ولكن معتقدنا ان كل من نظر الى اخبار الائمة عليهم السلام وتامله لا يتامل في ذلك ولا ... عليه مثل النبوي المستفيض بل المتواتر في الجملة انه من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة وفي متن هذا الحديث اختلاف في النقل على وجه يكون بعضها مفسرا للبعض ففي بعضها ما سمعت مع زيادة مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعد قوله حديثا وهو الذي جعله شيخنا البهائي رحمه الله في اول اربعينه وقال انه مستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم بتواتره فان ثبت امكن الاستدلال به على حجية الخبر الواحد حيث لم اجد احدا استدل به على هذا المطلوب وظني

ان الاسناد لا يعتبر على ذلك اليس بادون من الاسناد الى بابه التقرير نهى في بعضها من حفظ من امتي اربعين حديثا ينتفعون بها بعثه الله يوم القيمة فقيها
عالما وفي بعضها من حفظ على امتي اربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا يوم القيمة وفي بعضها من حفظ عني من امتي اربعين حديثا في امر دينه
يريد به وجه الله والدار الاخرة بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما وفي بعضها من حفظ من امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليهم في امر دينهم
وفي بعضها من حفظ على امتي اربعين حديثا ينتفعون بها ومفاد البعض وان كان اختصاص ذلك بالسنة النبوية الا ان قول ابي عبد الله ع من
حفظ منا اربعين حديثا من احاديثنا في الحلال والحرام بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما ولم يعذبه وقوله ع من حفظ من شيعتنا اربعين حديثا
ربما يصرف ذلك البعض من افادة الاختصاص وكذا مفاد البعض وان كان الحفظ لاجل انتفاع نفسه لكن مفاد المشتمل على قوله مما يحتاجون اليه
ينتفعون بها حفظ الحافظ لاجل انتفاع الغير ايضا وترتب الاجر والمدح على محض قصد انتفاع الناس بالحفظ وان لم يترتب الانتفاع به عليه
خلاف الظاهر كما ان تقييد الانتفاع بما اذا وصل الى حد التواتر خلاف الظاهر وظاهر الخبر بعد التامل في طرق نقله ان الحافظ اذا كان من الشيعة
وكان محفوظه حديثا متعلقا بالحلال والحرام وكان الحفظ لاجل انتفاع الامة ترتب عليه ذلك المدح سواء وصل عند نقله او رفع الحاجة الى
التواتر ام لا فتدبر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية وكتب الحديث وتذاكره مثل ما رواه في الكافي عن معوية بن عمار قال قلت
لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد الا ان يقال ظاهره في غير المقام وما رواه عن عبد الله بن محمد الحجال عن بعض اصحابه رفعه قال قال رسول
الله ص تذاكروا وتلاقوا وتحدثوا فان الحديث جلاء للقلوب ان القلوب لترين كما يرين السيف جلاؤه الحديث وما رواه عن ابي بصير قال قلت لابي
عبد الله ع قول الله جل ثناؤه الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه قال هو الرجل يسمع الحديث فيحدث به كما سمعه لا يزيد فيه ولا ينقص منه وما رواه
عن حسين الاحمسي عن ابي عبد الله ع قال القلب يتكل على الكتابة وما رواه عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى
تكتبوا وما رواه عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله ع احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها وما رواه عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع
اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم وما رواه عن محمد بن الحسن بن ابي
خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا
صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق اقول الظاهر انه حكم ع بالحقية لاجل كونها رواية المشايخ لا لاجل انه ع شاهد معرفة صحتها فعلم بها فاخبر
بحجيتها وبعد الملاحظة ذكرناه في المقام وما رواه عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا ع الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني
يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه اقول فيه دلالة على جواز تحمل الحديث بالمناولة الخالية عن الاجازة في الرواية ويدل
على ذلك ايضا الاحتجاج بجميع الاحاديث عن الكتب وعمومه بوجدان فيه بعد كون الكتاب معلوما لهم بالتواتر وفي الوسائل عن الصدوق باسناده
عن ابان بن عثمان ان ابا عبد الله ع قال له ان ابان بن تغلب روى عني رواية كثيرة فما رواه لك عني فاروه عني قال وقال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص اللهم
ارحم خلفائي قيل يا رسول الله من خلفاؤك قال الذين ياتون من بعدي يروون حديثي وسنتي وباسناده عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه عن جعفر بن محمد
عن ابائه صلوات الله عليهم في وصية النبي ص لعلي ع قال يا علي اعجب الناس ايمانا واعظمهم يقينا قوم يكونون في اخر الزمان لم يلحقوا النبي وحجب عنهم الحجة فامنوا بسواد
على بياض وعن عيون الاخبار بسنده عن ابي الصلت الهروي عن الرضا ع قال رحم الله عبدا احيا امرنا قلت كيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها
الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا وعن معاني الاخبار بسنده عن رجل قال كتبت الى ابي محمد ع روي عن ابائكم ان حديثكم صعب
مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن قال فجاءه الجواب انما معناه ان الملك لا يحتمله حتى يخرجه الى ملك مثله ولا يحتمله نبي حتى
يخرجه الى نبي مثله ولا يحتمله مؤمن حتى يخرجه الى مؤمن مثله انما معناه انه لا يحتمله في قلبه من حلاوة ما هو في صدره حتى يخرجه الى غيره اقول اخبار الحث
على الرواية كثيرة ويكفيه ما استفاض عن النبي ص من خطبته ع في مسجد الخيف نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها فرب
حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه والاخبار الامرة بالكتب مما الذي هو الدالة على الاعتناء بتدوين الحديث وحفظه ونقله به كثيرة في
الاخبار منقحة وابلغ منها في الحث على الكتابة ما في الوسائل عن الامالي باسناده عن انس قال قال رسول الله ص المؤمن اذا مات وترك ورقة واحدة عليها
علم تكون تلك الورقة يوم القيمة سترا فيما بينه وبين النار واعطاه الله تعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينة اوسع من الدنيا سبع مرات وما من مؤمن
يقعد ساعة عند العالم الا ناداه ربه عز وجل جلست الى حبيبي فوعزتي وجلالي لاسكننك الجنة معه ولا ابالي ومثل ما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وهي ايضا
كثيرة منها ما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس اقول يعني ان زيد
وانقص في الالفاظ لا في المعاني لعدم تغيير المراد بتغيير جملة الالفاظ ويؤيده الامام ع وعدم ردعه وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة الالفاظ الينا
فانه كذب ومنها ما رواه فيه ايضا عن داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله ع اني اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتتعمد ذلك

قلت كان قال يونس بن عبد الرحمن الثقة قلت نعم قال ومثل ما في الوسائل عن علي بن موسى بن جعفر بن طاووس من كتاب الإجازات لما فيه مما رويناه بإسنادنا إلى أبي جعفر محمد بن بابويه
في كتاب جمعه في العلم بإسناده عن ابن أبي حمزة أو غيره رفعه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسمع الحديث منك فلعلي لا أرويه كما سمعته فقال إذا أصبت الصلب منه فلا
بأس إنما هو بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس ونحو الثاني رواية استطرفها الحلي من كتاب أبي عبد الله السياري صاحب موسى والرضا عليهما السلام عن بعض أصحابنا
يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال إذا أصبت معنى حديثنا فأعرب عنه بما شئت وقال بعضهم لا بأس إن نقصت أو زدت أو قدمت أو أخرت إذا أصبت المعنى وقال قوم يأتون
بالحديث مستوياً كما يسمعونه وإنا ربما قدمنا وأخرنا وزدنا ونقصنا فقال ذلك زخرف القول غروراً إذا أصبت المعنى فلا بأس وكون الغرض من هذه الأخبار
محض الترخيص في نقل الحديث بالمعنى بعيد بمعنى عدم ترتب العقاب والإثم عليه من دون ترتب جواز العمل عليه بل الظاهر أن غرض القوم في مسألة جواز النقل
بالمعنى أيضاً أن المنقول بالمعنى هل يجوز العمل به أم لا ولذا اشترطوا فيه شروط المناسب لجواز العمل والحجية لا لمحض الجواز المقابل للإثم ومثل ما ورد مستفيضاً
بل متواتراً من قولهم عليهم السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا فإنه قد رواه الكليني بأسانيد متعددة عن علي بن حنظلة وعن جعفر بن منصور وعن محمد
أحمد بن حماد المروزي وجزم بعض الفقهاء منه أن اختلاف منازل الرواة علواً وبعداً لاختلاف رواياتهم عنا كثرة وقلة وذلك إنما يناسب صحة العمل بالخبر ورفع
الحاجة به فيكون الأكثر رواية أعلى شأناً ومنزلة لزيادة رفع حاجة إخوانه المؤمنين ومن أجل ذلك ورد ما ورد بالنسبة إلى زرارة وأبي بصير ليث المرادي
ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي حتى قال أبو عبد الله عليه السلام لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي وقال ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي إلا زرارة
وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي على حلال الله وحرامه وهم السابقون
إلينا في الدنيا والسابقون إلينا في الآخرة ومثل ما ورد من قولهم عليهم السلام لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة وإن من كذب علي فليتبوأ
مقعده من النار وقول أبي عبد الله عليه السلام إنا أهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله عليه السلام إن الناس أولعوا بالكذب علينا كأن الله
افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله عليه السلام لكل منا من يكذب عليه فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف
بالقرينة القطعية في غاية القلة إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها القطع برضا الأئمة بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع ولم يكن قطعي الصدور وقد
ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون
التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهو أيضاً منصرف إطلاق غيرها
ومن سلك مسلك الاقتصار وترك هذه الإطالة يدعي بأن الأخبار الموجودة في الكتب المتواترة من مؤلفيها مع كونه من أهل النقد والانتخاب يعني صحيح الأخبار
من سقيمها لقرب عهده بزمان صدورها وتمكنه من تحصيل الأمارات الموجبة لذلك الوثوق لا سيما بعد إجماع بعض ما جمعه ما ينيف كلها من تلك القبيل
من القرائن التي ذكرها الأخباريون من أصحابنا وإن لم يفد القطع بالصحة فلا أقل من إفادتها لذلك الوثوق بل العلم بحيث إن الوثوق الحاصل من ملاحظة
السند على الوثوق المتداول بين أصحابنا من زمن العلامة ره وسنشير إلى ما يتعلق بها أما القدر المتيقن من الأخبار المتقدمة فالمتيقن منها بل كثير منها العمل
بخبر الثقة مثل رواية العمري الآمر بالأخذ بما رواه من علي والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناسي وغيرها نعم قد عرفت أن في غير واحد منها حصر المعتمد
في أخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على خبر الثقة أو على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على الجمع الثاني حيث قال
خذوا ما رووا وذروا ما رأوا مع أن التعليل فيه للنهي بأنهم ممن خانوا الله ورسوله صلى الله عليه وآله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة
فإن غير الإمامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله فإن قلنا بعموم الفاسق في آية
النبأ لأمثال ذلك فهذه الأخبار صالحة لتصرف النبأ من ظاهره الذي هو التبين العلمي إلى ما يفيد الوثوق بالنسبة إلى روايات الفاسق وإن لم نقل بعمومه
لهم فالأمر واضح وأما الإجماع فتقريره من وجوه أحدها الإجماع على حجية الخبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع
الخلو أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم أو عن وجود نص معتبر
في المسألة ولا يعتنى بخلاف السيد وأتباعه إما لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ ره في العدة وإما للاطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة
في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً وإما لعدم اعتبار الكلية الإجماع على طريقة المتأخرين المبتني على الحدس إنكار المراد بتقرير السلب الكلي
الذي عند السيد وأتباعه كما أشير إليه في العنوان فلا ينبغي الريب في مكان دعوى الإجماع المحقق على حجية خبر العدل في الجملة بواحد من الطريقين
المذكورين والغرض من التقييد بقولنا في الجملة ليس الإشارة إلى أن جهة الحجية مقيدة بقيد بمعنى أن بعضهم قائل بالحجية لأنه خبر عدل وبعضهم لأنه من أمارات
الظن فلا يكون الإجماع كاشفاً بل الغرض هو الإشارة إلى قول من يعتبر خصوص الصحيح الأعلائي فإنا لم نجد دليله يفيد تعبدنا من حيث إنه خبر ولو مع
اعتبار الخبر من حيث وصف الظن لا يبعد أن يكون نشوءه بين الخاصة من زمان القريب إليهم عليهم السلام وإن كان المراد دعوى الإجماع على نحو الإيجاب الكلي فلم
يثبت ذلك حداً ولا يمكن دعواه لأن المشهور فيما بينهم الاقتصار على الخبر الصحيح فقد بين الشارح منبع الإجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكي عن الشيخ في العدة
في هذا المقام ونقله بطوله لكثرة فوائده قال وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان

ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن احد الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان
كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القراين جاز العمل والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة
فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم
اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر
وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر منه العلم وكثرت الرواية من جهته
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده
ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى
ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قلت كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بالخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا
ترى العمل بالخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا
يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف
ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس
شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحته حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول
لا يجوز ذلك سمعا لان الشرع لم يرد به وما راينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل
له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام
التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم
على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين
اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك
القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير
اليه على ما نبينه في الاجماع انتهى موضع الحاجة من كلامه ثم اورد على نفسه بانا العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق
بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحيث ما
قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته
بل ثبت فسقه ثم اورد على نفسه بان العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بان المعلوم من ذلك ان لا يكون الحق
في جهتين ووجهين من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه
وثانيا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار كلا منهما انسان
لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغيرها فقال انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل
كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز
الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتفويض ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا
يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم
وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على
عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار
الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم واما ما يرويه
قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيهم بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان
من اشاروا اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة و
ليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس
لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله

الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجهالة وفي ذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجهالة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك
ادرج في ذلك اجابوا على ما كان يسهل عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب
عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطا لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار اليهم من
الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولذا عمل بخبر ابن بكير وبني فضال
وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل بروايتهم الا اذا انضم اليها او الى غيرهم ومثل الجواب الاخير ذكره في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر
الجوابين ايضا في رواية المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار المجردة بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو
تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد
من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في
كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة
لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك
دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده
ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولم
يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع
خلافه اقول الظاهر من كلامه ره حصر القرائن في الامور الاربعة وذلك لا ينافي كون اكثر الاخبار احادا محفوفة بقرائن يفيد العلم بمعنى
سكون النفس كما سيجيء في توجيه الجمع بين مقالته ره ومقالة السيد ره فليكن على ذكر منك ثم اخذ ره في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار
بانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه
وقطع المودة عنه فدل على جوازه عنده اقول لا يلازم الاختلاف في حجية اصل الخبر تفسيق كل عامل بصنف من يعمل بصنف آخر ليس بحجة عند
عند العامل الاول كما في الكبرى الاجماعية وهي حجية ظن كل مجتهد بالنسبة الى نفسه ومقلده مع اختلاف المجتهدين في حجية الظن الخاص او المطلق
غاية الامر ان كلا منهم يعتقد خطأ مسلكه وفساد مسلك صاحبه لكنه يحكم بعذره ومن البين ان ذلك غير موجب للتفسيق ولا القطع المودة
اللهم الا ان يكون مراده ره من تلك المقالة دفع ما ادعاه السيد ره من جريان العمل بالخبر الواحد مجرى القياس في كون بطلان المصير اليه
من ضروريات المذهب فيرجع هذا الاستدلال الى ما ذكره في اوائل مقالته المحكية فتدبر ثم استدل ره ثالثا على ذلك بان الطائفة وضعت الكتب
لتميز رجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد
واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف وهذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة
لذلك كله انتهى الملخص من كلامه زاد الله في علو مقامه وقد اتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لم يتقدمه عليه احد حتى انه اشار في جملة كلامه الى
دليل الانسداد اقول فتدبر وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه فشكر الله تعالى سعيه
ثم ان من العجائب غير واحد من المتاخرين على حكايته سلمه الله اتبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار الآحاد المجردة عن
القرينة قال ره في المعالم في مقام دفع التدافع بين ما عزاه السيد الى الاصحاب وبين ما حكاه عن نهاية العلامة من ان الاخباريين من الامامية لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم والانصاف انه لم يتضح من حالهم اي الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث
المخالفة للسيد ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق ره من كلام الشيخ لما قلنا
بعد ان ذكر في حكاية الخلاف في هذا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم قال بعد ذلك وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد
عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب المعالم وانت خبير بان ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ

في العبارات المتقدمة بذا هذا مطلب الاخبر حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى بما لانه لا اعرف عليها من يعمل بحيث يحصل فرق وجه
من نفسه صدقه وضبطه والظاهر بالمعلوم انتفاء سوء فهم ولم يكن صدقه كتاب العدة اوفق ما نسب الى الشيخ من تطهير تلك المقالة لذي اول عبارته حكيه
حيث قال ولم يكن هنا لعقرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة ثم ادعى الاجماع على
جواز العمل بتلك الخبر المجرد بان وجدنا الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذا الخبر لكن قد اشرنا الى ان ظاهر هذا الكلام حصر القرائن في الاربع التي
ذكرت منها ان الذي لا دلالة له على صحة مضمون الخبر موافقة الكتاب والسنة والاجماع وكل منها الى القطع بصحة الخبر الغير المتواتر واستقلال هذه القرائن
الاربع لا ينافي وجود قرائن اخر معتمدة للقطع بصحة الخبر ولا سيما اذا اريد بالقطع سكون النفس وعلى ذلك لا تنافي وجه الجمع الذي ذكره
صاحب المقالة وهذا والانصاف ان كلا المقامين من حصر القرائن في الاربع ومن ارادة صاحب المقالة من القطع سكون النفس محل تامل فيه
وقال المحدث الاسترابادي في محكي فوائده المدنية ان الشيخ قدس سره لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصحته عنهم م وذلك هو مراد المرتضى وقضية
المنافاة بينهما كما توهمه العلامة ومن بعده وقال بعض من تأخر عنه من الاخباريين في رسالته على ما حكاه سلمه الله بعد ما استحسن ما ذكره صاحب
المعالم ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يرَ عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق
ره ولو رآها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ
وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي
ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا
ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق
اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام
وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا
يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء
والافتاء والله الهادي انتهى كلامه اقول لاشتمال كلام ذلك البعض على غفلات شاركه في بعضها المحدث الاسترابادي لا بد من التنبيه عليها لئلا
يغتر بها غير المتأمل فنقول اما دعوى ان لا كلام الشيخ ره في العدة على عمله بخصوص الاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة منها وانه ليس مخالفا
للسيد ره فهو كمصادمة الضرورة فان في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار
المدونة الا ان السيد يدعي تواترها له او احتفافها بالقرائن المفيدة للعلم كما صرح به فيما حكي عنه في المعالم في جواب المسائل التبانيات من ان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى والشيخ يدعي احتفافها بما كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما اورده
على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها الى اخر ما
ذكره ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره ولا يراه الثاني ودعوى الثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة خبر
الواحد فان الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد
اذ ليس جميع ما دون في الكتب متواترا عند السيد ولا جامعا للشرائط عند الشيخ وذلك نظير عمل القائلين بالظن الخاص وبالظن المطلق بخبر صحيح مثلا
اذا افاد الظن للصنف الثاني فان توافقهما في العمل به مع اختلاف جهة العمل انما يثمر في خبر لا يفيد الظن وفي شهرة او استقراء افاده فدعوى صاحب المعالم
والمحدث الاسترابادي وبعض من تأخر عنه توافقهما في العمل بالاخبار مما لا ينبغي تحمله ثم ان منشأ توهم صاحب المعالم ونظرائه من كلام المحقق اتم
فهم من كلام الشيخ موافقته للسيد ان كان ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار قرينة على صحتها بحيث يفيد العلم فيكون حصول الاجماع
له قرينة علمية لصحة جميع هذه الاخبار فهو ضعيف كيف وقد عرفت انكار الشيخ للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة فهو
غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن ان هذا الخبر بالخصوص وكذا لك مما اجمعوا على العمل به كما لا يخفى بل المراد الاجماع على ان الاصحاب الذين فعل
اجماعهم على العمل بهذه الاخبار مختلفون في المسائل المنصوص عليها المختلف النصوص فيها فيستند الكل على مختاره بخبر والاجماع الذي يمكن ان
يكون القرينة هو الاتفاق على خبر ان يتفقوا على العمل بمضمونه ومن البين عدم احتفاف الاخبار في ذلك بل ما اتفقوا على العمل بمضمونه وما يتيسر
الظن بالنسبة الى ما اختلفوا فيه فالمراد من الاجماع المدعى هو الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها بعد حصول الوثوق بالصدور
ولذا استثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة والحاصل ان معقد الاجماع على العمل بها عدم رد نفس من جهة كونها
اخبار آحاد لا الاجماع على العمل بكل خبر خبر منها فمعقد دعوى الاجماع هو الاخبار المشهورة نقلها في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب لا كل خبر



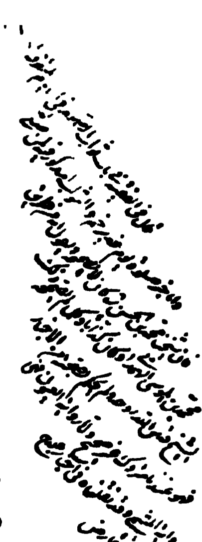
[illegible]

بوجه يعمل بما لو لم يكن من هذا القبيل فهذه الكلمة من المحقّق تمنع دلالة كلام الشيخ على ما فهمه صاحب المعالم ونظراؤه واستشهدوا عليه بكلام المحقّق وفهمه من عبارة الشيخ وإن كان منشأ هذا التوهّم أمر آخر وهو كونه غير مثبت لدلالة النفي في كلام الشيخ عليه ثمّ إنّ ما ذكره ذلك البعض من مناقشة الأخباريين من تمكّن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع وأقلّ ما يشهد عليها ما علم بالعيان والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع ولذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم اختلاف أصحابهم فأجابوهم تارة بأنّهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز وأخرى أجابوهم بأنّ ذلك من جهة الكذّابين كما في رواية الفيض ابن المختار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال وأيّ الاختلاف يا فيض فقلت له إنّي لأجلس في حلقهم بالكوفة وأكاد أشكّ في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي فقال عليه السلام أجل كما ذكرت يا فيض إنّ الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وإنّي أحدّث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوّله على غير تأويله وذلك لأنّهم لا يطلبون بحديثنا وبحبّنا ما عند الله تعالى وكلّ يحبّ أن يدعى رأسا وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف وقصّة ابن أبي العوجاء أنّه قال عند قتله قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث مذكورة في الرجال وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنّه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهما السلام ثمّ عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك ممّا يشهد بخلاف ما ذكره **وَالحَاصِل** أنّ دعوى التمكّن من تحصيل القطع الوجداني في الأصول والفروع ممّا يشهد الضرورة ببطلانها في الأغلب ولو بالنسبة إلى أصحاب الأئمة والعلماء الموجودين في زمان الغيبة نعم تمكّنهم من تحصيل القطع لعلّه أكثر من تمكّننا ولا يلزم من ذلك تمكّنهم من ذلك بالنسبة إلى أغلب الأحكام وأمّا ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه أنّ الأظهر من مذهب الأخباريين ما ذكره العلّامة من أنّ الأخباريين لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد ولعلّهم المعنيّون ممّا ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلّدة أنّهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة عليهم السلام والنبوّة قالوا روينا كذا وأنّهم يروون في ذلك الأخبار وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدّة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنّها غير بعيدة ممّن يدّعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة لأنّه إذا ادّعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدّم عليه من المحدّثين أن يعملوا بالأخبار المجرّدة عن القرينة وأمّا صاحب المعالم فعذره أنّه لم يحضره عدّة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل وأمّا المحقّق قدّس سرّه فليس في كلامه المتقدّم منع دلالة كلام الشيخ على حجّية خبر الواحد مطلقا وإنّما منع من دلالته على الإيجاب الكلّي وهو أنّ كلّ خبر يرويه عدل إمامي يعمل به وخصّ مدلوله بهذه الأخبار التي دوّنها الأصحاب وجعله موافقا لما اختاره في المعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجرّدة بعد ذكر الأقوال فيها وهو أنّ ما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ يجب اطّراحه والإنصاف أنّ ما فهمه العلّامة من إطلاق قول الشيخ بحجّية خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسّك بالإجماع على العمل بالروايات المدوّنة في كتب الأصحاب على حجّية مطلق خبر العدل الإمامي بناء منه على أنّ الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول وكذا ما ادّعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصّة من غير الإمامية وإلّا فلم يأخذ في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر ممّا رواه الأصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمّله **وَالحَاصِل** أنّ عنوان كلامه المحكي في المقام هو الخبر الواحد الوارد من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة المروي عن النبي صلّى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام مع كون الراوي ممّن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر وإن كان حجّيته مستدلّا بالإجماع العرفي على العمل بالأخبار المدوّنة في الأصول وكذا الكلام في عنوان تجويزه العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم فشرط أن لا يكون منهما ما مجمعا بأنّ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة ونحوهما فلا ينبغي ترك العنوان والأخذ بما بعده والله هو الهادي إلى الصواب ثمّ إنّه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسألة فرعية وقع الخلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها مع أنّ المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما لأنّ المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتّفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب كما بيّنا في مسألة الإجماع المنقول والمسائل الأصولية لم يكن معنونة في كتبهم إنّما المعلوم من حالهم أنّهم عملوا بأخبار وطرحوا أخبارا فلعلّ وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدّعيه السيد قدّس سرّه على ما صرّح به في كلامه المتقدّم من أنّ الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة ونصّ في مقام آخر على ما حكي عنه في المعالم في جواب ما أورده على نفسه من أنّه إذا سددتم طريق العمل بالأخبار فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه بأنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا صلوات الله عليهم أجمعين وبالأخبار المتواترة وما لم يتحقّق ذلك فيه ولعلّه الأقلّ يعوّل فيه على إجماع الإمامية انتهى فيحتمل كون الفارق بين ما عملوا وطرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدّعيه الشيخ قدّس سرّه على ما صرّح به في كلامه المتقدّم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار المقترنة بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنّهم شدّدوا الإنكار على العامل بخبر الواحد ولعلّ العمل بالخبر الواحد يجري مجرى

بجريان العمل بالهما ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله انهم منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافها
واستبعد هذا صاحب المعالم فيما حكى عن بعض حواشيه على المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ من الاعتراف بانكار علماء الامامية باخبار الاحاد لا يعقل ممن
الى ان بلغ الى الفهم لان اغترار العلماء المتعددين واستقامتهم ولو جزم كافة الاصحاب بها لا وجه للنبا الصدق ينفي العمل بخبر مرة انتهى فيه انه يمكن ان يكون
المطاهر هذا الذي هو في التشريع في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحتالوا في ذلك بانا لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او القرائن
ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه من طائفتنا وفي عبارة الشيخ المتقدمة اشارة الى ذلك حيث حكى انكار الشيوخ للعمل بالخبر الواحد
بصورة المناظرة مع خصومهم **والحاصل** ان الاجماع الذي ادعاه السيد قوي وما ادعاه الشيخ ره اجماع على الجمع بينهما يمكن بحمل علمهم
على ما اختلف القرائن عندهم فيكون الحق مع السيد ره وبحمل قولهم على ما ذكرناه من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب
فيكون الحق مع الشيخ ره والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الاول ليس بمخالف للظاهر العمل لان العمل يحمل من الجهة التي وقع عليها الا ان الانصاف
ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما بينا فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع اما على ما ذكرناه من ارادة دفع اخبار المخالفين الذين لا يمكنهم ردها
بفسق الراوي او على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح في قدحهم بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو ان مراد السيد بالعلم الذي ادعاه
في مثل الاخبار هو مجرد الاطمينان فان المحكي عنه ره في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدق
الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا واشار الى ذلك شيخنا الحر العاملي في الفائدة العاشرة من فوائده الخ وما مثله فمراد الشيخ من
تجرد هذه الاخبار عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل وقد زاد في كلامه المحكي التواتر وقد اشتهر
الى ذلك في حق الحكاية هو مراد السيد ره من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي او بالرواية
بمعنى سكون النفس بها وكونها اليها وح فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او المجرد حظوه حجابه بشهد على ما نفي المخالفون
والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ ره دعوى الاجماع على انه هو الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن
في رواياته ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي السيد والشيخ رحمهما الله خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد بان اكثر الاخبار متواترة او
محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار التواتر والاحتفاف بالقرائن الاربع فان الاحتفاف الذي يدعي السيد بالاذعان به هو الاحتفاف بما
يوجب السكون ولا منافاة بين ذلك الاحتفاف وبين عدم الاحتفاف بتلك القرائن الاربع فلا تخالف بينهما على هذا الجمع فتدبر ومن تعلق عنه
دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاوس ره حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد ولا يكاد تقضي تعجبي كيف
اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى
وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار
الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة باخبار الاحاد **اقول** على المحل الاخير من وجوه
الجمع ينتفي تعجبه مما نقل عنه من دعوى الاجماع العلامة في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد
والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي وغيره عملوا بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى وقد تقوى ويظهر دعوى الاجماع ايضا
من المحقق على ما نقل عنه **اقول** مقالته في المعتبر ما يظهر منه ذلك فلعل الاستظهار من كتاب اخر وممن نقل عنه دعوى ذلك المحدث المجلسي ره في بعض رسائله
حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة ره بالاخباريين يمكن ان يكون مثل الصدوق وشيخه
حيث اثبتا السهو للنبي صلى الله عليه وآله لبعض الاخبار الاحاد وزعما ان نفيه عنه اول درجة في الغلو وكذا مراد الشيخ فيما تقدم من كلامه من المقلدة الذين اذا
سئلوا عن التوحيد وصفات النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الاخبار يمكن ان يكون مثل ذلك وقد حكي عن
الشيخ في هذا المقام من العدة نسبة العمل باخبار الاحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث والغرض من ذكر امثال ذلك قصد نفي العلامة
دعويه ودفع الاستبعاد منهما ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التي ادعى العلامة حصولها للسيد واتباعه هو زعم كون الاخبار التي عمل بها الاصحاب ودونوها
في كتبهم محفوفة بالقرائن عندهم وان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار الاحاد اراد بها مطلق الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي او
ان مخالفته لاصحابنا في هذه المسألة لاجل شبهة حصلت له في خلاف المتفق عليه بين الاصحاب ثم ان دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الاحاد ولو
لم يطلع عليها صريحا في كلام غير الشيخ وابن طاوس والعلامة والمجلسي مما نقلناه سابقا عن الوسائل الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على
ضعفها مستندها فخرج من الاجماع المنقول بخبر الواحد المحفوف بالقرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار فلا يرد في
ثالثها من ان التمسك بالاجماع المنقول بالخبر الواحد على حجية الخبر الواحد دوري بل السيد ره قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه على الكتابة
ما يجتنا الاحاد الا انه يدعي انه لما كان المعلوم من حالهم علمهم بالاخبار المجردة كعدم علمهم بالقياس فلا بد من حمل ما يدعى علمهم على الاخبار المحفوفة فقال

في الموصليات على ما حكي عنه في اول السرائر وان تبجّح الآن شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم
وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا نقيض
ما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان نرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس مجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية
تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الآحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ باخبار
الآحاد الا انه قدس سره ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية فترك هذا الظهور اخذا بالمقطوع ونحن ناخذ بما ذكره اولا لاعتضاده بما
يوجب الصدق دون ما ذكره اخيرا لعدم ثبوته الا من قبله وكفى بذلك موهنا بخلاف الاجماع المدعى عن الشيخ والعلامة فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل
على صدق مضمونها وان الاصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من
المعلوم ان معنى تصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان
الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون لا خصوص القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة
عند الاصحاب وهذه العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة فلولا
قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في محكي الذكرى ايضا
وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي ومنها ما في الوسائل ان الشيخ قال في العدة واذا كان احد الراويين مسندا والآخر مرسلا
نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي
عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك
عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وفيه ان الشيخ قال ايضا في العدة لاجل ذلك عملت الطائفة على العمل بروايات السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات انتهى
ومنها ما ذكره ابن ادريس على ما حكي عنه في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وانها
مما اطبقت عليه الامامية الا نفر يسير من الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن
محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى فقد
استدل على مذهب الامامية بذكرهم لاخبار المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة وليت شعري
اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة ع ويحصل العلم بقول الامام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك
العمل بها فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد قده
من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا في الجمع بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما ومنها ما ذكره
المحقق ره في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض فان من جملة
الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما من مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح
كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل
به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه
انتهى وهو كما ترى ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر العدل وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي
وهو الذي احال قوم استعماله عقلا ومنعه آخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في محكي الذكرى ونقل عن المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من
ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ولولا عمل الاصحاب بروايات الغير
العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في محكي البحار في تأويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد
واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدق من ان عمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث
الخبير الغواص في بحار انوار اخبار الائمة الاطهار صلوات الله عليهم بعمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمي ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصر
عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الآحاد وسيأتي ان المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك اقول بل العيان مغن عن الحاجة
الى الشهادة بتواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس
اليه وذكر فيها يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتأخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض
الاصحاب عنه او لخلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب المنقولة او المحسوسة الظاهرة في دعوى

الاتفاق



الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيد لما ادعاه الشيخ والعلامة واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون من كتاب الرحمة ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسئلة الروايات السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغا عنه عند الرواة علمت علما يقينا بصدق ما ادعاه الشيخ قده من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة فالشاك في تحقق الاجماع فيها لا اراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا هو الخبر الذي يحصل الاطمئنان بصدوره لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه آنفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد من الخبر الواحد غير مراد الشيخ قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ومقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عليها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قدس سره برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمناه من ان مراد السيد قده من العلم ما يشمل الظن الاطمئناني كما يشهد به ما تقدم من التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس والله العالم الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد قده انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد في بعض كلامه على ما في المعالم في مسألة امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه بانه قد يثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم وحكى سلمه الله ذلك عن الحلي ايضا **اقول** ان كان المراد من هذا التقرير دعوى الاجماع على حجية الظن ووجوب العمل به عند انسداد باب العلم في معظم الاحكام فذلك غير مطابق لما نحن في صدد بيانه فانه ملاحظة انه هل في البين دليل على تقييد حجية الخبر الواحد حتى ينفتح به باب العلم ام لا واين ذلك من دعوى الاجماع على الحجية على فرض تسليم الانسداد وان كان ذلك الاجماع على فرض تسليم صغرى الانسداد مسلما وبعبارة اخرى محل الكلام بعد تأسيس اصالة التحريم العمل بما وراء العلم ان هذا الاصل هل خصص بالنسبة الى الخبر الواحد بسبب وجود دليل علمي يقتضي اثبات السنة بالخبر الواحد وكما ان تلك الاصالة انما هي مع قطع النظر عن ملاحظة الانسداد وعدمه والا فمع ملاحظة الانسداد لا يحكم العقل بتلك الاصالة ولا الاجماع بل يحكمان بجواز العمل بما وراء العلم والآيات والاخبار لو كان مفادها العموم يخصصان في حالة الانسداد دون بقاء العلم بالتكليف بالعقل والاجماع فكذا الدليل المخصص لتلك الاصالة انما هو مع قطع النظر عن الانسداد ولا يثبت ذلك المطلب بالاجماع على حجية الخبر الواحد على فرض الانسداد وان كان المراد من هذا التقرير ان السنة في مشتبهة الحكم حيث ان باب العلم اليها منسد والاجماع قائم على اعتبار السنة الظنية في مقام الطريقية الى الاحكام عند فقدان العلم التفصيلي بالسنة القطعية فيحصل بذلك اعتبار الظن المطلق في تعيين الطريق الى الاحكام وسيجيء منه سلمه الله تضعيف هذه الطريقة مضافا الى انه لا مدخلية لذلك فيما نحن فيه كما عرفت في الاحتمال الاول فتدبر الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد ترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة يتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي

وحاصل هذا التقرير انا نعلم بالحدس القطعي ان حال رجوع اصحاب الائمة ع الى الوسائط بينهم وبين الائمة ع كحال رجوع الناس في زماننا الى الوسائط بينهم وبين مجتهديهم فيجعل الحالة التي يتمكن من استعلام حجية العمل فيها مع عدم الاستعلام حجة العمل بالنسبة الى اصحابهم ع ومن البين استقرار السيرة في زماننا على ذلك فيحكم باستقرار هذه الطريقة بالنسبة الى الاصحاب ايضا وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف ومجانفة للوجدان نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف وقد حكى اعتراض السيد قده على نفسه بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلده او بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزفت اليه المرأة واخبره ان الوكيل ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك انه له وطؤها والانتفاع

فيما في كل ما يسوغ للمالك في التزويج وهذه سبيله مع وجدنا منه اذا اخبرته بطهرها او حيضها او يرد الكتاب على المرئة بطلاق زوجها
بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرئته فيتزوج اختها وكذا الاختلاف بين الامة في ان للعامي ان يستفتي وللقاضي ان ياخذ منه مع عدم علمه ان
ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبهما انتهى وحاصله ان كان الغرض من هذه الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص
وان كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق خاصة
من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر
الفاسق والذمي كما في الوكيل ومتبايع الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام اقول المعترض حيث اعترف ب
الاجماع على العمل بخبر الواحد في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزام والرد عليه بان القبول في هذه الموارد للاجماع ولو ادعي
استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان اسهل من الرد فانه المستند
في الرد وثبوت العمل بخبر الواحد في الموارد المذكورة بالتبين فلا يقاس عليها رواية الاخبار في الاحكام فلعل الصواب في تقرير الشيخ ما ذكرنا من جعل
رجوع الناس الى الوسائط الناقلين عن المجتهد في الاحكام الشرعية مع عدم المعرفة رجوع الناس في ذلك الزمان الى الوسائط الناقلين عن الامام
عليه السلام واستكشاف كالمرجع والمعتمد لذلك استقرار سيرتهم عليه هو الخبر الذي يسكن النفس اليه ويوثق به والرابع استقرار طريقة العقلاء من اهل
كل دين ومذهب على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم الشرعية والعادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك
منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة
من مثل اثبات الحقوق واقامة الحدود وحيث لم يردع علم رضاه بذلك فان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف
وترك ما يعد معصية كذلك وحاصله ان عرفا مع العلم بالرضا فان قلت يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة
الدالة على حرمة العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت انحصار دليل الحرمة في امرين وان الايات والاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن و
التعبد من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا لادلة الاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع
عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجل تمام كونه في ذهن العقلاء من حرمة
التشريع ثابتة عندهم والاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان والسر
في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية
فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا ولذا يعملون به في اوامرهم العرفية من الموالي
الى العبيد مع ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية ويكشف عنه ملاحظة ان العبد اذا اخبر بان المولى قال كذا من دون سماع منه
ومن دون اخبار ثقة عنه يذمونه على الكذب على المولى بخلاف ما لو كان ذلك الاخبار بعد وصول الخبر اليه من الثقة واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل
على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لا الاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها كالبرائة والاحتياط والتخيير لا اشكال في
عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام
الشرعية والعرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون
اليقين قوله لم يظهر الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول في الاخذ من الاخبار او العقل فكيف يكون الاخبار قاصرة عن افادة اعتبارها ولا يكون
قاصرة عن افادة اعتبار الاستصحاب فلعل الاولى اجراء التوجيه في جميع الاصول بان يقال ان كانت ماخوذة من العقل فمن البين ان حكمه بالبرائة انما
هو لقبح التكليف مع عدم البيان ومع وجود الخبر الموجب او المحرم الموثوق به المركوز في العقول كونه معتمدا ومرجعا في معرفة الاحكام ينتفي
موضوع عدم البيان وحكمه بالاحتياط انما هو لحصول الشبهة الحكمية او الموضوعية ومع وجود الخبر النافي للتكليف يرتفع الشبهة وحكمه
بالتخيير انما هو للدوران بين امرين لا يمكن الاجتماع بينهما ولا الارتفاع مع عدم وجود مرجح لاحدهما ومع وجود الخبر الكاشف المعين لاحدهما يرتفع
ذلك التردد وحكمه بالاستصحاب انما هو للظن النوعي ببقاء ما كان ما لم يعلم نقضه او لكونه بمنزلة اليقين بالارتفاع ومع وجود الخبر الكاشف الدال على
ارتفاع الامر المتيقن في الحالة السابقة فما هو عنده بمنزلة اليقين قائم وظاهر مقام التمسك لم يثبت اعتبار الاستصحاب بحكم العقل من باب الظن
مع انه صرح في مسئلة الاستصحاب ان ذلك مختار نادر من الاصحاب وان مختار الاكثر اعتباره من باب الظن النوعي ولا منافاة بين بقاء الظن النوعي مع و
جود الخبر المخالف فالاولى هو الاعتماد على ان حكمه بالبقاء معلق بعدم الرافع كحكمه بالبرائة المعلق بعدم الموجب او المحرم وان كانت ماخوذة من الاخبار
فمن البين ان مع وجود الموجب او المحرم المعتبر عند العقلاء في باب الامر والنهي فيخرج المورد عن موضوع حكم الاخبار بالاطلاق والسعة والوضع و
مع وجود الحاكم بعدم الوجوب والحرمة لا حكم لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك باحدهما ومع وجود الدال على التعيين لا حكم لقوله الخبر بايهما شئت

ولقوله اذا لم تعلم انها الحق فوسع عليك ومع وجود الدال على ارتفاع الحالة الشائعة لا حكم لقوله لا ينقض اليقين بالشك في انقاض ظاهر مفاد الاية الشريفة
تعالى من اجتناب الاستصحاب ولو كانت منفقته القطعية فلم يخبر برفع اليد عنها بالخبر الكذائي ولعله من محله بل الخبر الموثوق به بحسب بناء العقلاء على اعتباره يرفع
الاستصحاب ولو كان اخبار مقطعية الصدق بل نقول ان ذلك الخبر اذا كان رافعا للاصول اللفظية من اصالة العموم او الاطلاق ومخصصا لها ولو كان
مجراها المتون القطعية كما سيجيء فهو اولى ان يكون رافعا للاصول العملية التعليقية التي ينتفي موضوع الحكم فيها بوجود الخبر الكذائي ولو كان
الدال عليها من المتون القطعية **والحاصل** ان السيرة او بناء العقلاء كاشف عن صدور وما استقر عليه من صاحب شريعتنا وصوب
البنا به فان كان صاحب شريعتنا صلوات الله عليه الرد عليه المحكم المطاع لا حاجة لنصدقه منه وان كان صاحب شريعة سابقة على شريعتنا فهو المتبع
لاجل امضائه من صاحب شريعتنا ويكون ذلك الامضاء والتقرير بمنزلة صدور نص خاص منه فيما نحن فيه مرخص للعمل بالخبر الموثوق به يرفع
به اصالة الحرمة التعبد بما وراء العلم من باب التشريع لو وردا وتحصيل العمل بذلك الخبر وكذا يرتفع به الاصالة المزبورة من حيث مخالفة
ادلة الاصول العملية لانتفاء الموضوع مع ورود ذلك الترخيص وكذا يرتفع به الاصالة المزبورة الموسسة من حيث مخالفة ادلة الاصول
اللفظية لو ورد المخصص او المقيد على العمومات والاطلاقات مضافا الى ان اعتبار الاصول اللفظية انما هو لبناء اهل اللسان وليس بناؤهم على
اعتبارها مثل العموم او الاطلاق حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابله فتأمل فان مقتضى ما ذكر عدم وجود المقتضي للعموم والاطلاق
حج والمعلوم من بنائهم رفع اليد عن العموم لوجود المخصص الذي هو مانع عن العموم لا لعدم المقتضي له فيرجع الى الجواب الاول فتدبر ثم لا يخفى
ان مقتضى ما قررنا اعتبار كون الرادع مساويا لما يستدل عليه بالتقرير في العموم والخصوص فلو استدل بالتقرير في العموم والخصوص فلو استدل
بالتقرير على قضية عامة فالمبطل لذلك الاستدلال وجود الرادع على نحو العموم ولو استدل به على قضية خاصة فالمبطل له وجود الرادع الخاص واما لو استدل
به على قضية خاصة كحجية الخبر الموثوق به فيما نحن فيه فما دل على المنع بالعموم كالاصل المانع عن العمل بما وراء العلم لا يكفي في مقام الردع وابطال الاستدلال
بالتقرير لان غاية الامر كون التعارض بين التقرير وبين ذلك المانع العام تعارض دليلين احدهما اخص من الاخر كما في تعارض الفعل الخاص
مع دليل لفظي عام فتامل في ذلك فانه يحتاج اليه فان قلت سلمنا ان هذا التقرير بمنزلة صدور قول قطعي في الترخيص لكن بين قولنا رخصتك في
العمل بالخبر الموثوق به وبين قولنا لا تعمل بما وراء العلم او قولنا اكرم كل عالم مع كون الخبر الموثوق به نافيا لوجوب اكرام بعض العلماء عموم من
وجه قلت عموم العموم من وجه في الاول انما هو بتعميم الخبر الموثوق به للقطعي والظني وهو اشتباه لخروج القطعي عن محل البحث وعموم ذلك العموم
في الثاني انما هو بملاحظة الخبر الموثوق به بالنسبة الى غير مقام حكم ذلك الدليل العام فيقال ان ذلك البعض الذي دل على العموم على وجوب اكرامه والخبر
على عدم الوجوب مادة الاجتماع والخبر الدال على حلية اللحم مثلا لعدم مادة الافتراق والبعض الاخر من العلماء مادة الاخرى وهو ايضا اشتباه
لان التعارض انما هو بين الخبر والعموم لعدم التنافي بين نفس مدلوليهما بل التعارض بعد الحجية الثابتة بالدليل المرخص بين مدلول الخبر والعموم و
النسبة بينهما العموم المطلق ولعله السر فيما قيل من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الدليل لا بالدليل على الدليل وتذكر الفرق بين القضيتين وزيد
الاجماع والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم ع ورأيه ورضاه هو ان الكشف في الاول بقطع العلماء والعوام بطريق القضية
ولو فيها او لو حصل الضرورة بالعلماء عن ضرورة او بانهم خاصة وفي الثاني باراء العلماء انفسهم كانت وعليه نظرهم ولو عما لها وفي الثالث بعد الذي
يحصل الاستكشاف بعملهم وينسب الثالث تارة الى طائفة خاصة من المسلمين كاصحاب الرسول ص او اصحاب الائمة ع ومرة الى فاطبة المسلمين فيندرج فيه جميع
الطوائف الخاصة واما سيرة العقلاء وعملهم وبناؤهم فهي اوسع دائرة من سيرة المسلمين لاشتمالها على عقلاء اهل هذه الشريعة المقدسة وسائر
الشرائع وعن لم يتدين بدين وشريعة وسيرة اهل المذاهب تختص بمن سار بها وقد يعبر عن السيرة بالاجماع العملي كما مر في كلامه سلمه الله بالنسبة الى
الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره الخامس من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره العلامة ره في محكي نهايته من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد
ذكر في النهاية على ما حكي مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا الوجه لا يخلو عن تامل لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك
الزمان الذي لا يصدق الا على راي الحجة فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام ع له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصنعون
الى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضا الحجة ع لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم ولعل هذا مراد الشهيد ره حيث اجاب عن
هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من خوف وتقية وما اشبه ذلك الا ان يقال انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من
الصحابة النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسئلة باعظم من مسئلة الخلافة التي انكروها عليهم من انكروا اظهارا
للحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا **اقول** لعل غرضه سلمه الله من هذا التقرير الذي منعه وتامل بالنسبة الى الذين لا يصدق الا على
راي الحجة ع ما ذكروا من انا نعلم ان النبي ص كان يبعث رسله الى الاطراف ويامرهم ببيان الاحكام لهم وهم كانوا اخاذا وكان المرسل اليه يعمل بخبر الرسو

فذلك

بل لا تعارض بين الدليل المخصص والعموم

فذلك اجماع من الصحابة على العمل بخبر الواحد وعرضه من التأمل فيه بانه لم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت التقرير من الباقين مع احتمال ان يكون تلك الاخبار محفوفة بالقرائن
يجوز ان يكون تلك الآحاد مجتهدين ولا يعتبر في حجية الفتوى شيء من التواتر والاحتفاف بالقرينة القطعية وبطلان الاجتهاد على ما يقوله
في زمانه صلعم لم يثبت بل واقع سلمنا انهم لم يكونوا مجتهدين لكن يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متصلة او منفصلة موجبة للعلم بصدقها
الجواب بان وان كانا بعيدين عن الانصاف الا انه مع احتمالهما لا يمكن القطع بعمل واحد من المرسل اليه بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت الاجماع العملي
والتقرير منهم والآن كان الغرض دعوى عدم ثبوت عمل الصحابة بخبر الواحد كما هو ظاهر التقرير فان كان المراد منه الصحابة بالنسبة الى الرسول صلعم فكيف
يجتمع دعوى عدم ثبوت ذلك مع دعوى استقرار سيرة المسلمين وبناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مع ان الخواص والعقلاء منهم اكمل المسلمين
مضافاً الى انه ما الفارق بين الاجماع بهذا التقرير وبعينه بعينه التقرير الثالث والرابع حتى صدق وجوها ثلثة وان كان المراد الصحابة بالنسبة
الى الائمة ع فكيف يصح ان يقال ان محمد بن مسلم مثلاً يروي الحديث عن الامام ع بواسطة زرارة ولا يعمل بذلك الحديث لكونه من الاحاد بل العكس
ان الآخذين من الوسائط كانوا يعملون به في مقام حاجتهم وكانوا يروون لغيرهم لرفع حاجتهم في الوقايع ويجري هذا الكلام بالنسبة الى
الآخذين من النبي ص بواسطة الصحابة وان كان الاخذ صحابياً ايضاً **والحاصل** ان ملاحظة تلك الوجوه الثلثة مانعة عن حمل هذا التقرير
على ما يقتضيه ظاهره ولذا حملناه على ما سمعت **السادس** دعوى الاجماع من الامامية حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار
الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة وكتبهم ولعل هذا هو الذي فهمه بعض الاخبار بين الذي تقدم حكايته مقالته من عبارة الشيخ
المنقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس سرهما وفيه اولاً انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه
الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على الخلاف في شروط العمل حتى يجوز ان يكون المعمول
به عند بعضهم مطروحاً عند آخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الاخبار الا نادراً
خصوصاً مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق والشيخ بعض الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة لضعف السند او لمخالفة الاجماع او نحوهما
وثانياً ما علم فيه اتفاق الفرقة على العمل يغني الاجماع عن اثبات حجية الخبر وثالثاً ان ما ذكره من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق
الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوماً الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام بعملهم على
النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم واما للآخر وامه للآخر وبنتاً للثالث ولم زوجة لخامس وهكذا فهل
يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام عليه السلام بل لو رأى شخص الامام ع ينظر الى امرأة
فهل يجوز لعاقل التأسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة له على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة و
الحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل بل
يجري ذلك في الاجماع القولي على حلية شيء مخصوص مع العلم او الاحتمال المذكور بان يكون الموضوع الوارد عليه الحكم عند كل احد منهم
علماً او احتمالاً مخالفاً للموضوع عند الآخر بحيث لو اتفقوا على الموضوع لم يتفقوا على الحكم كما لو افتى بعضهم بحليته بزعم انه عصير لم يذهب
ثلثاه وبعضهم بزعم انه كان خمراً انقلب خلاً بالعلاج وبعضهم بزعم انه ماء مطلق قليل لاقى النجاسة مع احتمال عدم النجاسة بتلك الملاقاة
وهكذا وهذا الذي سمعنا من السيد الاستاد نعمه الله بغفرانه شفاها البغير عنه بالاجماع التقييدي فعلى هذا نقول فيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين
يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا العلم
بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطاء من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطاءه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر
تبعاً للمجمعين **الرابع** من الادلة على حجية الخبر الواحد دليل العقل وهو من وجوه بعضها مختص بحجية الخبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً
او في الجملة فيدخل فيه الخبر اما **الاول** فتقريره من وجوه اولها انه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون اكثر الاخبار بل جلها
الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة ع وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها الينا وكيفية اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلثة ومن تقدمهم
في تنقيحها وضبطها في كتبهم وعدم الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب وايداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً من بعض الكذابين
فقد حكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب منه ان يخرج اليه كتاباً للعلاء بن رزين وكتاباً لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال
احب ان تسمعهما فقال ما اعجلك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقال لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه
فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع عنده دفاتر فيها احاديث ابن سنان
فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئاً فانه قال قبل موته كلما حدثتكم فليس بسماع ولا رواية وانما وجدته
فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وانما وجد في الكتب وكفى شاهداً ان علي بن حسن بن فضال لم يروِ كتب ابيه الحسن عنه مع

مقابلتها عليه انما يرويه عن احمد بن محمد عن ابيه احمد يعني فلعل ذلك لانه يرى مقابلة الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات
فقرأها على ابيه ثانيا **اقول** لم يظهر من الحكاية ان اعتماد محمد على التصحيح انما كان للحذر من كون الكتاب مدسوسا والوجه الظاهر هو الحذر
عن الغلط في السند والمتن وكيف كان فالحاصل ان الظاهر انحصار مدارهم على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه فلم يكونوا
يودعون الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اطمينانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم حتى انهم ربما كانوا
يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق
ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون
عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فترك رواياته
لاجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام عليه السلام او
نائبه كما سألوا العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال وقالوا ان بيوتنا منها ملاء فاذن لهم وسألوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن عزافر
التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها **والحاصل** ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في
تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام اكثر من ان تحصى ويظهر للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك الروايات
اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولذا قال الامام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وان الناس لا
يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها اثر ديني ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من
يأتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام عليه السلام بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني ره في ديباجة الكافي
من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعد ذلك ما تنبهوا له ونبههم عليه الائمة عليهم السلام من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب
اصحاب الائمة عليهم السلام كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فانكر
منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله عليه السلام وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام وكذلك اصحاب ابي الخطاب كانوا يدسون هذه
الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله عليه السلام **اقول** مما رواه في الوسائل عن رجال الكشي ره بسنده الى يونس بن عبد الرحمن ليس فيه هذه الرواية
بل يروي عن يونس انه قال اتيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر عليه السلام ووجدت اصحاب ابي عبد الله عليه السلام متوافرين فسمعت منهم واخذت
كتبهم فعرضتها بعد على الرضا عليه السلام فانكر منها احاديث فلعله متروك من هذه الرواية او مذكور في رواية اخرى ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله
يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها
الى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله عليه السلام الحديث ومنها رواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ الى غير
ذلك من الروايات وظهر مما ذكرنا ان ما علم من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين
علمي الحديث والرجال بين اصحاب الائمة عليهم السلام مع ان العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب الى بعض الاخباريين او
دعوى الظن بصدور جميعها التي يعرفها المنصف بعد التأمل فيما ذكرنا وتتبع احوال الرواة بل قد اشرنا سابقا الى ان كلما ذكروا الاجازة
في اثبات قطعية الاخبار المدونة فهي وان كانت قاصرة عن افادة القطع لكنها توجب الوثوق والركون بصدورها عن مصادرها صلوات الله عليهم
اجمعين قال صاحب الحدائق في المقدمة الاولى منه ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان
في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في
تلك الآثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب انه كان دأب قدماء اصحابنا المعاصرين لهم عليهم السلام الى وقت المحمدين الثلاثة
في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك
عليهم وقد صنفوا تلك الاصول الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم عليهم السلام وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته انتهى **والحاصل**
انا لا نبعد ما قلنا عن دعوى القطع بصدورها او عن دعوى الظن الاطمئناني لو فرضنا وجها للقطع بوجود الاخبار المكذوبة في الاخبار فلا ينافيه
ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف
الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي ثم ان هذا العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة سواء كان
الاصل عمليا كالاصل في مثبت الوجوب والحرمة بالنسبة الى اصالة البراءة وفي مثبت الرخصة بالنسبة الى اصالة الاشتغال او كان الاصل لفظيا كالاصل في
مثبت التكليف بالنسبة الى العموم او الاطلاق الذي ناف له وفي مثبت الرخصة بالنسبة الى عموم او اطلاق مثبت له والا فلا علم بوجود مطلق الصادر
بالنسبة الى ما نحن بصدده فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع

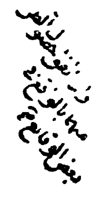
فيجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم فيتبع السبيل الى الظن في تعيينه فتوصلنا الى العمل بالاخبار الصادرة بتقريب ما ندعى وجوب العمل بكل واحد منها
مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين والجواب عنه اولا ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما
هو لاجل وجوب امتثال الاحكام الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الامام انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى
فح نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة لوجود تكاليف كثيرة فح فاللازم اولا هو
الاحتياط ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة سواء كان المفيد
للظن خبرا او شهرة او غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا فان قلت المعلوم
صدور كثير من هذه الاخبار التي بايدينا واما صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون فلا يكون
سائر الامارات من اطراف العلم الاجمالي حتى يجب العمل بالكل من حيث افادته الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة قلت ان العلم الاجمالي
وان كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بايدينا الا ان العلم الاجمالي حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر المجردة عن
الخبر التي بايدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام وليست هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون
العلم الاجمالي الحاصل في المجموع مستندا الى بعضها وهي الاخبار ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر
كان العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر والنسبة بين العلم
الاجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الاول ونظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياه محرمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته الى كل بعض منها
كنسبته الى البعض الاخر وعلمنا ايضا بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود
الحرام فيها ايضا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما اشرنا اليه سابقا من انه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام
فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا اليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضا وح فلا بد من ان نجري حكم العلم
الاجمالي في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل ودعوى ان سائر الامارات المجردة
لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي
هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وح فكلما
ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور فالعبرة بظن
مطابقة مضمون الخبر للواقع لا بظن الصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لانه الذي يجب العمل به واما الاخبار
الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم تعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف
ظواهر الكتاب والسنة القطعية **والحاصل** ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت بالدليل
المذكور كما لا يثبت باكثر ما سياتي من الوجوه العقلية بل كلها فانتظر **اقول** لما ثبت التعبد بالادلة الاربعة الايات والاخبار المتواترة وقيام الاجماع القولي و
العملي على حجية الخبر الواحد الموثوق به وثبوت التعبد بصدقه منها لا يبقى كلام الا في تشخيص الصغرى وتمييز انها [illegible] موصوفة بالوثوق و
سكون النفس الى صدورها من مصدرها ومقتضى الانصاف ان الموجود في كتاب ثبت بالتواتر كونه من مؤلفه مع كونه [illegible] في الزهد والبصيرة
الكاملة من اهل النقد والانتخاب والتميز بين صحيحه وسقيمه كالكليني والصدوق والشيخ واضرابهم وعلم من حاله انه لا يجيز الا نقل الخبر الموثوق
به او اخبر بكون المنقول في كتابه من ذلك القبيل هو الذي تركن النفس اليه وتطمئن بصدوره بحيث لا يعتنى باحتمال الكذب وعدم مطابقته للواقع
فبذلك ان الاخبار المنقولة في الكافي مثلا موثوق بصدورها وكلما كان كذلك فهو حجة اما الصغرى فبما [illegible] واما الكبرى فللايات والاخبار
والاجماع فالاحكام المحكية من الشارع المعلومة اجمالا سواء كان من الخمسة التكليفية او من غيرها من الاحكام الوضعية المنزلة الى نبينا صلوات
الله عليه وآله المبلغة بعضها الى الوصية والمخزونة بعضها عند الائمة صلوات الله عليهم بحيث كانوا يظهرونها للمخاطبين بحسب افهامهم وموارد
حاجاتهم طرق تحصيلها في الغالب ما ثبت حجيته بالخصوص وهو الخبر الموثوق به ويحصل بها القطع بالنسبة الى الاحكام المعلومة اجمالا لانه
طريق العلم يعني [illegible] وان كان مستند العلم بالاحكام المعلومة وجدانا من الاجماع والعقل المستقل والمتواتر والمحفوف والكتاب و
السنة القطعية القطعي الدلالة لكن باب العلم التفصيلي الشرعي الحاصل من ظاهر الكتاب والسنة القطعية والاخبار الموثوق بصدورها مفتوح
في تمام الاحكام او معظمها فالعلم الاجمالي ان سلم وجوده منحل بالرجوع الى تلك الادلة في مجاري الاصل بحيث لا يعتنى به لصيرورته من قبيل
الشبهة الغير المحصورة وعند التعارض في تلك الاخبار يكون المرجع ما هو المستفاد من الاخبار الواردة في العلاج للوثوق بها كما يتلوها في التعادل
والتراجيح وتوهم التعارض في الاخبار العلاجية الموجب لانسداد باب العلم على فرض تسليم حجية تلك الاخبار في الجملة التي هو محط نظر الفاضل المحقق

واصرانهم في حجية الظن المطلق بمعرفة الاحكام ومنه يتبين ان ذلك المسئلة تنحصر في ان الحجة من الاخبار مخصوص على خلاف المتيقن منها يختص بما
حجية ما عدا ما الى التمسك بها من انسداد باب العلم التفصيلي الى قطعي الصدور منها مع وجود العلم الاجمالي بان الكثير من تلك الاخبار التي بايدينا في
الكتب او اكثرها صادرة عن مصدرها فحكم العقل حينئذ بلزوم العمل بمظنون الصدور منها مقابل هذا التقرير والاجوبة الثلاثة المتقدمة وحينئذ فالذي
سلمنا مع ان لنا على فرض الترك وتسليم عدم تمامية الادلة على حجية الخبر الموثوق به ان نقرر الدليل العقلي على وجه لا يتوجه عليه الاجوبة الثلاثة
لامكان ان يقال سبيل افراز الاحكام المعلومة ان سبيل معرفة ما عداها منحصر في الغالب في السنة القطعية للقطع باعتبارها وثبوت حجيتها وهو
وتكليفنا بالعمل بها واذا كان باب العلم بها مسدودا في الغالب حكم العقل بحجية السنة الظنية من باب المقدمة لتحصيل العمل بالسنة القطعية المعلومة
اجمالا وما اوجبه منه اولا حرز وارد لابتنائه على مقدمتين الاولى ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله
الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار الثانية ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة بوجوه مكالمته
كثيرة وكلتاهما قابلة للمنع اما الاولى فلان وجوب العمل بالاخبار الصادرة على وجه التعيين انما هو لاجل كون الائمة صلوات الله عليهم واجب الاطاعة
بقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ونحوهما فالرسول وآله والائمة يجب
العمل بقوله سواء قالوا عن المبني والاحكام الواقعية ام لا **والحاصل** انا غير مكلفين بالواقع بل مكلفون بما ساعد عليه الدليل فما حصل الجزم بكونه حكم الله
تعالى انه امر به او نهى عنه بحكم العقل واستقلاله بمعرفته يجب الاخذ به بحجية القطع بنفسه وما لم يستقل العقل به لكن حصل الجزم به من جهة
بالنصوص او الاجماع او ما يتماع منه او بالتواتر او بالاحاد المحفوفة بقرينة القطع يجب الاخذ به بضم مقدمة اخرى هي كبرى القياس وهي كون
المعصوم واجب الاطاعة فيما الى الحكم العقلي متعين من الجهة وكل ما كان كذلك يجب اطاعته ولا يرد النقض بالاحكام الصادرة تقية عنهم والى
التقية فالاخذ بها عند وجود التقية بقولهم ومن كونها عند زوالها بقولهم فانا علمنا بكونه قولهم لا نتركه الا بقولهم ولم يخرج في المقامين
عن وجوب اطاعتهم ولا مدخلية للاحكام الواقعية المبنية على المصالح الواقعية ولا قلنا بوجوب العمل بالخبر الصادر من حيث كشفه عن حكم الله
تعالى بل قلنا بوجوب العمل به من حيث كوننا مكلفين بالاطاعة فيها لو امرنا او وجب علينا هذا التقريب هذا الجواب انما اخذه في مادته ان تحصيل
الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة وانما يقال بان
قول المعصوم الذي يجب العمل به اذا لم يمكن معرفته بالعلم التفصيلي تعين المصير الى الظن في تعيينه بعد العلم الاجمالي بان اكثر الاخبار او كثيرها
صادرة عنهم لا يتسع مقابلته بهذا الجواب ومقتضى سوق هذا الدليل حينئذ هذا العلم الاجمالي بصدور اكثر الاخبار فيه هو ما قررنا وما لا
كان نعرفه من حيث ملاحظة الاحكام الواقعية واشتغال الذمة بالعمل بها حين نقرره دليل الانسداد على الوجه المعروف المقتضي لحجية الظن
في الجملة او مطلقا وكان اقتضائه لحجية الخبر من باب كونه من افراد الظن وامارته لا من حيث كونه خبرا واما الثانية فلان حصول العلم الاجمالي بصدور
احكام كثيرة عنهم بوجوه مكالمته كثيرة وان كان مسلما لكن حصوله بالنسبة الى غير الاخبار من سائر الامارات ممنوع وذلك لان اسباب حصول
الظن بصدور الاحكام بالنسبة الى غير الاخبار منحصر في الشهرة وظاهر الاجماع والاجماع المنقول لان الاستقراء والاولوية الظنية من اسباب الظن
بالحكم الواقعي لا الظن بالصدور [illegible] الائمة وحينئذ فهذه الامارات المجردة عن الخبر الواحد موارده في غاية الندرة كما لا يخفى على المتتبع والفهم
ولو سلم ان الاستقراء والاولوية ايضا من امارات الصدور فخلو مواردها عن الخبر ايضا نادر فلا يثمر ملاحظة انضمام تلك الامارات مع الاخبار
حصول علم اجمالي بصدور الاحكام اكثر من العلم الاجمالي بالصدور الحاصل من ملاحظة الاخبار فقط فلا مدخلية لها في اطراف الشبهة فلو فرضنا ان
المعلوم بالاجمال صدوره الف حكم لا يتفاوت ذلك المقدار سواء لوحظ الموارد النادرة الموجودة فيها تلك الامارات المجردة من الخبر ام لا فانسداد
باب العلم بالاحكام المعلومة الصدور لا يوجب حجية الظن بالصدور الحاصل من تلك الامارات من باب المقدمة العلمية **والحاصل** انا لو فرضنا
والمثال له ان خمسمائة من الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر فلا احتمال كون هذه الطائفة المعزولة هي الاحكام الصادرة يزول العلم
الاجمالي بالنسبة الى خمسمائة ويبقى بالنسبة الى خمسمائة اخرى بخلاف الامر بالنسبة الى تمام الالف نعم يبقى العلم الاجمالي بالنسبة الى الالف
او بالنسبة الى الكثير من خمسمائة بعد فرض العزل المذكور ولو سلم كون ملاحظة سائر الامارات نفسها موجبا لحصول العلم الاجمالي بالنسبة الى خمسمائة
او اقل فهو ممنوع ولا سيما بعد ملاحظة ندرة موارد الامارات المجردة من الخبر لقوة ان مناط العلم الاجمالي انما حصل في الاخبار وعلمنا اجمالا انما حصل
بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر والواجب على باب العلم الاجمالي الثاني مرجعه الى ما قلنا وان شئت توضيح ذلك فنمثل لمثال
القطيع فنقول ان القطيع المشتملة على البيضاء والسوداء اذا علمنا بوجود عشرة شياه محرمة في البيضاء منها فهذا العلم الاجمالي الثاني الحاصل من مجموع
الصنفين لا يبقى الا مع العلم الاجمالي باشتمال السوداء على الشياه المحرمة ايضا والا فلو عزلنا من البيضاء عشرة شياه ارتفع ما في تلك العلم الاجمالي
الاول لاحتمال كون تلك العشرة المعزولة هي العشرة المحرمة ولا ينفع في حصول العلم الاجمالي انضمام السوداء الخالية عن العلم الاجمالي الى الباقي بعد العزل وكذا الكلام

فيما لو فرض العلم الاجمالى بوجود شاة محرمة فى مجموع القطيع بحيث يكون نسبتها الى كل بعض منها كنسبتها الى البعض الاخر وفرض علم اجمالى اخر بوجود
شياه محرمة فى خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم فان عزل مقدار المحرم من تلك الطائفة الخاصة الموجب لانتفاء العلم الاجمالى فيها لا يوجب
انحلال العلم الاجمالى بالنسبة الى تلك الشاة الواحدة اذا كان المحرم المعلوم فى الطائفة الخاصة غير المحرم المعلوم فى الجميع كما لو فرضنا ان المعلوم فى
الكل واحد وفى الطائفة الخاصة عشرة غير ذلك الواحد فح اذ فرضنا عزل عشرة من الطائفة الخاصة بقى العلم الاجمالى بوجود محرم واحد فيما
بقى من مجموع الشياه واما لو لم يكن مغايرا فبعزل العشرة يذهب كلا العلمين الاجماليين وكذا ما اجيب عنه ثانيا غير وارد لان الجواب الثانى وان
تعهد فتسليم خروج بعض الامارات عن اطراف العلم الاجمالى والاذعان باختصاص الاطراف فى الاخبار لكنه مبنى على المقدمة الاولى وقد عرفت القدح
فيها فان وجوب العمل بالاخبار الصادرة اذا كان لوجوب اطاعة الحجة بجعل الله تعالى فاذا كان في الخبر الظهور اللفظى يجب اطاعته وان لم يحصل الظن
بكونه مراد حكم الله تعالى فاذا انسد باب العلم التفصيلى بالصادر حكم العقل مع ذلك العلم الاجمالى بوجوب العمل بالخبر المظنون الصدور
لتحصيل العمل بما هو صادر ومتبع فى نفس الامر وقد عرفت ان معنى العمل بالخبر هو الاخذ بما هو ظاهره من الظهور اللفظى والعبرة بظن الصدق
لا بظن مطابقته بمتن الخبر للواقع **وحاصل** الجواب الثالث امران احدهما كون الدليل اخص من المدعى لان الاخبار الصادرة النافية
للتكليف لا يجب العمل بها بل يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها فلا يمكن اثبات وجوب العمل بها بهذه المقدمة بالنسبة الى تلك
الاخبار ويمكن دفعه بان كلتا الطائفتين من الاخبار المثبتة للتكليف والنافية له مشتركان فى وجوب بناء العمل عليهما وان اختلفا فى وجوب العمل على
طبقه بل يعد فى عدمه فى الاخرى كما ان الاطاعة لا تحصل فى المثبتة للتكليف الا بالبناء العمل على طبقه متبرءا والعمل فكذا لا تحصل فى النافية له
الا بالبناء العمل على طبقه متبرءا وكما لا يعد الاتى بواجب لوجوبه مطيعا فى العرف فكذا لا يعد التارك للمباح لا لاباحته مطيعا **والحاصل** ان الاعتبار
الاجمالى العمل المتوقف على التعيين لا بد منه فى كل من المثبت للتكليف والنافى له فانه فى معنى تصديق قول النبى ص فيما جاء به وان لم يعلم مفصلا انما
هو البناء على العمل على طبق ما جاء به ان واجبا فواجبا وان مندوبا فمندوبا لا بد فيه من التعيين والقصد والتصديق مشتركان فى المقامين واختلافهما
انما هو فى لزوم العمل وعدمه والثابت بوجوب الاطاعة فى التكليف كالمثبت للاستحباب والكراهة والاباحة هو الاول فقط فدليل وجوب الاطاعة
جار فى الصنفين سلمنا عدم الجريان لكن هذا الاعتراض يظهر ما اورد واعلى التمسك بآية النفر من عدم شمولها لغير الواجب والمحرم فيجاب بما
اجيب عنه من ثبوت الحكم وهو جواز العمل بالنسبة الى غير المثبت للتكليف بالاولوية والاجماع المركب فتدبر جيدا والثانى انه لا يثبت به حجية
الاخبار على وجه ينهض بصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والتكلم عليه موقوف على بيانه فاستطرد الثانى من الادلة العقلية على حجية الخبر ما
ذكره فى الوافية قال بعد نقل الاختلاف فى حجية الخبر الواحد العارى عن قرائن القطع لكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه
الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها
وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر
الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يأخذ ره فى عنوان ما استدل عليه شيئا من الشروط بل قال بعد الفراغ عن
ذكر الوجوه للعمل بخبر الواحد فى هذا الزمان شرائط بجمعها وجود الخبر فى الكتب المعتمدة للشيعة كالكافى والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم
به من غير رد ظاهر ولا معارضة لما هو اقوى سواء كان الراوى عدلا او لا وسواء كانت الرواية مسندة او مرسلة انتهى ملخصا وحيث انه سلمه الله
لم يأخذ الشرائط فى عنوان ما استدل عليه بهذا الدليل العقلى قال ويرد عليه وكما ان العلم الاجمالى حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين
جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالى فى تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالى
كما عرفت فى الجواب الاول عن الوجه الاول والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالى فى الباقى كاخبار العدول مثلا فاللازم
ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شىء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون
الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة
على عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية او الجزئية **اقول** لعل وجه الترديد بين الاحتياط وبين العمل بكل مظنون الصدق وانه ان سلم
دخول غير الواحد للشرائط فى اطراف العلم الاجمالى فاللازم هو العمل بكل خبر لا خصوص الواجد وان ادعى خروجه عنه بدعوى ان العلم الاجمالى
انما يسلم حصوله فى خصوص مظنون الصدق فح اللازم هو العمل بهذه الطائفة سواء كانت واجدة للشرائط ام لا فالدليل على كلا التقديرين لا
يثبت حجية خصوص واجدة الشرائط بل يثبت حجية ما هو اعم من ذلك لكن بعد ما عرفت من عدم اخذ الفاضل التونى ره للشرائط فى العنوان لا وجه
لهذا الاعتراض عليه فان قلت فذكره للشروط بعد ذلك كاشف عن ارادته واجدية الشرائط مما استدل عليه قلت نعم مراده ذلك لكن قد يفيد الدليل
ما هو اعم من المراد ويعتنى المراد بامر اخر كما هو واضح فى الادلة اللفظية فيستدل مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزوم عقد ويثبت اشتراط التعيين فى

لزوم بناء العلماء على بعض العمل وفى غير الكتاب ثم

الخصوصيين بدليل آخر وفي المقام لما كان مقتضى دليله كما فهمه السيد صدق انسداد باب القطع بالمكلف به منسد غالبا في الاكثر وطريق الظن من
غير جهة الاخبار كالقياس ونظايره قد منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جايز للزم اما سقوط التكليف
لا بطاق وهذا كان مقتضيا لحجية الخبر في الجملة فلا مانع من تعيين تلك القضية المهملة في ضمن الاخبار الواجدة للشرائط امر آخر ثم يرد عليه
ان هذا التقرير لا يفيد حجية الخبر من حيث انه خبر لان مقتضاه عدم جواز ترك العمل بالاخبار والعامل بالخبر من حيث انه من امارات الظن ايضا لا يترك
العمل بالاخبار مضافا الى انك بعد ما عرفت من ان شأن الامارات قلما ينفك موردها عن الخبر فلك ان تقول لا نعمل بالاخبار بل نعمل بتلك الامارات
ولا يلزم من ترك العمل بالاخبار والاجزاء والشرايط خروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور ويرد على السيد الشارح في تقريره ان
الممنوع من سلوكه وفاقا هو خصوص القياس لا الاستحسان وما سائر الامارات فمع فرض الانسداد لا اجماع على تركها ان لم نقل بوجود الاجماع
على اعتبارها من حيث افادتها الظن ويرد على اول التقريرين سلمه الله تعالى مضافا الى ما عرفت من عدم وروده لعدم اخذ الفاضل التوني الشرايط
في العنوان ان مبنى استدلاله لم يكن على العلم الاجمالي في الاخبار الواجدة للشرائط حتى يقابل بهذا الايراد بل كان على لزوم العمل بالاخبار فعلا
لخروج هذه الحقايق عن حقايقها فهذا الاستدلال نظير الاستدلال لعلي المنع من الرجوع الى اصل البرائة معتمدا انسداد باب العلم واين ذلك من الاستدلال
بالعلم الاجمالي سلمنا ان غرضه ذلك لكن جوابه عن ذلك الايراد منع العلم الاجمالي بالنسبة الى غير الاخبار الواجدة للشرائط وكذا الايراد الثاني مندفع
بان الاخبار الدالة على عدم الشرطية والجزئية ولو اقتضى الاصل احدهما فالدالة على احدهما بالاجماع المركب والاولوية ولا وقع للاصل مع وجود
الدليل الاجتهادي الرافع فتدبر جيدا الثالث ما ذكره بعض المحققين وهو شيخنا التقي تغمده الله بغفرانه في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن
الحاصل من الخبر لا مطلقا فقال ره في مقدمات المطلب ان الادلة الشرعية تنقسم الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل
العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة ولولا حصول
الظن منها لم تكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة غير ظاهر عندنا ثالثها ما تكون الحجة فيه حصول امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنه لحجيتها لا انها سواء كانت
مفيدة للظن بالواقع ام لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي رابعها ان لا يكون
الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا الا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث التطرق اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد
عليه من التكليف ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصالة البرائة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي



ثم دفع توهم كون المدار في حجية اخبار الاحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد ومن حيث الدلالة بان هنا امرين احدهما كون الخبر مفيدا للظن
بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يقتضيه مطابق لما في الواقع ثانيهما كون الخبر حجة للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة او الاسناد
ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر والظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم فان متعلقه الحكم واما الحاصل في الصورة
الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هنا الا الصدق والدلالة ولا منافات بين الظن بصدق خبر والظن بدلالته
وبين الظن بان الحكم الواقعي خلاف مدلوله فلا ملازمة بين الظن بالصدق والدلالة وبين الظن بالواقع حتى يشكل بكون المدار في حجية الاخبار على
الظن من حيث الاسناد والدلالة على كون حجيتها من حيث افادة الظن بالواقع ثم قال ان مدار حجية الادلة الشرعية على حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن
والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او بوسايط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ثم
قال ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره
او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق
المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته بالواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه
التحقيق هو الثاني فلا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم لو
لم يظهر طريق من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان
الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة ثم قال ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد
باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الظنون المتعلقة
للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها يجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على حجية
الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلة احد من علمائنا في المعقول والمنقول الا انه
لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم والذي يستفاد
من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه ثم احتمل في كل من القولين بعد نسبة القول الاول الى جماعة من معاصريه وجهين

فلا كلام يحتمل على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة لكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيها لا حجية الادلة عنده بما توصف المذكور وان
قيل بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم يفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول
الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة بالموضوعات في اجراء الاحكام المقررة ثم قال بعد الفراغ عن الاستدلال
على بطلان القول الاول بالآيات والاجماع وذكر ما يرد عليه ودفعه ان لنا طرقا اخرى في المقام احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام
الشرعية وانه لم يسقط عنا التكاليف الاحكام في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه
بتفريغ ذمته في الحكم بما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع اولا حسبما نقول ان حصلنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال
في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه انه هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به
عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل به الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة
حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا
وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد
من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل لزم اعتبار امر آخر يظن معه برضا الشارع بالعمل به وليس ذلك
الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك ثم قال بعد ايراد جملة من
الاعتراضات على هذا التقرير وايراد دفعها الثاني انه كما انزل الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق
الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ
بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر
من الشرع طريقا قطعيا الى الواقع وذلك انما يكون بقيام الادلة الظنية على كونه كذلك ليس ذلك اثباتا للظن بالظن بل تنزل الى الظن من العلم بما جعله
الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل ثم قال بعد ايراد جملة من الاعتراضات عليه ودفعها الثالث ان قضية بقاء التكليف و
انسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل اولا تحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على
حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون
من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح
بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل وبما بينهما بحسب القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم
البناء على حجية ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض ثم قال الرابع انه بعد قضاء
المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال فان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المتبع دون
غيره حسبما ادى في ... المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية
الجميع لانا قام الدليل المعتبر على عدمه والدليل الظني القاضي بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها من الدليل المعتبر الثابت حجيته من
جهة الجميع فيقضي بعدم حجية ما عداها ثم قال الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت به المقدمات الثلث المذكورة
اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون او الظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي الظنون اذن في نظر
العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون
البعض الآخر تعين ذلك للحكم بالحجية دون الباقي فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس
من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض من دون ظهور
مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم ح انما يجيء من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك
عند دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص ح على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام
اذن في حجية الاخص وانما التأمل في حجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في
استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص حينئذ مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل القضية العقلية قاضية بترجيح الاخص
والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون **اقول** لا يخفى ان هذا الوجه وسابقه على فرض تماميتهما قاضيان بحجية الظن الفعلي
الحاصل مما دل الدليل الظني على اعتباره بالخصوص وكذا الكلام في الوجه الثالث واما الوجه الثاني فمقتضاه عدم العبرة بالظن الفعلي بالاحكام
والتردد ان مدار الظن الفعلي بالطريق بعد انسداد باب العلم بالطريق وهو الوجه الذي اعتمد عليه شيخنا في فصوله معتقدا انه لم يسبقه اليه احد

البعض تم

ولا يمكن دفعه بما في سعوبته لاحتمال ارادته بعض الروايات التي ذكرناه في فصوله مع عدم التصريح به في حاشية شيخنا التقي ره بل ظاهر الفاضل النراقي في مناهجه
ايضا ذلك الوجه حيث قال في مسئلة حجية الاخبار منها ان الدليل على الشاهد حجية الاخبار المروية عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على عدم حجيته دليل ان تلك
الاخبار مظنون الحجية لنا شرعا اي المظنون ان الشارع امرنا باخذ الاحكام منها وكلما كان مظنون الحجية شرعا فهو لنا حجة واستدل على الكبرى بما ذكره
في الفائدة الثامنة من ان الواجب علينا اولا تعيين ماخذ الاحكام الى اخر ما ذكره ومسلك سيدنا الاستاد دره في مسئلة حجية الظن ما استفيد من تلك
الوجوه الثلثة من حكم العقل بعد انسداد باب العلم الى الاحكام بحجية الظن على نحو القضية المهملة ولزوم الاقتصار على الظن المظنون الحجية الا انه
يتعدى الى مشكوك الحجية وموهومها بالمقدمات المقررة وسيجيء الغرض لتنقيح هذه المطالب في تقريب دليل الانسداد ثم قال دره الخامس انه قد دلت الاخبار
القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع خلاف بين العامة والخاصة
في موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على النحو
المذكور وحينئذ لما دل على الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان
بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم بالنسبة اليه ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان
لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه
الممكن تنزلا الى الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك يكون مطلق الظن بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل
الظن منهما **والحاصل** ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما على وجه مخصوص
سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول مع
العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل
بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان حسبما مر من التفصيل اي يتقدم
الظن بالطريق ان كان على الظن بالواقع وح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعديه الى سائر الظنون
اقول يظهر بالتامل في الاعتراضات والاجوبة التي ذكرها دره في هذا الوجه وفيما ذكره في الوجه الثامن ان مراده دره بالسنة هو الاخبار والاحاديث المعتمدة
ومحصله ان الطريق المنصوب لاستفادة الاحكام هو الكتاب والاخبار المعتمدة بالاجماع والاخبار القطعية فان حصل من الرجوع اليهما القطع بالحكم
الواقعي او لم يحصل القطع به لكن علمنا ان الشارع جعل الظهور اللفظي والعلاج المقرر المستفاد من الاخبار في متعارضاتها طريقا في كيفية
الرجوع اليهما كما هو مقتضى التحقيق من كون الظهور اللفظي من الظنون الخاصة فنعم المراد وان فرضنا عدم العلم بذلك لاجل ما افاده القائل بحجية
مطلق الظن وقوله بحجية ظواهر المتون القطعية من باب الظن المطلق فضلا عن غيرها فان كان الادلة القائمة على حجية الظهور اللفظي على فرض
التنزل عن افادتها القطع بكونها من باب الظن الخاص مفيدة للظن بكونها من باب الظن الخاص كان المتبع ايضا هو الظهور اللفظي بناء على
تقديم الظن بالطريق على الظن بالحكم وان لم يفد ذلك ايضا فلا يكون هذه الكيفية من الرجوع الى الايات والاخبار مظنونة الاعتبار فيكون
المرجع هو الظن بالحكم الحاصل منهما دون غيره لاستحضار الظن وكفاية الظن الحاصل منهما على اي وجه كان قال سلمه الله ويرد على ما ذكره من
هذا الوجه السادس ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالسنة هي قول
الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا
ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول الكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا
لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التي تسمى خبرا واحدا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة
لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم
صدوره عنه اذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة
البلوى قد صدر حكمها في الكتاب او بيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور هذا الحكم **والحاصل**
ان مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب او السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية **اقول** لو سلمنا ان مراده دره بالسنة نفس
قول الحجة او فعله او تقريره وان كان ذلك خلافا لما يظهر من مطاوي كلماته فانما نسلم ورود هذا الاعتراض عليه لو كان محصل ما افاده ان الحكم
الذي يجب الاخذ به هو الحكم القطعي الصدور واذا انسد باب العلم به فمقتضى العقل مع العلم ببقاء التكليف هو وجوب الاخذ بالحكم الظني
الصدور ومؤدى الشهرة والاجماع المنقول ظني الصدور ايضا كما ان مؤدى الكتاب الثابت بالاحاد والسنة المنقولة بالاحاد كذلك واما لو
كان محصل ما افاده دره ما ذكرنا كما يدل عليه الشواهد المذكورة في كلامه فلا ريب ان مؤدى الشهرة ونحوها مع خلوه عن الكتاب والسنة ليس

مدفوعة بانها حجة قطعاً لا ظناً قال سلمنا اقتضاءه ان نقلنا المراد بالسنة الاخبار والاحاديث فالمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم مع
فان تمكن من الرجوع اليهم على وجه يفيد العلم فهو والا فوجب الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم قلت مع ان السنة في الاصطلاح عبارة
عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره لا حكاية احد فايرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى
قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك
بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل
السيد واتباعه قدس الله اسرارهم واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها ولعل هذه الدعوى
قرينة على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التي لا توصل اليها على وجه العلم نعم لو ادعى الضرورة على وجوب
الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة
العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه
لحجية الظن ومفاده ليس حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار
حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقد مر
الجواب عنه فراجع اقول لعل غاية ما يحصل كلامه قده ان يكون مراده بالسنة الاخبار المحكية ولا مفسدة في استعمال اللفظ في غير معناه المصطلح
مع وجود قرائن واضحة في الكلام الذي وقع فيه هذا الاستعمال كما لا يخفى على المتامل فيه ومنع دعوى الاجماع والضرورة على الرجوع الى الاخبار
المحكية التي لا نجزم بصدور كل واحد واحد منها من الحجة لعله لا ينبغي من محله والكلام في الواقع انما هو في جهة الحجية لا في اصل الرجوع اذ الكل من العامة
والخاصة متفقون على الرجوع الى الاخبار الآحاد المنقولة لنفي منهم من حاصل السنة لا ندري كون الاخبار حجة في استنباط الاحكام
اجمعوا عليه ومع كفاية الكتاب والاخبار في استنباط الاحكام منهما لا وجه للرجوع الى غيرهما واختلافهم في كيفية الرجوع من حيث كون الحجة
هو الظهور اللفظي منهما او الظن بالواقع الحاصل منهما لا ينقص دعوى الاجماع على كونهما مرجعين **والحاصل** ان هذا الاختلاف ليس
في الجهة التي ادعى الاجماع عليها ومراده قده في طي التكلم في هذا الوجه من قوله للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب
الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة لاجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة هذا المعنى كما ان مراده بقوله في الجملة
هو الاشارة الى الاختلاف في كيفية الرجوع بل صرح قده في اوائل مقالته بهذا المعنى حيث قال فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب و
السنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن
والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص لان القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيتهما من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجهما في
مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبت به ذلك القول بدلالة الاخبار
القطعية عليه ممنوع اقصى الامر دلالتها على حجيته ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وقد نقلها لحصول العلم
بالنسبة اليهم اذ لا صعوبة في اختفائها حينئذ بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن
الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم يكن يحتاج اليها ولا دليل على حجيتها سوى الامارة الدالة على حجية مطلق الظن قلت لنا قتضيه فما ذكرنا
واضحة اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى امثالنا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية ومما يكاد يلحق بالضروريات
الاولية وليس بناء الاجزاء على انكاره وحيث انه عجز بالمنع والمناقشة فيه توقف فيه من جهة اختلاف المجتهدين في المبنى فان منهم من يقول به من جهة كونه
من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما فهذا انه بعد قيام الاجماع لا عبرة بالخلاف المذكور فيما
نحن بصدده وليس المقصود دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب
الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع
القطعي فيكون موضوعا ثابتا بالدليل وليس بعين الظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص الى اخر ما افاده قده **والحاصل** ان من تامل
في مقالته قده في المقام يظهر عدم ورود اعتراضه سلمه الله عليه فتامل جيدا ومنع دعوى تواتر الاخبار على كون الاخبار التي لا نجزم بصدورها
مرجعا في معرفة الاحكام وحجة بعد ما مر من شطر منها العلم غريب كيف كان فقد تم الكلام في الادلة التي اقاموها على حجية الخبر الواحد وقد
علمت دلالة بعض فقرات منها من بعض الايات والاخبار والاجماع على جملة من تقريراته وعدم دلالة البعض الاخر والانصاف ان الدال منها لم يدل
الا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمينان بصدوره وهو القسم الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيار فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بحكاية قول الحجة
او فعله او تقريره للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجبا للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة

بعد التروي في شكوك الصلوة **والحاصل** ان الظن المعتمد اما موجب للاطمينان وسكون النفس او لا فان اول فلا بد من حجيته بحيث يجتمع
مع عدم سكون النفس فمقتضى ما تقدم من الادلة المذكورة هو التعبد بالظن بالنسبة الى القسم الاول فيبتني على كون مظنون الحكم على هذا
الوجه منافيا عن الجزم واما العمل بظن آخر فلما تقدم من حال العمل بظواهر المتون القطعية المتعلقة بالاصول الظنية كما هو التحقيق ولو لم يكن الحكم المستفاد منه مظنون
المطابقة للواقع فافهم ذلك ولا يكون حال كونه ملكا ينفعك فيما بعد فلتثبت في الادلة التي اقيموا على حجية الظن من غير خصوصية فبعضها
مقبول الدليل وان اقتضاها امر آخر وهو كون الجزم مطلوبا وخصوصية منه مقتضى الثبوت وقد مر اشتقاقا من ذلك الدليل اذ لا فرق من انه لا يثبت
الا الظن في الجملة ولا يثبت كلية كما عرفت سابقا انه مسلك ستعرفنا الاستاد ره واستاده الشريف قدهما وقد اشرنا سابقا الى ان الحاجة
الى هذه الادلة انما هي على مسلك من لا يرى الادلة على حجية الجزم من حيث هو جزم اصلا واما على مسلكنا فلا حاجة اليها في الاستدلال الا على فرض
التنزل وتسليم عدم تمامية تلك الادلة وقلنا ان من يرى تماميتها او يتمسك بالادلة العقلية المفيدة لحجية الظن مطلقا او في الجملة فهو متمسك
على هذا التنزل والتسليم وهي ثلثة الاول ان في العقد المجتهد بما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما
الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لان الظن بالوجوب
ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل
في محكي النهاية منه كلا من الضررين الدنيوي والاخروي دليلا مستقلا على المطلب فاجيب بوجوه احدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع
الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب فهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامي
المطابق للعقلاء على الالزام بها في جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل به في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى
ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة ولذا خصوا النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات العقلية بما كان
مشتملا على منفعة وخاليا عن امارة المفسدة فان هذا التقييد يكشف عن ان ما فيه امارة المفسدة لا نزاع في قبحه بل الاقوى حسن دفع
كما حكى عن بعض الشيخ في العدة في مسئلة الاباحة والحظر وعن السيد في الغنية وجوب دفع الضرر المحتمل وان كان ذلك محل تامل اذ ربما يحتمل
الموهوم كما تشاهد من بناء العقلاء في ماكلهم ومشاربهم واسفارهم ومعاملاتهم فانهم لا يتركون هذه الامور مع ظن السلامة وظن
النفع باحتمال الضرر الموهوم ولو في مقام عدم الحاجة نعم لو كان الضرر مشكوكا فالظاهر ان بناءهم على الاحتراز فلا يحملون اموالهم واثقالهم
الى طريق يترددون في سلامته وكذا في سائر امورهم ومما يشهد به ان بناءهم على الالزام بدفع الضرر الموهوم بان صحبتها او الحزم بحسب ما في نابيه
يجتنبون من شرب مائع بمجرد احتمال ذلك فيما اذا لجاوزوا الظن او الشك واما لو لم يفد الا الوهم فبناؤهم على الاحتراز بغير معلوم ان لم ندع العلم بعدم
الاحتراز بل يعدون المحترز مع الاحتمال الغير العقلائي من الجنون والتسوس او يعين ذلك الاحتمال العقلائي الا مع وجود امارات توجب الظن او
الشك في الضرر واما الاستدلال على وجوب دفع الضرر الموهوم بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فلعله من غرائب الاستدلال اذ مع وهم التهلكة
ليس الموضوع محرزا حتى يتوجه النهي عن الالقاء بالنسبة اليه فتدبر وحده ثم ان ما ذكره الحاجبي من ابتنائها الكبرى وهو حسن دفع الضرر
المظنون على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر لان تحرز نفس فرض النفس للهلاك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة
مثل التعليل في آية النبأ وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم بناء على ان المراد العذاب والفتنة الدنيويين بل الفتنة بظاهر اللفظ والتفسير مختص بالفتنة الدنيوية فلا حاجة الى ذلك البناء وقوله تعالى واتقوا فتنة
لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات الى غير ذلك نعم التمسك في سند
الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لكن الظاهر ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل
باللزوم ولا يبعد من الحاجبي ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد ان اشتبه عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول
ليس باعظم منها في الثاني بل يمكن ان يقال ان مع الاعتراف بناء على ذلك القول بالحسن يستلزم الجواب بنفي الوجوب في المقام الاجماع المركب
الا ان ذلك مبني على دليل عقلي لا شرعي حيث صرفنا منها ما يظهر من محكي العدة والغنية وغيرهما من ان الحكم المذكور مختص بالاضرار الدنيوية كالمضار
والمفاسد الكامنة في هذه النشأة فلا يجري في الاخروية مثل العقاب فهذا كما ترى في الضعف لان المتجاوز حكم العقل هو التضرر مع ان
المضار الاخروية اشد واعظم اللهم الا ان يريد المجيب ما يجيء من ان العقاب مامون عنه بنا ما نصب الشارع دليلا على التكليف بخلاف المضار الدنيوية
التابعة لنفس الفعل والترك علم به او لم يعلم او يريد ان المضار والعقاب الدنيوية وان لم يكن خصوص العقاب كالعبد من سائحب الغرب مثلا
مما يدل العقل والنقل على وجوب الا ما اقتضاه الحكم النبوي او حد الخالق لان الافضال والافاضة عليهم ومن الاعتماد على التكاليف البعثة
لكن هذا الجواب راجع الى منع الصغرى لا الكبرى لانتفاء الظن بالضرر في المقامين مع عدم نصب الدليل وعدم الاعلام فلا يتوجه بمنع

الكبرى ثم ان النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية واجيب عنه تارة بعدم
الالتزام بحرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم واخرى بان الشارع اذا الغاه علمنا بان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به وضعف
الاول ان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسئلة انسد فيها باب العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انها خلاف مذهب الشيعة لا اظن ركونهم
الى الالتزام بها لاجماعاتهم المستفيضة على المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس ومنع شموله لما اذا انسد المدرك في الظن القياسي كلا بوجه كما انهم
صاحب القوانين وما تمسك فيه لو فرض عدم انسداد باب العلم في معظم الفقه لانقطاع اليد عن جميع الامارات الا القياس وما شاكله مع
فرض العلم ببقاء التكليف فاما لو انحصر المدرك في بعض المقامات في القياس وانفتح باب العلم فيما عداه الذي هو المعظم او كان الرجوع الى سائر
الامارات فيه مجزيا فلا ينبغي التأمل في التزامهم بالنقض به لو يلزم منه بطلان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون لاحتمال ان يكون الظن
الحاصل من غير القياس مثل الحاصل منه فلا يجزم العقل بلزوم دفعه اللهم الا ان يقال ان حكمه مبني على الظاهري نظير ما في حكمه بالبراءة مع احتمال
خروج بعض الافراد فان اصل الحكم بلزوم دفع الضرر وعلى هذا النقض متوقف على عدم حصول المنع ويضعف الثاني بان اتيان الفعل المظنون
وجوبه بالقياس مثلا حذرا من ترتب الضرر على تركه او ترك الفعل المظنون حرمته حذرا من ترتب الضرر على فعله لا يتصور فيه ضرر اصلا
لانه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وان كانت الامارة مما ورد النهي عن اعتباره بالخصوص نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك
الضرر وجعل مؤداها حكم الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون فان العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة
فيه واستحقاق العقاب عليه لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم الغائه بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره **توضيح** انا قد قدمنا لك في تأسيس
الاصل في العمل بالظن ان كل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا تشريع محرم دل على حرمته الادلة
الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه مثلا او ترك ما ظن حرمته من دون ان يتشرع بذلك فلا قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول و
القواعد المعتبرة يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بان يدل على تحريم ما ظن وجوبه او وجوب ما ظن تحريمه فان اراد المجيب ان الامارات التي قطع
بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا ضرر اعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر
بتلك الظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بهذا المعنى هذا الضرر العظيم اعني التشريع **اقول** مع خفي ان هذا البناء انما
يتم لو اخذ القائل بالظن المطلق قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون دليلا مستقلا على مدعاه كما هو ظاهر بعضهم واما ان جعلها من متممات
قاعدة الانسداد كما يظهر من الفاضل المتقدم حيث قال لعل المستدل انما اراد علمنا ببقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن
فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف فيما ظنه حراما او واجبا مظنون ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن
المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا انتهى فيمكن ان يقال الا انه مقتضى الاصل وان كان حرمة التدين بما وراء العلم لكن الضرورة الجأتنا الى ذلك
التدين بما لم يعلم حرمة التدين به بالخصوص فيحصل الفارق بين التدين بالقياس وبين التدين بغيره فان التدين بالغير هو المتيقن
في رفع الضرورة لان المنهي عنه بالعموم فقط والقياس منهي عنه عموما وخصوصا فتدبر جيدا وان اراد المجيب ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى
اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر فلا ريب في استقلال
العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك اصلا وان كان ذلك في الظن القياسي ومن هنا لا يتوجه للمجيب ان يدعي الضرر في العمل بتلك
الامارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى ان نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما يفضي الى ترك الواجب و
فعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع فلا يظن بالضرر الغير المتدارك في ترك العمل بالقياس بخلاف ترك العمل
بغير القياس لقاعدة دفع الضرر الغير المتدارك المظنون في العمل به فتامل فان ذلك السند لا ينفع المجيب بالنسبة الى دفع الايراد الثاني
لامكان هذه الدعوى في سائر الامارات المنهي عنها بالعموم ايضا فتدبر وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان
كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها انشاء الله تعالى فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة فان استحقاق
العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم او الوجوب ونقطع بعدم العقاب
في الفعل او الترك كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين
لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظة ان من الظنون
ما امر الشارع بالغائه واحتمال ان يكون المفروض منها فتدبر فان ذلك الملاحظة لا ينزل الظن الى درجة الشك بل هو يبقى الظن بحاله ولكن يتردد
في اعتباره بل نقول ان القطع بعدم الاعتبار لا يجعل الظن شكا كما في الظن القياسي فكذلك الشك في الاعتبار بطريق اولى وما تظهر من صاحب
القوانين من عدم حصول الظن من القياس بعد ملاحظة منع الشارع منه فمع ضعفه في نفسه فقد ادعى في مواضع اخر بان خلافه الانصاف وقد

كان فقد نبّه الفاضل النراقي قدس سره على ما يجري على عدم التلازم بين الظن بالتحريم او الايجاب الواقعي وبين الظن بالعقاب بقوله ان الظن بان هذا حكم الله
امر والظن بالعقاب على مخالفته امر آخر ولا ملازمة بينهما كما ان من لا يقول بحجية الظن مطلقا او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله تعالى ولا يقول
بكونه مظنة للضرر والترتب للمؤاخذة والعقاب بترابط من فهم المكلف وغيره ومن لا يقول بحجية الظن كيف يسلم انه بمجرد حصول ما هو شرائط العقاب
العقاب انتهى اللهم الا ان يكون مدعي التلازم بين الظنين ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط والمركب بالوجوب والحرمة انما
هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع بالعدم اما مع الظن بالوجوب او التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع ايضا على اصالة
البراءة مع الظن بالوجوب والحرمة كما هو موضع النزاع كما يظهر الخلاف ممن يقول بحجية الاصل في خصوص ما يعم به البلوى وفيه انه لا يكفي المستدل
منع استقلال العقل ومنع ثبوت الاجماع بل لا بد له من اثبات ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به و
انى له باثبات ذلك بعد ما حقق ان تسمية الحكم الواقعي بالحكم قبل تعلق العلم به من قبيل اطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فاذا
لم يثبت ذلك بعقل ولا بشرع لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومن عدم ثبوت الصغرى يعلم فساد ما ربما يتوهم ان قاعدة دفع الضرر
يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب فلو كانت القاعدة دليلا عليه
لزوم الدور نعم لو ادعى المستدل ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل
على نفي العقاب عند الظن فيصير وجود العقاب محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة
على الوجوب والتحريم المشكوكين **اقول** مما لاحظه ذلك لا بد للقائل بوجوب دفع الضرر المشكوك من تخصيصه بغير المؤاخذة والعقاب فيصير
وفي بعض نسخ الرسالة بعد قوله على الوجوب والتحريم المشكوكين **قوله قدس سره** لان منشأ وجود العقاب في الواقع يصير بالاخرة مشكوكا
فافهم انتهى ولم يتضح منه مقصوده صحيحا خصوصا مع تمامية المطلب مع عدم هذه الزيادة وان اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا
منع الصغرى فانا وان لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع
بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف ويعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي يذهبن
السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في المانع
فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضي الضرر ام القطع به بل
اكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضي الضرر
دون العلة التامة بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان
الموانع والمزاحمات مما لا يحصى ولا يحاط بها ولو كان المدار على العلل التامة كان المحقق عدم حصول حركة وتوجه الى فعل والواقع على خلاف
ذلك فالاولى واضعف من هذا الجواب ما يقال ان في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية الا ما خرج ترخيصا في ترك مراعاة الضرر المظنون ولذا لا يجب
مراعاته اجماعا في القياس وهذا الجواب راجع الى منع الكبرى ووجه الضعف ما قررنا سابقا من ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن او بما عدا العلم انما يدل على حرمته
من حيث انه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز الواقع والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته **اقول** اما كما منعنا الصغرى على
تقدير ارادة العقاب من الضرر فلنا ان نمنع الصغرى ايضا على تقدير ارادة المفسدة من الضرر بتقرير لا يتوجه عليه الايراد وهو انه بناء على ان
العبد والعبادي في جعل الاحكام الواقعية هو الاطاعة والانقياد وان ملاحظة المصالح والمفاسد في جعلها انما هي لعدم لزوم مفسدة الترجيح بلا
مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح وان ثبوت الاحكام تابع للحسن نشأ بها فلا يلزم ان يكون تابعة لوجود الصفات الكامنة في نفس الفعل يمكن
لنا ان نمنع التلازم بين الظن بالوجوب مثلا الحاصل من الامارة وبين الظن بترتب المفسدة على المخالفة لجواز ان لا يكون جعل الوجوب لترتب
المفسدة على المخالفة بل لمصلحة اخرى ليست في نفس الفعل بل في نفس جعل الوجوب فالصغرى غير ثابتة وكيف كان اذا لم يتم منع الصغرى بالتقريب
السابق فلا منع الكبرى فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب
وترخيصه لترك مراعاة الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء للمفسدة
بل القاء المفسدة وهو مخالف لغرض الحكيم الجاعل للاحكام لابتناء جعلها على ايصال عباده الى المصالح وابعادهم عن المفاسد **وتوضيح** ذلك انه لا اشكال
في انه متى ظن بوجوب شيء واذا الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا بحيث لا يرضى بتركه الا انه لخفي علينا ذلك الطلب فيحرم علينا
فعلى ذلك فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب
المنجز النفس الامري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل
في هذه الصورة وكشف لنا عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب او الحرمة

وجود المانع كاف مع

اذ لحصل الظن من الشياع وغيره وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او يقوم به البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص
الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر وكما عرفت من الظن في الشبهات بالوجوب والتحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين ان
يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن بكون الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون
تدارك الضرر بمخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب او فعل مظنون الحرمة فافهم حتى لا تقول ان مع الجزم بدفع الضرر المظنون بحكم العقل كيف يكتفى في رفع
اليد عنه بظن التدارك وتقول لان مبنى الكلام على ان حكم العقل بلزوم دفع الضرر انما هو في صورة عدم القطع او الظن بالتدارك فلا يحكم
باللزوم مع القطع او الظن وليس المبتنى على رفع اليد عن الحكم القطعي بذلك الظن فلا تغفل اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البراءة والاستصحاب
ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم
وجوب مراعاة ظن الضرر وذلك لانه لا يجب الترك او الفعل بمجرد ظن الحرمة او الوجوب لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر
لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل
القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية كما اختاره بعض ولا اعتبار الاستصحاب في خصوص الظن الفعلي بالبقاء وكذا الدليل
لم يثبت على الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل
من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة
ظن الضرر وهذا القدر لا يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع
بان الغرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقدام في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا
للعقل فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل والوجه فيه ما اشرنا سابقا من منع الظن بالتدارك لا يلزم
العقل بدفع الضرر المظنون ثم ان الحاجة الى هذا الجواب انما هو على فرض تسليم الصغرى والا فمنعها سواء اريد بالضرر العقاب او المفسدة كما عرفت ظاهر
في البين ضرر مظنون حتى يدفع الحاجة الى القطع بالتدارك او الظن به بقطعية ادلة الاستصحاب والبراءة او ظنيتها مضافا الى ان ادلة الاستصحاب والبراءة
معلقة بعدم العلم ومع تسليم صغرى القياس وكبراه يكون دليلا قطعيا على اعتبار الظن بالتكليف والظن القطعي الاعتبار علم او حاكم على ادلة الاستصحاب
والبراءة فلا ينفع منها الترخيص حتى يكون التدارك قطعيا او ظنيا فتدبر ثم ان التمسك بقطعية تلك الادلة او ظنيتها بعد تسليم الصغرى انما يصح لو
لم يؤخذ هذا الدليل متمما لدليل الانسداد والا فلو استدل بعد اثبات صغرى الانسداد واثبات بقاء التكليف بان العمل بالظن واجب لقاعدة
دفع الضرر المظنون فمع تسليم صغرى الظن بالضرر لا مجال لدعوى القطع او الظن بالرجوع الى البراءة والاستصحاب ان لم يدع القطع او الظن بعدم جواز
الرجوع اليهما كما لا يخفى نعم لو تمسك بهذا الدليل مع قطع النظر عن دعوى الانسداد الاغلبي وعن اثباتها او مع اثبات حجية ظن حصل من
امارة ولو في صورة فرض الانفتاح الاغلبي يمكن دفعه بكل من منع الصغرى ومنع الكبرى ثم ان مفاد هذا الدليل على فرض تسليم الصغرى والكبرى
كليتهما هو وجوب العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لاختصاص ظن الضرر بصورة مخالفة ما ظن وجوبه او حرمته وح فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط
كما لو ظن باباحة ما احتمل وجوبه او حرمته فلا يقوم هذا الدليل على وجوب العمل به ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة
ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية فحاصل ذلك
الدليل هو العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن راسا **اقول** فيه تدبر اما ان الاحتياط الكلي هو الاخذ باحتمال الوجوب او الحرمة
مظنونا كان او مشكوكا او موهوما والدليل المذكور انما اوجب الاحتياط في خصوص صورة الظن بالوجوب او الحرمة ولم يحكم بوجوب
الاحتياط في صورة الشك او الوهم فحاصل الدليل وجوب العمل بظن الوجوب او الحرمة من حيث هو كذلك لا من حيث كونه احتياطا فليس
في البين حيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية فلا مانع من دعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل ولا يختص مجرى دعويهما
في خصوص ما كان الحيثية الماخوذة في احد شطري الاجماع المركب موجودة في الشطر الاخر بل اذا لم يكن قول بالفصل بين افراد الظن وثبت
الحجية في بعض الافراد يثبت التعدي من تلك الاجماع المركب الذي هو الدليل على التعدي وان اختلفت الافراد في الحيثية الملحوظة فيها نعم لو اريد
التعدي بتنقيح المناط القطعي فاللازم حينئذ ملاحظة وجود الحيثية الملحوظة في بعض الافراد في البعض الاخر الذي يتعدى اليه وبالتامل فيما
ذكرنا يظهر ان وجه تقييده سلمه الله الاحتياط بالواجب في قوله فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما هو في صورة الشك في المكلف به فلا وجه
للعمل بالظن حيثية وجوب العمل بالظن في الصورة الاولى هو الاحتياط من حيث هو حتى يترتب عليه ان هذه الحيثية نافية للعمل بالظن في
الصورة الثانية فان مع وجوب الاحتياط في نفسه كما في دوران الامر في ظهر الجمعة مبني وجوب الاحتياط في نفسه كما في دوران الامر في ظهر الجمعة بين
صلوة الجمعة او الظهر يجب الاتيان بهما ولو كان احدهما مظنون عدم الوجوب بظن لم يثبت اعتباره والاتمام باخذ المستدل في استدلاله هذا وجوب

لما الظن الا انهما ربما يحصل منهما بعض الظن بالضرر مع

الاحتياط بنفسه بل كان منها مستندا له على وجوب دفع الضرر المظنون في وجوب العمل بظنون الوجوب او الحرمة فتأمل جدا **الثاني من الادلة العقلية على حجية الظن** انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح **اقول** لهذا الدليل تقريران الاول ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لمفهوم الظن والوهم والراجحية والمرجوحية فمع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بخلافه فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة ويجاب عنه شيخنا التقي قدس سره في الحاشية بالمنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه جمعا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس الجزم بالعمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل على اعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحا فالاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب ان اريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب وقد يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح الراجح ولا المرجوح وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح مضافا الى ان امكان التوقف انما هو في الحكم والفتوى واما في عمل النفس فلا معنى للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين لعدم امكان الجمع بينهما ولا تركهما وبطلان ترجيح المرجوح يعين ترجيح الراجح فالاولى ان يجاب اولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة بل بكثير من الاوهام المعتبرة كما في الاسباب التعبدية من الشاهد والبينة والسوق والاقرار والفتوى ونظائرها فان هذه الاسباب معتبرة ولو مع الظن بالخلاف وثانيا بالحل بتوضيح تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان الغرض اذا تعلق بما لا يدرك الا بعد ذلك وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض ح بقبح ترجيح المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الاتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح و الاخذ بالمرجوح الا بعد لزوم العمل بما وراء العلم وبطلان الرجوع الى البراءة وعدم وجوب الرجوع الى الاحتياط وح ان قضى العقل بلزوم ترجيح الراجح فضلا عن جوازه فالنقض بما عرفت بحاله وان قضى به قضاء ظاهريا معلقا على عدم ثبوت المنع من الشارع فالنقض مندفع **التقرير الثاني** ما يظهر من الفاضل القمي ره في قوانينه من ان المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم هو حكم الله تعالى والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبنى الاشتقاق في اللفظين هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم فحاصل الاستدلال ان المظنون مما يستحق القائل به و العامل به [illegible] والموهوم مما يستحق القائل به والعامل به الذم وعلل ذلك بان الثاني يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الاول ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح وفيه ان كون الاول حسنا عند العقل و الثاني قبيحا عنده ليس بنفسه لاحتمال مع الامرين ولا منشئا وما ذكره دليلا عليه من ان الثاني يشبه الكذب بل هو هو ان اراد به انه من جهة احتمال مخالفته للواقع يشبه الكذب فذلك الاحتمال حاصل في الاول ايضا غاية الامر كون الاحتمال في احدهما اقوى من الاخر وذلك لا يوجب شباهة الاقوى بالكذب دون الاضعف سلمنا لكن الشباهة بالكذب غير موجبة لحكم العقل بقبحه واثبات انه نفس الكذب دونه خرط القتاد مع احتمال كون الموهوم قول الله ومن ذلك يظهر الكلام في كون الاول شبيها بالصدق بل هو هو ولو سلم ذلك في القول فكيف يسلم في العمل فان العمل بالمظنون او الموهوم مما ليس فيه نسبة حتى يكون صادقا او كاذبا وان اريد بالشباهة او العينية من جهة اخرى فخفي في خصوص فهمه **والحاصل** انك بعد ما عرفت في تاسيس الاصل ان القول بان ما لا يعلم كونه قول الله قول له تعالى لا يخلو اما ان يكون تشريعا محرما في الامر او في المأذون فيه فلا يتفاوت الامر بين المظنون والموهوم في كون القول باحدهما حسنا والاخر قبيحا وان ارادة بعد الانسداد ولا بد من الاخذ اما بالمظنون او بالموهوم فالعقل مستقل بترجيح الاخذ بالمظنون لكونه اقرب الى الواقع ولا حاجة الى اخذ الحسن والقبح في تماميته الاستدلال خصوصا مع عدم تماميته فذلك الاخذ كما عرفت **الثالث** ما حكي سلمه الله عن استاده المحقق الشريف عن استاده السيد الطباطبائي قدس سرهما من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل الانسداد الاتي لو تمت مقدماته من مقدمات ذلك الدليل والاولى صاحب المنهاج في تمام هذا الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط في المشكوكات ايضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى فان قول الفقهاء انه يردد او

لا يقال ... الوجوب (ربيع)

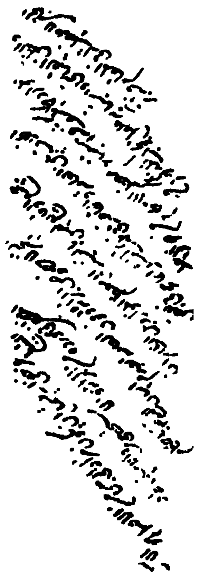
اقسام الكذب ... والوهم ... (محمد على)

اشكال

اشكال لو ان كان كثيرا ولا سيما في مثل قواعد العلامة قده الا ان الغالب فيها الجمع بين العمل بالظن من غير انحصار في ترك الاحتياط المخل بالموهوم مما يقطع بعدمه
ان كل من قال بعدم لزوم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه ايضا في المشكوكات فلا بد من الخروج عن القاعدة المقتضية للزوم الاحتياط في
المشكوكات ايضا بمثل ذلك الاجماع المركب في غاية الضعف والسقوط كما ستطلع عليه ان شاء الله **الدليل الرابع** هو الدليل المعروف بدليل
الانسداد وهو مركب من مقدمات **الاولى** انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك
التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم اليقيني بان يقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص
القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا في غير هذه الموارد القليلة في معظم الفقه ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع
الى اصالة العدم الثالثة انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال
او الاخذ في كل مسألة بالاصل المتبع شرعا في اصل تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم
بتلك المسألة وتقليده فيها الرابعة انه اذا بطل الرجوع في الامتثال الى الطرق المذكورة لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الاخر والمفروض عدم سقوط
الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع ولا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهمية
ان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما
يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته الظن اصلا **اما المقدمة الاولى** فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم الوجداني في الاغلب غير
محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن
الخاص فهي مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية خبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة العلمية من الضرورة والاجماع والتواتر القطعي
والعقل المستقل القطعي وباقي الظنون الخاصة كظواهر الكتاب وشبهها من الظنون المعتبرة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع من الرجوع في المسائل
الخالية عن هذا المقدار من الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه
المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وحيث استغنانا
منها بعد التامل والتضرع الى الله تعالى المفيض للخير والتوسل بمصابيح الظلم وينابيع الكرم صلوات الله عليهم اجمعين استفادة حجية الخبر الموثوق
بصدوره منها لا خصوص القطعي المصطلح ولا مع الموثق المصطلح بل ما اطمأنت النفس بصدوره ولو كان ضعيفا بالاصطلاح الجديد وحصل لنا
الوثوق بالتتبع الى كتب الاخبار الثابتة عن مؤلفيها من اهل النقد والانتخاب لعين المحكوم من زمان صدور الاخبار وتمكنهم من تمييز الموثوق بالصدور
من غيره فنحن في غنى عن التعرض لسد باب العلم فيجز الله تعالى بما منح علينا بالايمان واما من لم يصل الى ذلك المقام ولم يستفد منها ما استفدنا مع التامل
والابتهال فوظيفته ما يقتضيه نظره على فرض الانسداد **والحاصل** ان هذه المقدمة هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح
به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم ولما اراد الاحتمالات الاتية في ضمن المقدمات
الاتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص في الاغلب الى شيء اخر غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متاخري المتاخرين
اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع الى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليهما بعض
من تاخر احتمالات اخر كما ستطلع عليه **اما المقدمة الثانية** وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحائها
فيدل عليه وجوه **الاول** الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية الاخبار الاحاد بالخصوص ليس هو
البراءة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتاخرين
في هذا المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في
نظائرها فما ترى ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في موارد تلك الاخبار
الى اصالة العدم حاشاهم ثم حاشاهم مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم وقد حكي عن السيد
في بعض كلماته كما نقلناها سابقا عن المعالم الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل ادعى في محكي المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع
على ذلك **الثاني** ان الرجوع في جميع تلك الوقايع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن
الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي
اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي
الحكم وعدم الالتزام بحكم لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام
المعلومة فينكشف ببطلانه ان الرجوع الى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على وجه غير العلم او الظن الخاص لا ان يكون

(١) [illegible]

بعد العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهول كما توهمه بعض من تصدى للايراد على كل واحدة من مقدمات الانسداد
ثم هذا انما يتم في حكم واحد واحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي او ظني معتبر كما هو داب المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات في اغلب
الاحكام اما اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز ان يسلك فيه هذا النهج وفي الحاصل ان ترك اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور
مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك صريحا وتلويحا في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين منهم السيد
فيما تقدم حيث اورد على نفسه في المنع من العمل بخبر الواحد وقال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور
اذ الانفتاح ليس لاعتباره عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان منها معقول ولم يكن ايضا وقع الجواب بدعوى الانفتاح الا
الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الاحاد بل المناسب في الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد وفي الحاصل
ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين هو التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل بها وان لم
يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها هي اعظم دليل على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر في شرح الوافية ان السيد قد
اصطلح بهذا الكلام مع المتاخرين ومنهم الشيخ فيما نقلنا من عدته حيث انه بعد دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد قال ما حاصله انه
لو ادعى احد ان عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت
شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب
اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من
الشيخ قده في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم العلامة ره في محكي نهج المسترشدين حيث
استدل على عصمة الامام ع حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية
ترفع جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا في محكي رسالته المعمولة في علم الكلام المسمى بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الامام ع بانه حافظ
للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة بها الى ان قال والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب
الحادي عشر الا انه قال ان الرجوع الى البراءة الاصلية ترفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة قدس سرهما من جميع الاحكام
ما عدا الاحكام المستنبطة من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا يرتفع بالاصل ولا يشك فيها حتى يقع الحاجة فيها الى نائب الامام
عليه السلام ومنهم المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد صدر في شرح الوافية من انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل واحد مستندا بعد مفهوم اية النبأ
بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام من الدليل ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم منه عند الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بانا نقطع
مع طرح اخبار الاحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور
وهي عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا كالفريد البهبهاني والمحقق الشريف استاد الاستاد وسيدنا الاستاد
قدس الله تعالى اسرارهم ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية اخبار الاحاد على ما حكي عنه بانه لو لم نعمل بها لبطل التكليف وبطلانه
ظاهر ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق حيث ذكر على ما حكي عنه في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلافا للحلي في ذلك ورد بكونهما جنسين
وان الاخبار الواردة في اتحادهما اخبار احاد لا يوجب علما ولا عملا فان ثمرة ذلك ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج
عن هذا الدين الى دين اخر انتهى ومنهم المحقق القمي تبعا للحاجبي حيث حكى فيما حكي عنه عن بعض الاستدلال على حجية خبر الواحد انه لولاه لخلت اكثر
الوقايع عن المدرك ثم انه وان ذكر في الجواب عنه انا نمنع الخلو عن المدرك لان الاصل من المدارك لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم ايفاء الحجج
باحكام جميع الوقايع ولو كان المجيب الامامية القائلين باكمال الشريعة وبيان جميع الاحكام لم يجب بذلك وبالجملة فالظاهر ان خلو اكثر الاحكام من المدرك
المسلوك للرجوع فيها الى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كانه امر مفروغ البطلان والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى
لرد هذه المقدمة ولقد اتى بشيء عجيب فانه قد سمع كل احد من ادلة البراءة وعدم التكليف الا بعد البيان ولم يتفطن ان تجريها في ما نحن فيه فهل يرى من
نفسه اجراء اصالة البراءة لو فرضنا والعياذ بالله انه انقطع العلم بجميع الاحكام بل نقول لو فرضنا ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم من الصلوة الا ما
يعلم من ابويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا ولم يتمكن من ازيد من ذلك فهل يلتزم لسقوط التكليف عنه
بالصلوة في هذه الحالة او انه ياتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول ابويه والمفروض ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم يجد من نفسه
الرخصة في تجويز ترك الصلوة لهذا الشخص فكيف يرخص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم او المظنون بالظن
الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنونا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص بل الانصاف انه لو فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام



في المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد

كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالي او التزام ما لا يقطع معه بتلك الاحكام الواقعية الثالث انا لو سلمنا ان الرجوع الى البراءة لا يوجب شيئا
مما ذكر من المحذور والمهيتى وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البراءة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها
مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه انه كان مبنيا على لزوم
المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل في صورة لزوم المخالفة القطعية وهذا
الوجه مبني على ان مطلق المخالفة القطعية غير جائز واصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي الى حد الشبهة الغير المحصورة وقد
ثبت في مسئلة البراءة ان مجريها الشك في اصل التكليف لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت اصله كما فيما نحن فيه فان قلت اذا فرضنا ان المجتهد
ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق البراءة فما يصنع قلت اولا انه مستحيل لانا نعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقايع المشتبهة
يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقايع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقايع المحتملة للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض
العلم بالموجبة الجزئية فالظن بان لا شخص من العلماء فاسق يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان
الامارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقايع لا تخلو عن الاخبار المتضمنة كثير منها لاثبات التكليف وجوبا وتحريما فحصول الظن بعدم التكليف
في جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدمه ووقوعه وثالثا انه لو سلمنا وقوعه نقول لا يجوز ترك العمل بعدم التكليف في جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالي للفرق
فلا بد من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة ولو
لو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقايع من التخيير ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط وان تيسر الاحتياط
في حق نفسه ولم يجز لغيره تقليده على تامل في كلا المقامين ولكن الظاهر ان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف ثم راجع
كتب الاخبار وسائر الامارات من الشهرة والاستقراء ونحوها ثم انه قد يورد الرجوع الى اصالة البراءة تبعا لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة
بان اعتبارها من باب الظن والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وفيه منع كون البراءة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل
على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعي بعدم التكليف من دون بيان وذكر المحقق القمي قده في منع حكم المذكور ان حكم العقل اما ان يريد به
الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من
العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية على
سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه
وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذ حصل من الخبر الواحد ظن اقوى منه انتهى كلامه
رفع مقامه وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود
الشرع ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لما زعم من نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات
والاخبار التي ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون ان قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلا في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة
معه والا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي **والحاصل** انه لا ريب لاحد فضلا عن انه لا خلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل
العام او الخاص فالاصل البراءة في نفي التكليف هو المدعى وعليه اقامة الدليل وح فاللازم اقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا ومما ذكرنا ظهر
دعوى الاجماع على اصالة البراءة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فتجري البراءة وفي المقام لانه لو
فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فتجري البراءة وظهر فساد دفع اصل البراءة بان المستند فيها ان كان الاجماع فهو مفقود
في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر وهذا الكلام خصوصا الفقرة الاخيرة
منه مما يضحك الثكلى فان عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة واعلم ان الاعتراض على مقدمات
دليل الذي هو مجرى البراءة واعلم ان الاعتراض على مقدمات الانسداد بعدم استلزامها العمل بالظن لجواز الرجوع الى البراءة وان كان قد اشار اليه
صاحب المعالم وصاحب الزبدة واجابا بما تقدم مع رده من ان اصالة البراءة لا تقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد الا ان اول من شيد الاعتراض
به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين قدس سره في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم
يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا
الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا

في حجية الظن

الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى في ما هو الظن الحاصل من اخبار الآحاد فيجعل انها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا مما لم
يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه
كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن منه مندوحة كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية
التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا يحصل لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم
ثبوت وجوب الجهر او الاخفات فلا حرج في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه وفان كان غرضه رده
مجرد دفع مثل مقالة صاحب المعالم وصاحب الزبدة من كون اصل البراءة ظنيا لا يجوز الرجوع اليه في غير الاحكام المعلومة كما يمكن استفادته من
قوله فنحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها آه فلا غبار عليه الا ما ننبه الى نفي التمسك بها للاجماع
على وجوب التمسك بها آه فلا غبار عليه الا ما ننبه الى نفي التمسك بها للاجماع المعروف من كونها اجماعية على فرض عدم ثبوت ظنيتها والتزاع
في ان الظن بها ام لا نزاع في الصغرى والا فمع فرض عدم ثبوت كونه بيانا لا نزاع في الكبرى واثبات كونه بيانا لابد لدليل الاستناد مبني على
عدم جواز الرجوع في غير المعلومات الى الاصل المبني ذلك على كونه بيانا فكان له التمسك في الرجوع الى الاصل بالعقل والاجماع كليهما
رد ومع خروج بكل منهما عن كونه ظنيا وان كان غرضه انسداد باب العلم ببقاء التكليف لا يبنى حجية الظن راسا كما هو ظاهر مقالته فقد عرفت
ضعفه بالوجوه الثلثة المتقدمة واما الفاضل الفي فقد سنح له في مقالته المذكورة بوجوه اربعة الاول ان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه
باصالة البراءة ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه
ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن من الاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب الطاقة وهو الاحتياط
اقول هذا حق وهو جيد بظاهره الى الجواب الثالث الذي تقدم منا الا انه مخالف لما حققه في مسئلة اصل البراءة في الشبهة المحصورة في
دوران الامر بين المتباينين في الشبهة الحكمية حيث نقل مقالة المحقق الخوانساري في ذلك واجرى او ردها على نفسه بقوله فان قيل لا نسلم العلم
الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات والبديهيات واجاب عنه اولا بان التكليف بغير الضروريات
بديهي فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة مولجات كثيرة جزما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والتسجود ايضا ولا يمكنا معرفة ذلك
التفصيل الا بالظنون وثانيا ان الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها كالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى الثابت
وجوبه بالاجماع والضرورة مع عدم امكانه الا بعد اعمال الظنون الاجتهادية في معرفة المدعي والمنكر ومعنى البينة ومعنى العدالة وغيرها
اقول ان المانع كما منع عن العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في الامور المستقلة فله ان يمنع ذلك العلم الاجمالي بالنسبة الى الاجزاء والشرائط
الغير المعلومة في الضروريات المركبة كالصلوة فيقتصر فيها على الاجزاء والشرائط المعلومة بالضرورة او الاجماع ثم ان الضروري الذي لا يمكن
الامتثال به الا بما يفصلها يمكن له ان يقول فيه ان القدر المعلوم مما يفصلها ان كان يحصل الامتثال الامكان الامتثال فكونه ضروريا مسلم ونقتصر
في الامتثال على ذلك القدر المعلوم وان لم يكن يحصل له فكون وجوبه ضروريا او اجماعيا غير مسلم اللهم الا ان يكون غرضه من هذا الجواب
الاول لزوم الخروج عن الدين على فرض الاقتصار على المعلومات التفصيلية فرجعه الى الجواب الثاني الذي تقدم منا ويكون ح سليما عما اوردنا عليه
من المخالفة مع ما ذكره في مسئلة البراءة نوعا او رده عليه هذا المعترض فتدبر الثاني من وجوه النظر ان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف
آه فيه ما مر اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني آه وقد عرفت مقالته نحو جوابه عنه الثالث ان قوله ويؤكده ذلك ما ورد
من النهي عن اتباع الظن آه يرد عليه ان ما عموم ما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هو ظاهر في غير الفروع وشموله عموم ما دل
على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار
وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها اقول في خفي ان حمل ما ورد من النهي عن اتباع الظن مؤكدا ومؤيدا لا
بوجه الاستناد اليها حتى يرد عليه ذلك مضافا الى ما عرفت في بحث حجية ظاهر الكتاب من كونها من الظنون الخاصة وفرضنا فيه لتلك الاثار
ودفعها اجمالا بانا لو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان ظاهر الكتاب ليس الا مثل سائر الظنون فيمكن الاستدلال به من باب منع الظن بالظن
بان يقال ان الظن لو كان حجة فليكن الظن الحاصل من هذه العمومات بعدم حجية الظن حجة فتدبر الرابع ان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه
ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض انه يجوز غسل الجمعة ويفتي به لكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ترك له ولما ذكره من الحكم بجواز
الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت عندنا من الشرع وان اراد الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح
احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لابد ان يكون
هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة المحقق لا يتم الحكم بها

الفضل الثابت من الشرع لعدا الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك هذا على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فنقطع بفضل الامر فيقع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع من الترك لا يوجب بكون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم به الا تخيلا ثم يقع ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس له وجه وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقال لو فرضنا ان عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فح فلنجوز عن ذلك فظهر مما ذكرنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وعلى فكره ظاهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه

والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوحيد من الاخبار الوارد فيه في مقابل اصل البراءة **اقول** فيما حققه وجوه من النظر اما اولا فلان صريح كلام المورد ان مع عدم العلم والظن ايضا بوجوب شيء والتمكن من تركه كغسل الجمعة يحكم بجواز تركه بمقتضى اصل البراءة والمانع من اجراء الاصل غير خفي انه ثبوت الرجحان الوجوبي لا الرجحان المردد فلا منافاة بين ثبوت الرجحان المردد بين اجراء الاصل والغرض من اجرائه هو جواز الترك في الظاهر سواء كان واجبا في نفس الامر او مستحبا والمورد مقام نفي الوجوب مع الحكم بعدم الاستحباب او مع الحكم بالاستحباب غير مربوط بعمليهما او ورد نظائره مثل الجهر والاخفات فانه لا يمكن ترك الامرين لثبوت وجوب اصل التسمية التي لا يمكن الاتيان بها الا باحدى الكيفيتين فالتمثيل بغسل الجمعة منطبق على مدعاه وتعارض الدليلين الظنيين في وجوبه واستحبابه لا يجعله من قبيل ما لا نص فيه كالجهر والاخفات بعد البناء على عدم اعتبار الظن فلا يعمل بواحد منهما لعدم اعتبارهما ويحكم بجواز تركه بالاصل والرجحان اليقيني لم يحصل من الامارتين بل حصل من خارج كالاجماع وقد عرفت انه لا منافاة بين الجزم بالرجحان المردد والحكم بجواز الترك ظاهرا للاصل ومخالفة توهمه كون غسل الجمعة ما لا نص فيه على ما اشار اليه في الحاشية هو ان ما تعارض فيه الامارتان فهو من هذا القبيل وما كان فيه الامارة المفيدة للوجوب في مقابل الاصل فهو مما فيه نص وهو زعم ان ذلك مستفاد من كلام المورد وحيث جعل الجهر والاخفات مما لا نص فيه مستندا بان قوما يقولون بوجوب الجهر واخرين بوجوب الاخفات وقول القولين متساويين في الاقتضاء فلو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون والاخر في مقابلة اصل البراءة لا الاخر ولكان مما فيه نص وحينئذ كما لا يخفى فانه يرجع الى الاصل البراءة فحاصل حاصله دليل العقلي الرابع

اقول ليت شعري كيف استفاد من حيثية المورد للقولين الى فريقين ان غرضه مما لا نص فيه ما تعارض فيه الامارتان المتساويتان مع عدم دلالة فيهما على الجزم بل يستفاد من كون مبنى كلامه على عدم العبرة بالظن والامارات الظنية مع تصريحه انه لا يكون لنا دليل التسمية الا بعد لنا عن الاتيان باحد هنا فيحكم بالتخيير بينهما لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا يجوز لنا ترك شيء منهما ان غرضه مما لا نص فيه بينهما الا يمكن الاتيان بالواجب المعلوم الوجوب الا به مع عدم حجيته **والحاصل** ان الجهر والاخفات في المقام اما ان نعلم بوجوب احدهما لاتفاق الفريقين عليهما لاختلافهما في التعيين او من باب المقدمة بالنسبة الى الواجب الذي هو التسمية غاية الامر كون الوجوب للمقدمة في تخيير المقدمة فكونهما مما لا نص فيه وحينئذ فيهما او نحو كالحكم بالتخيير الا ان التخيير في الاول للاصل بالنسبة الى الخصوصيتين وفي الثاني بالعقل وكلاهما مشترك في ان التخيير عليهما بحكم العقل القاطع من دون العمل بالظن سواء فرض تساوي امارتي وجوب الجهر والاخفات ورجحان احدهما وان لم يحصل العلم بوجوب احدهما من ذلك الاتفاق ولم ينقل بوجوب المقدمة فلا حرج في فعل كل منهما لانه مما لا نص فيه وحينئذ فعل احدهما من باب توقف حصول التسمية عليه من المقدمة **قوله رحمه الله** فلو كان دليل احدهما راجحا لكان هو اللائق بمقابلة اصل البراءة لا الاخر فان الاصل انما كان صالحا لرفع المظنون فضلا عن رفع الموهوم بطريق اولى فاتضح ان كل واحد من غسل الجمعة والاجتناب عن عرق الجنب من الحرام مما لا نص فيه فيجوز له ترك الغسل وترك الاجتناب بالاصل القطعي بحكم العقل واما ثانيا فلامكان ان يكون مراد المورد نفي الوجوب بعدم الحكم بالاستحباب وعدمه بانه لا يلزم مما ثبت يقينا من الشرع من رجحانه بعد امكان حمل نفي الوجوب على نفيه ظاهرا وعدم الحكم بالاستحباب على عدمه واقعا فان ذلك لا يرفع الرجحان اليقيني المردد بين الوجوب والاستحباب نعم يرتفع الامر اليقيني لو حكم بعدم الوجوب والاستحباب بلحاظ الواقع او حكم بعدم الوجوب والاستحباب بلحاظ الواقع او حكم بعدمهما بلحاظ الظاهر واما مع اختلاف اللحاظين فلا يلزم ذلك الارتفاع لو حكم بعدمهما فضلا عما لو حكم بنفي الوجوب والحكم بالاستحباب كما هو مختار الفاضل ره واما ثالثا فلامكان ان يكون مراد المورد نفي الوجوب واثبات الاستحباب وما اورد عليه انه ليس الا معنى ترجيح اخبار الاستحباب على اخبار الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل مع ان لا ينبغي على كلام المورد وعلى عدم العبرة بالامارات الظنية اصلا ولو لم يعارضها امارة اخرى فكيف يكون معنى مقالته ترجيح احدى الامارتين على الاخرى بالاصل ولو اتفق الطريقين في المؤدى ولا يقتضي بكون احدهما في معنى الاخر كما لا يخفى وما جعله وجها لذلك على ما نقله من قوله واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع الخ فلعل ضعفه غير خفي فان الواجب في نفس الامر وفصله المنع من الترك في نفس الامر الخ وكذا الكلام في المستحب في نفس الامر فلكل منهما جنس في نفس الامر لا بقاء له بدون الفصل في هذا المقام كما لو نفي المنع من الترك او نفي فصل الاستحباب

واما لو نوقش في مصون ذلك فنقول انه مع تسليم ذلك فلا اثبات في ثبوت وجوب النفس الامري ولا بوجوب بقاء الجنس بعد ذهاب فصله بل الجنس المتصل الاخر موجود في ضمن الامر موجود بفصل النفس الامري فاذا فرض الجزم بوجود الرجحان المتردد ونفي الاصل كون الفصل منع الترك في الظاهر ثبت بالجنس الفصل الظاهري باستصحاب الظاهري ولم يدع احد ان اصل البراءة يمنع المنع من الترك بوجه كيف والثابت بالاجماع في نفس الامر هو الرجحان الاستحبابي حتى يقابل بانه على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فنفي المنع عن الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله بل لو فرض كون حال رفع المنع من الترك بالاصل كحال رفعه بالنسخ مع كون المفروض هو الجزم سبقا بالرجحان يثبت بذلك الاستحباب النفس الامري فمن لا رجحان الفعل وعدم المنع من الترك في الواقع فتدبر **والحاصل** ان اثبات الاستحباب برفع المنع من الترك بالاصل لا يترتب عليه مفسدة حتى يجعل ذلك دليلا على ان اثبات الاستحباب الذي معناه الامر بجواز اختيار الاستحباب على اختيار الوجوب وكيف لك المفروض من ترك العمل بالجزء الظني مع عدم المعارض فضلا عن العمل به مع المعارض لوجود المرجح وما ذكره ره من ان الحكم بالاستحباب بالاصل لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن الحاصل من الترجيح وضعفه ظاهر بعد ما عرفت من ان الخلاف بين القائل بالبراءة والاحتياط في ذلك انما هو في الاحتياط على وجوبه حيث فرض عدم حجيتها لكونها احتياطية او فرضه ثم دل لانها على الوجوب فلا خلاف في البراءة **النظر الخامس** في قول المورد واما فيما لم يكن مندرجا ما اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد انه بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا عمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلة ادلة التوقف والاحتياط والموقف لا يقولون بان الاصل البراءة يعني مقتضى القولين جميعا لا نجعله مما لا نص فيه والمسئلة بدليل الاستدلال انهم لا يقولون بوجوب الاحتياط حتى يكون اصل المورد في مقابل احتياط المستدل بل يتبع ما افاده المجتهد لدليله الظني وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانها المختار من القولين وعلى فرض اختيار كل واحد منهما بعينه واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة مع ظهور التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما هو الاستدلال بانه التعريف بان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما فبعد ثبوت التخيير يثبت وجوب احدهما المعين جزما كما كان يثبت لك من ترجيح احدى الامارتين على الاخرى لا ان الاصل عدم وجوب شيء من الجهر والاخفات والدليل الظني دل على وجوب احدهما فيتعين باصل البراءة فان قلت غرض المورد ما بحثه هو التخيير في اختيار احد الامرين من الجهر والاخفات من دون ثبوت وجوب شيء منهما للعمل الا على ما تمسك به كل واحد من اصحاب القولين وان افاد عند صاحبه الظن باختياره فلا اعتبار على نفي وجوب الامرين بالاصل قلنا التخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين من التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسئلة ولو كان مراد المورد هو التخيير الثاني لتم ما ذكره من نفي وجوب الامرين بالاصل لكن جعل المقام مما لا نص فيه يقتضي ارادة التخيير الاول فلا يجري الاصل بالنسبة الى كليهما للجزم بوجوب احدهما في نفس الامر هذا حاصل ما افاده ره في النظر الخامس فيه على القاصر ومبهم ما حققه في المتن الى ما حققه في الحاشية وقال في اخرها ووجه هذا الاشتباه هو الغفلة عن ان ما لا يمكن للمجتهد عنه هو نفس الجهر والاخفات لا وجوبهما فلا يمكن تركهما بنفسهما معا لا فعلهما ووجوبهما فالمجتهد يحصل باتيان كل واحد منهما لا بنية الوجوب فتدبر **اقول** كل هذه التكلفات ناشئة من توهم كون مراد المورد مما لا نص فيه فيما تعارض فيه امارتان متكافئتان والا فاذا كان مفاد كل من الامارتين تعين وجوب كل من الجهر والاخفات ولم يثبت اعتبارهما بعد مع فرض خلو كل منهما عن المعارض فضلا عما اذا تعارضتا وارتفع الوجوب المعين بالنسبة الى كل منهما بالاصل فان حصل الجزم بوجوب احدهما وكان ذلك العلم الاجمالي معتبرا انحصر مجرى الاصل في نفي الوجوب المعين الذي هو مفاد كل من الامارتين دون الوجوب المردد المعلوم اجمالا وان لم يكن معتبرا او لم يحصل الجزم بذلك الوجوب المردد فالاصل ينفي كلا الوجوبين وعلى كلا التقديرين يكون التخيير في الجهر والاخفات مما لا نص فيه بعد ثبوت وجوب اصل التسمية ويكشف عن ذلك ان الامر كذلك ولو لم يكن في البين امارتان متعارضتان **والحاصل** ان تطبيق كلام المورد بوجود الامارة كعدمها ومع وضوح ذلك من مقالته لا حاجة الى حمل الترديد في القول بان المراد ان كان هو التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الظني فهو فاسد وان كان التخيير في العمل بالدليلين فلا يجري الاصل لثبوت وجوب المختار جزما وان كان التخيير في اختيار احد المدلولين فهو مناف لكون المقام مما لا نص فيه وكيف كان فالحق التفصي عن مقالة المورد بما عرفت من الوجوه الثلثة ان كان غرضه عدم انتاج دليل الاستدلال حجية الظن مضافا الى ان ما ذكره من التفصي عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة لا يجري في جميع الفقه اذ فيه يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين كما اذا شك في مقتضى المعاملات بعد تمامها لبطلانها فان كانت لا يجري هنا البراءة لمعارضتها كل منهما على تقدير كون المبيع ملك مشتر وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير ايضا لان كلا منهما انما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة اللهم الا ان يتمسك في مثاله باصالة الصحة ثم ترتيب الاثر عليها على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية خلوا للاثر بالاتفاق ولو اصالة البراءة فانما لا تفيد الا بعد ان كان استعمل وجه يمكن ان يكون هذا الاصل يعني اصل الصحة وعدم التمسك بامثاله في الاملاك والمستغنى

في مقدمات دليل الانسداد

في مقوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان اصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها
الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب مع كونه مبنيا على
حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي يرجع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاستصحاب اذ الدليل على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو اجمالا
بحصول العلم بصدور بعضها لكنها لا يخرج عن حد الآحاد ولا يخلو من تامل اقول نعم في مفروضنا من بيع المعاطاة يمكن ان يقال بعدم مانع من اجراء
اصل البرائة لان مال كل احد من المتبايعين ان كان باقيا في ملكه فالبايع يشك في جواز تصرفه في المبيع لاحتمال انتقاله الى المشتري وحيث لا جزم له
بحرمة التصرف فيجوز له التصرف فيه باصالة البرائة وكذا الكلام في المشتري بالنسبة الى تصرفه في الثمن وفرض ذلك مع اعتبار الاعطاء والاخذ في مفهوم
المعاطاة يتحقق في صورة ابقاء كل منهما للآخر عوض المبيع والثمن على ما كان قبل المعاطاة وان حصل ما لكل احد الى يد الآخر فالبايع يشك في
جواز تصرفه في الثمن لاحتمال عدم انتقاله اليه فحيث لا جزم له بعدم الانتقال لا جزم له بحرمة التصرف فينفي الحرمة المشكوكة بالاصل ولو فرضنا
وصول الامر الى الحاكم يقول لا علم لي بوجوب الحكم في المقام لعدم قيام الدليل القطعي على الانتقال وعدمه فانفي وجوب الحكم بالاصل ويحكم بالتخيير
كل بالنسبة الى ما في يده باصل البرائة فلا يرد ح هذا الاعتراض على المورد ولا حاجة الى التمسك باصل البرائة باصل العدم ولا الى سائر التكلفات
وكيف كان ففي الاجوبة المتقدمة وفي الاول من الوجه الاخير غنى وكفاية انشاء الله تعالى **المقدمة الثالثة** في بطلان وجوب تحصيل الامتثال
بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى العالم بالمسئلة وتقليده فيها
فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان طريقا شرعيا في الجملة لامتثال الحكم المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجوز اما
الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات على نحو شبهة الكثير في الكثير
الا انه في المقام اقتضى فرض صورة انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم مسائل الفقه عدم وجوبه لوجهين احدهما الاجماع القطعي على عدم
وجوبه في المقام لا بمعنى ان احدا من العلماء التزم بالاحتياط في كل الفقه او جله حتى يرد عليه ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة
عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في المسئلة بل المعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البرائة على هذا الفرض
وحاصله دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية اخبار الآحاد رأسا او باستثناء
قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق
هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات **والحاصل** ان الاذعان بتحقق هذا الاجماع ووجوده مع عدم وجدان
تصريحهم بذلك على نحو تحصيل القطع برضا الامام ع من اجماع الفتاوى وعدم تحقق صغرى الانسداد بالنسبة الى الكل او الاكثر حتى يشهد
بعدم التزامهم بالاحتياط في العلاج على الاجماع العملي على عدم لزوم الاحتياط اذ لم يوجد مثله من الفقهاء كما في الاجماع الحاصل من العمل او الاجماع
الفتاوي الا ان الحدس في المقام اقرب من الحدس فيهما ولنعبر عن مثل هذا الاجماع بالاجماع التقديري الثاني لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد
في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج اليه فلو بني
العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه الاجماع القطعي والخبر المتواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره من العبادات و
المعاملات والمآكل والمشارب في الخارج والبيت المتعارف يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما
تعليم المجتهد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي
عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم
ومعادهم ولنأت بمثال لتوضيح ذلك فنقول ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه في الموارد
الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب
وقد لا يوجد معه الا الثلج وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة بماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة
اخرى كما اذا كان قد اصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته كعرق الجنب من الحرام او عرق الابل الجلالة مثلا وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية
ان لم يزاحمه ضيق الوقت عن الجمع وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلوة ان لم يزاحمه امر آخر واجب او محتمل الوجوب كما في صورة
عطش نفس محترمة او احتاج الى ذلك المستعمل في ازالة النجاسة فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقي الى مقلده ان الاحتياط في ترك الطهارة
بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها
فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتامل في الوقايع الاتفاقية فان قلت لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي ادى نظره
الى انسداد باب العلم في معظم المسائل وجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت مع ان لنا ان نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص كما اتفق في حكم

في حجية الظن

تعالى يجب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على الظن الخاص بكفاية الظن في تحصيل غالب الاحكام ولو من
وجود الدليل على ذلك فانما ثبت اعتقاده عما لا يبتنى الا لكون المجتهد ملتزما بالكلام في ان حكم الله تعالى على عباده انسداد باب العلم
وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط لما تبين الى العسر المنفى للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه
لدفع هذا الكلام بان العوام يقلدون المجتهد من هنا فانه بالاخرة مسند باب العلم وعدم نصب الطرق الظنية الواصلة باصل الاحكام ولو
عليهم حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون المسئلة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات فمع عدم امكان الاحتياط كما
لو دار المال بين صغير محتاج كل منهما الى صرفه عليه في الحال كما في المرافعات فلا مناص عن العمل بالظن وقد يورد على ابطال الاحتياط بلزوم
الحرج بوجوه لا باس بالاشارة الى بعضها منها النقض بما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد وعمله بالظن الى الفتوى بوجوب الحرج كوجوب الترتيب بالنسبة
والقابلة لمن عليه فوائت كثيرة او وجوب الغسل على مريض جنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض اصحابنا وكذا لو
فهمنا اذا ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر من اعمالها وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها وفيما
نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرتفع اليد عنها للزوم العسر والجواب ان ما ذكر في غاية الفساد لان مرجعه ان كان الى منع حكومة
ادلة نفي الحرج المحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج فينبغي ان ينقل الكلام الى منع ثبوت قاعدة الحرج
ولا يخفى ان منعه في غاية السقوط لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه مضافا الى دلالة ظاهر الكتاب [في الحاصل] ان قاعدة نفي الحرج ثابتة
بالادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع بل الاربعة في مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام امر المكلف ولا سيما
بعد ملاحظة ان اصل التكليف وجعل الاحكام انما هو لنظام امر العباد في دينهم ودنياهم واخرتهم فجعل ما يوجب الاختلال مناف للغرض فمع
هو في غيرها يوجب الاختلال فهذه قطعية بحيث لا يقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة وان لم يكن قطعية واما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف
فلا اشكال بل لا خلاف في محكومية ادلة نفي الحرج عليها لا لان النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع الى اصالة البراءة كما قيل او الى المرجحات الخارجية
المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم بل لان ادلة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف [فتوضيح] ان الوجه في ذلك
بزعم القاصر ان اغلب تلك العمومات اطلاقات والاطلاقات انما تبنى على حمل العموم مع عدم ما يصلح لكونه بيانا والادلة القطعية لهذه القاعدة
يثبت نفي العسر والحرج بالعموم اللفظي ولا تفيد الاطلاقات العموم بالنسبة الى موارد العسر والحرج فهي الثابت مقدمة عليها وهذا هو السر في عدم
ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي بل يقدمونها من غير مرجح خارجي نعم جعل بعض متاخري المتاخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك
القاعدة مع علمنا انا علمنا بمرجح نوعي لم يطلعوا عليه واختفى علينا ولم يتفطن ان وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات [فتوضيح] هذا وان كان
له مقام آخر الا انا نشير اجمالا الى ما يعود الى التامل في وجه التقديم المذكور في محله يوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض
بينها وبين سائر العمومات فيجب الترجيح الى الاصول والمرجحات وهو ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف
يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان في احالة الامام عليه السلام لحكم هذه الواقعة الى عموم
نفي الحرج وبيان انه ينبغي ان يعلم منه الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضته العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة
واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة تعارض ولا ترجيح في البين فافهم وان كان مرجع ما ذكره
الى التزام العسر وتدل عليه لدليل لا باس به كما فيما ذكره من المثال والفرض لحكم قاعدة الاشتغال بلزوم الاحتياط المستلزم للعسر ففيه ما عرفت
من انه لا يخصص تلك العمومات الا ما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة والمفروض
انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وفي حكمها لو علم ان عليه فوائت
ولا يحصى عددها وغير ذلك بل ادلة العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها عليها اوضح من تقديمها على
العمومات الاجتهادية ولو فرض لزوم اختلال النظام في العمل بالاحتياط كما فيما نحن فيه فالامر اوضح كما لا يخفى واما ما ذكره من ان
الى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج فيرد عليه اولا منع امكانه لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب
على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب امور في الشريعة توجب تكليفا بالعسر كما ذكرنا نظيره في البراءة في بعض الاجزاء
على الرجوع اليها وذلك لكون كل من العلم والظن منفصلا تفصيلا بمناقضة الاخر فكما يمتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء وبالنسبة الى طرفه
النقيض تفصيلا كالعلم بحياة زيد والظن بموته كذلك يمتنع اجتماعهما اذا كان احدهما اجماليا والاخر تفصيليا فكما لا يجتمع العلم التفصيلي
بحياة كل من واحد من العشرة المخصوصة مع الظن بموت احدهم اجمالا كذا لا يجتمع الظن التفصيلي بحياة كل واحد منهم مع العلم الاجمالي بموت
احدهم وان قرء الواضحان الاختلاف في الاجمال والتفصيل لا يوجب جواز اجتماع المتناقضين ثانيا سلمنا امكان ذلك الا ان كون الظنون الحاصلة

في المسائل الفقهية كلها او بعضها الظنون نوعية كان الظن الحاصل من الاستصحاب بوجوب شيء مع كون الوجوب مشكوكا فيه او موهوما فلا ينافي العلم
الاجمالي بها الا الظن الحاصل للواقع او مبنيا على ان المستفاد من ادلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الفعلي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من
العمومات في ذلك خلافا لما في الظن الفعلي التفصيلي في المسائل الجزئية واما ثانيا فلو سلمنا ذلك فرض عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم
الاجمالي بخلافها او بعد حصولها الظن الحاصل من الظن مع العلم الاجمالي بوجود الظن النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لان الظنون الخاصة للمجتهد
ناشئة غالبا من امارات من عدم حجية الظن القياسي وامثاله ظنون حاصلة من امارات منضبطة محصورة كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء و
الاجماع المنقول والاولوية الاعتبارية ونظائرها من ظهور الاجماع وعدم الخلاف ومن المعلوم للمتتبع فيها ان موردها لا يفضي الى الحرج لكثرة ما
يخالف الاحتياط كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سواء الاجمالية **والحاصل** ان الظاهر من المتتبع ان هذه الامارات المحصورة لا يفيد الوجوب فيما لا
يوافق التكليف فيما بل هي مختلفة الموقعيات فكما اجبنا عن فرض ان ادى الظن الاجتهادي في جميع الابواب الى ما يوافق اصل البراءة فانه كثير من تلك
الامارات للوجوب والحرمة كذا نجيب عن فرض ان اداء الظن الاجتهادي الى الوجوب في جميع الابواب المستلزم ذلك للعسر والحرج بافادة اكثر تلك
الامارات للحرمة او الحكم الاخر من الوجوب والحرمة وان كانت حكما الزاميا لكنها لكون المطلوب فيها الترك يجتمع مع كل فعل فلا يلزم عسر لو
فرض كون اكثر موديات الامارات الحرمة فتوهم ان بناء هذا الجواب على التسليم والتنزل والا فكل الوجوه المذكورة للامكان مدفوع
اما الاول فلان مراد من يستدل بدليل الانسداد هو اثبات حجية الظن الفعلي لكونه اقرب الى العلم بعد انسداد بابه ومراد من يعارضه [illegible]
نفي حجية الظن الفعلي المخالف للاحتياط ومراد المستدل من دفع المعارضة بقاعدة العسر والحرج دفع المانع عن العمل بالظن الفعلي لا اثبات حجية الظن
النوعي فكيف يمكن ان يدعى عدم التنافي بين العلم الاجمالي والظن التفصيلي بان الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنون
نوعية **واما الثاني** فلان من ادلة نفي العسر لزوم الاختلال وافادته القطع بنفي العسر غير قابل للمنع ولما سائر الادلة فعلى تسليم عدم
افادة القطع فلا ينبغي التشكيك في افادتها الظن الفعلي بان الواجبات ليست بحيث يوجب العسر ولو مع من افادتها الظن الفعلي مع كونها
ايضا ورد فيها اجماعا فاكثر الموارد من الفروع اقل ما اراده من المقام فكيف يدعى ان فيها قليل الظن الفعلي دون الامارات الكثيرة المتعاضدة واما
الثالث فضعفه اظهر لان محل البحث اجتماع الظن الفعلي بالنسبة الى جميع الافراد مع العلم الاجمالي بالنسبة الى جميع الافراد مع العلم الاجمالي بان
بعضها في طرف النقيض وما استدل به على الوقوع هو حصول الظن بالنسبة الى الفرد المشكوك ومن ملاحظة غالب الافراد ولا منافاة
بين الظن بكون المشكوك على طبق الغالب مع العلم التفصيلي بالفرد النادر فكيف يستدل به على امكان محل البحث ثم انا سلمنا الامكان
و وقوعه لكن قد عرفت ان نفي العسر المؤدي الى اختلال النظام قطعي غير قابل للخروج عن قاعدة نفي العسر والحرج وغير المؤدي الى هذه المرتبة
قابل للخروج بادلة هي اخص مطلقا من عموم نفي الحرج فاذا فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج يلتزم بوجوب الجهاد
بخصوص ما ادى اليه عموم القاعدة لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد لزوم الاختلال **والحاصل** ان المؤدي الى اختلال النظم منفي
في الشريعة قطعا سواء كان ذلك هو العمل بالظن او بالاحتياط واما الغير المؤدي الى ذلك فلا قطع بانتفائه بل نحكم بانتفائه بعموم نفي الحرج
القابلة للتخصيص فان كان معروض التناقض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج المؤدي الى الاختلال فلا يلتزم بوجوب العمل بالظن
كما لم يكن نلتزم بوجوب الاحتياط الكلي وان كان معروضه وجوب امور لا يؤدي الى الاختلال وان ادى الى الحرج فنلتزم بوجوبه فان قلت فعليه
كون ما قررت منهجيته لعلمك بالظن عن لزوم العسر فاذا ادى العمل بالظن الى العسر فلا وجه العمل بالظن **والحاصل** ان العمل بالظن
اذا اشترك مع العمل بالاحتياط في لزوم العسر فلا وجه لترك العمل بالاحتياط واختيار الاخذ بالظن قلت توهم الاشتراك والتساوي فاسد لان
العسر اللازم على تقدير العمل بالاحتياط طرح العمل بالظن بالغ حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات المشكوكة والموهومة واما
العسر اللازم على تقدير العمل بالظن غير بالغ الى هذا الحد فبين الفرق وان فرض كون احتمال الوجوب فيما مظنون المجتهد حيث لا ينبغي لتوهم
الوجوب ولا شك فيه بينهما الامران ولا مرجح لاحدهما على الاخر بل نحكم ببطلانهما معا وان فرض ان المجتهد مظنون الوجوب ومشكوكه وموهومه
كما هو المفروض فيما مر هنا فبذل العمل بالظن فراراعن لزوم العسر الفرق واضح بل نقول ان الظنون الطائفة المقتضية للاحتياط لا بد من العمل بها
سواء قلنا بالظن او بالاحتياط فلو قلنا بالعمل بالظن نقتصر على هذا القدر ولو قلنا بالعمل بالاحتياط لا بد من مراعاة الوجوب المشكوك والموهوم
ايضا فيزيد العسر الحاصل من العمل بالاحتياط من العسر الحاصل من العمل بالظن وكفى بذلك مرجحا لاختيار العمل بالظن اذا دار الامر بينه وبين الاحتياط
المتعلق بالاحتياط الكلي ولو فرض عدم ترتب اختلال النظم عليه فقد يرجح تمام ما ذكره سلمه الله من ان تقليل العسر اللازم من العمل بالظنون الاحتمالات
في فرض المفروض في العمل بالظن من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه ان يضيف الى ذلك الظنون الاحتمالات
الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط فتعين منعها المقصود لان نقض المعترض على الفاصل بالظن المستدل عليه بالعسر [illegible] والعمل بالاحتياط

كان ما ادعينا الا

مستلزم للعسر المنفي اما اذا نهاية ما في الضعفاء منه الموجب يرجع الى التبعيض في الاحتياط فكذا ينبغي العمل بالظن المخالف للاحتياط فيعرف منه الفرق بينهما

حيث للعسر احدهما بالتبع سد الاختلال دون الاخر بان نعرض احدهما اقل من العسر في الاخر فيخص العسر الرابع بالحاصل من العمل بالاحتياط حاصله

العسر السليم عن المعارض بالنسبة الى هذا القدر الزائد الا ان هذا التوجيه لا يعين العمل بالظن بل يجعل العمل بالمشكوكات فرد امر التخيير

المكلف في الواقع هو العمل بالظن او العمل بالاحتياط فلا يتعين بذلك في المسئلة المرجح فيه بين العمل بالظن ولذا لم نرجح به القدر في مقام الترجيح

التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج والاول اكثر فينبغي اصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي لان البقاء الكثير سليمة

عن المزاحم وفيهما لا يخفى لما عرفت ان السبيل الاصيل من ان العمل بالظن لعله انما لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية واما حرمة

اذا اتقى مخالفة الواقع من وجوب او تحريم فالثاني للعمل بالظن فيما ظن فيه ليس الا من الاحتياط الامر باحراز الاحتمال الموهوم وترك

العمل بالظنون المطابقة لذلك الاحتمال وقد فرضنا ان هذا الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن

ولم يكن حرمته تشريعية فنقول قد عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المعسر **وحاصل الامر**

انه بعد فرض انسداد باب العلم والظن الخاص في الاخبار مطلقا او الرجوع الى البراءة بقي الامر بين العمل بالظن وبقية عموما حرمة العمل بالظن

وبين العمل بالاحتياط وبقية عموما نفي العسر فيقع التعارض بين العمومين بالعموم والخصوص من وجه فان رجحنا الاول بالاكثرية تعين

العمل بالاحتياط لسقوطها وكذا فيه من عموم نفي العسر بالمعارض الاقوى وان سلمنا التساوي والتساقط بقي اصالة الاحتياط سليمة عن

المزاحم **وحاصل الجواب** انه لا مصادمة بين العمل بالظن والاحتياط بالنسبة الى الظنون المطابقة للاحتياط لما عرفت من كون العمل بها

هو العقد والمتيقن سواء كان المكلف هو العمل بالظن او الاحتياط واما بالنسبة الى الظنون المخالفة للاحتياط كما لو كان ما عدا الوجوب

والتحريم مظنونا والوجوب او التحريم موهوما فيقع التصادم فان عمل بالظن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه او فرضنا كون مقتضى الادلة

حرمة العمل بالظن الحرمة الذاتية كان توهم التعارض بين العمومين بحق وبما عرفت من حكومة عمومات نفي العسر على سائر العمومات المثبتة للتكليف

وان عمل بالظن لا بقصد التشريع ولم يسلم دلالة العمومات على الحرمة الذاتية فلا وجه لتوهم العمل به الا كونه موديا الى مخالفة الواقع من وجوب او

تحريم فالتنافي للعمل بالظن ح ليس الا من الاحتياط الامر باحراز الاحتمال الموهوم وترك العمل بالظنون المخالفة لذلك الاحتمال الا ان و[قد]

فرضنا سقوطها بادلة نفي العسر ومنها ان الادلة النافية للعسر انما ينفي وجوده في الشريعة بحسب اصل الشرع اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب

عارض لا يسند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف امورا عسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر او احياء بعض الليالي

او المشي الى الحج او الزيارات لم يمنع تعسرها من انعقاد نذرها لان الالتزام بها انما جاء من قبل المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة

الاجارة ووجوب الوفاء بها وح فنقول لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء

الشريعة المسبب عن المكلفين المقصرين في محافظة الاثار الصادرة من الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال عن الحرام وهذا السبب وان

لم يكن من فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك الا ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف من لم يكن سببا له و[انما]

عدم فيه بعين منشأ العسر من سوء اختياره بل هو منفي بالادلة السمعية وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام الشرعية اولا وبالذات على وجه يوجب

العسر على المكلف فلا ينافي عروض العسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال ح

الكثير بمراتبه الاحرى ان الاحتياط الواجب على المكلفين ولو كان من الامور الشاقة قبل حصوله في هذه الازمنة التي كثرت البلية في الاحكام

فيها بسبب التسبب من الاختصاص بالمقصرين الموجبين لاختفاء اثار الشريعة وهل يعرف في نفي اصرار الوجوب الكفاية والنهي حتى يجاب بذلك

القدر عن ذلك النقص **والجواب** عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام والاضرار بامور المعاش لم يفرق فيها

بين ما يكون بسبب يسند عرفا الى الشارع وهو الذي اريد بقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالشريعة السمحة السهلة وبين ما يكون مسندا الى غيره تعالى

اما الموجب للاختلال فامره واضح واما غيره الموجب لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج شامل للقاصرين فان عموم وجوب الوفاء بالنذر

والاجارة مثلا اذا كان من الدين وكان الحرج منفيا بحكم الحمل على التبعيض فوجوب الوفاء بالنذر والاجارة المحرجين ليس من الدين وهو في ذلك

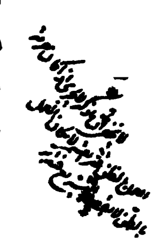
نفي جعل تلك الاحكام الاصلية الالهية ان سلمنا النسبة الى هذه الاية فهي لا تتم في النسبة الى قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

العسر **فحاصل** غرض المولى مقصور على ادلة نفي العسر حصر في الاحكام الاصلية الالهية فيقول الادلة المقتضية للتكليف سواء

كان مثل عموم وجوب الوفاء بالنذر والعقود او مثل قاعدة الاشتغال فعمومها سليمة عن مزاحمة ادلة نفي العسر الحاكمة عليها او مضافا الى

منع التخصيص بما ذكرنا نظهر وجه منع وجوب صوم الدهر على الناذر اذا كان فيه مشقة موجبة للانقطاع عنه لعموم العسر والحرج

كذا اشارها من المشي الى بيت الله تعالى واحيا الليالي وغيرها مع امكان ان يجاب بان ما التزمه المكلف على نفسه من المشاق لا يدخل في



العسر فيما اذا كان السبب فيه نفس المكلف بحيث يفرق بين الجنابة متعمدا او لا في وجوب الغسل مع المشقة وبين الجنابة لا عن تعمد في نفي المشاق فان الحكم في الاول
ليس مجعولا من الشارع وفي الثاني لم يقع الا الزام المكلف على نفسه والحاصل انا لو سلمنا الاختصاص بادلة نفي العسر بالعسر الحاصل من
قبل الاحكام الاصلية وخروج ما الزمه المكلف على نفسه من المشاق من عمومات نفي العسر فيما تعلق عموماتها لزوم الوفاء بالنذر والاجارة
ونحوهما لكون حكم الشارع باللزوم في امثالها امضاء لما الزمه المكلف على نفسه فلا نسلم ذلك الاختصاص فيما كان الحكم الموجب للعسر
ناشئا من الشارع وان كان السبب فيه نفس المكلف كما في الجنابة متعمدا فان فعل المكلف فيه ليس الزاما بالمشقة بل فعله سبب لتوجه الحكم
بوجوب الغسل من الشارع اليه وما نحن فيه من قبيل الثاني لكون تقصير المكلفين في ضبط الآثار الشرعية وحفظها عن الاختفاء سببا
لتوجه الحكم بوجوب الاحتياط من الشارع اليهم وهذا الحكم ايضا من الاحكام الاصلية لعدم اختصاصها بصورة عدم سببية المكلف للحكم
وجوب القصر عند سفر المكلف الى ما يوجب القصر حكم اصلي الهي وان كان سفر المكلف سببا له فاذا انتفى بادلة نفي العسر جميع الاحكام الا
المتضمنة للعسر انتفى وجوب الاحتياط فيما نحن فيه ايضا وان كان فعل المكلفين سببا له فتأمل في ذلك لان الملزم للاحتياط في المقام اذا لم
يوجب الاختلال هو العقل والشارع امضاه فقط عنه نظائره لعقل مع الشرع او لعدم الفرق بين ما الزمه المكلف على نفسه او ما كان
سببا لتوجه الحكم الالزامي في كون احدهما امضائيا والآخر تأسيسيا لعدم الوجوب الشرعي في المقامين الا بايجاب الشارع فتدبر ومما ذكرنا
ظهر ضعف دعوى كون ثواب الامتثال اكثر بمراتب من الامتثال الحرج نوع توجيه التكليف وقد عرفت حدود المقام اجتهادا الواجب كفاية عند انسداد
باب العلم فمع انه شيء يقضي بوجوبه الادلة القطعية فلا ينظر الى عسره ويسره لعدم ايجابه الاختلال حتى يحكم العقل بعدم الوجوب ولو سلم
عسره فقد عرفت ان عمومات نفي العسر قابلة للتخصيص وليس حرجا خصوصا بالنسبة الى اهله فان مزاولة العلوم لاهلها ليس باشق من
اكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم وكيف كان فلا يقاس عليه عمل العباد بالاحتياط او مراعاة ما هو احوط الامرين او الامور في
الوقائع الشخصية اذا دار الامر فيها بين الاحتياطات المتعارضة فان هذا ادق واشق من خرط القتاد اذ اوقات المجتهد لا تفي بتمييز موارد الاحتياط ثم ارشاد
المقلدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل في رفع
الحدث الاكبر وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الاجماع والحرج منها انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان الاحتياط امر مستحب اذا لم يوجب
الغاء الحقوق الواجبة وفيه انه ان اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين
الوقائع الاخر فهو مسلم بمعنى ان كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها للاحتياط بل الشك فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب التتن ووجوب
الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء
في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم
الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وان كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية
عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط
مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد
في اول كتاب الصلاة يجب معرفة واجب افعال الصلاة من مندوبها وايقاع كل واحد منهما على وجهه وحينئذ ففي الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي افتى
جماعة بوجوبها وبطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وفيه اولا ان معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الادلة وفي اطلاقات العبادات
وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي ص والائمة ع مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية ولذا ذكر المحقق ره كما في المدارك في باب الوضوء
ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل لوجهه او وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة او احتمال
وجوبها الموجب للاحتياط فانما هو مع التمكن من المعرفة العلمية اما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا لان اعتبار معرفة الوجه ان كان لتوقف نية
الوجه عليها فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن بوجوب شيء لا يصحح قصد الوجوب اذ لا بد من الجزم بالغاية ولو كان
مجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن فيه حجة فهو مما لا يقول بوجوبها ذكرنا من اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق
معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة
نية الوجه معه اصلا وان كان اعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا او شرعا عليها ولذا اجمعوا على عدم كفاية الامتثال
الاجمالي مع التمكن من التفصيلي بان يتمكن من الصلاة الى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين
مشتبهين او اكثر مرتين او اكثر مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك ففيه ان ذلك انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي
واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح فعل واحد

في حجية الظن

مكان الجهة مظنونة على النحو المذكور وفي مكان مشتبه الجهة بين الجهات الأربع إلى آخر ما ذكره على ترجيحها ثم العلم الإجمالي على الظن التفصيلي مع
عدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن فالمعلوم لو جوّزنا كان في الامتثال بالعمل بالظن وتعين الاحتياط والأمر لوجوبه
بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص لتحصيل القطع بالواقع على الاحتياط وعدم تحصيله على الظن
الخاص فتأمل لتوقف ذلك الترجيح على ثبوت كونه مرتبة الظن الخاص حيث مرتبة العلم وأما مع مساواته في المرتبة فلا وجه له ثم الاحتياط مع التمكن من
العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي من
جميع الجهات أم لا فما ذكره بعض من أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن لعله لا يقول بأن عبادة تارك طريقي الاجتهاد
والتقليد إذا أخذ بالاحتياط لأنه لم يبطل عنده بانسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه وجواز الأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط
عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً في تلك المسألة فالأشبه فيما نحن فيه من بطلان عبادة تارك
الاجتهاد والتقليد لا بد لما انتزع على المخالف للواقع أو على الاشتباه فقد ترجح وثانياً سلمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان بالاحتياط
الامتثال الإجمالي ولو كان علمياً لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني وبين العمل
بالاحتياط مثلاً إذا حصل الظن بوجوب السورة فتحصيل بالعصر في هذا المثبتة للظنية الوجوبية في الإتمام بقصد العزيمة أو
بقصد الندب كذا إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة نوى الصلاة فنوى الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم أتى بالسورة
قربة إلى الله تعالى للاحتياط أو بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه وعرض اتمام المأتي به في الغرض الأول والسورة المأتي بها في الغرض
الثاني محتمل الوجوب فيكون بقصد الندب الخلاف فيه قصد الندب مخالف للاحتياط فيها الإجماع على أنه لا يجزي بها في تحصيل الاحتياط
إلا الوجه الظاهري وإلا لا ينفع الاحتياط وهو باطل من العقل والشرع وقد أشير إلى خصوص ذلك في تلك المسألة
محصل هذا الجواب أنا لو سلمنا أن الامتثال التفصيلي على الاحتياط المخالف للاحتياط فلا نسلم أن الجمع بين العمل بالظن والاحتياط مخالف للاحتياط
فلا يبطل الاحتياط حتى يتعين العمل بالظن وإن اعتقدنا من جميع ما ذكرنا فنقول إن الظن إذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم
الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقاً فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب
وثاني نية الوجه الظاهري كما ثبت في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتحصل مما ذكرنا
أن العمدة في رد الاحتياط هو ما تقدم من الإجماع ولزوم العسر ونعني بهما الآن هنا شيئاً ينبغي أن ينبه عليه وهو أن نفي الاحتياط بالإجماع
والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب الاحتياط الكلي بمراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون
المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لأنه إذا سلخ ترك الاحتياط لدفع الحرج في مقدار من
المحتملات يندفع بها العسر الاحتمالات الموهومة أولى بالإهمال ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسألة الاحتياط
من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط
في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً **فتوضيح** ما ذكرنا أنا إذا فرضنا المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات
الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الإتيان بالكل عسراً وقام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط
وإهماله في موهومات الوجوب بمعنى أنه إذا ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان وليس هذا معنى حجية الظن لأن الفرق بين المعنى المذكور وهو أن
مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامتثال التكاليف الواقعية نفياً وإثباتاً وبعبارة أخرى الفرق
بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو أن الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى
ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات فإن حال الظن حينئذ حال العلم التفصيلي
والظن الخاص بالوقائع فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب رأساً وأما إذا لم يكن
الظن حجة بل كان غاية الأمر بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم إجمالاً بوجود التكاليف
بينها عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجب للعسر كان اللازم
في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالي المذكور من الاحتياط لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في
المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك **وحاصل** ذلك أن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف
المعلومة إجمالاً ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الإجمالي وهو الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال
العلمي الإجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلاً ونقلاً ففيما نحن فيه إذا انتفى الاحتياط الكلي ودار الأمر بين العمل بالظن

والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اهمال المشكوكات والمظنونات والعمل في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى لزوم الحرج ايضا من
الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على
عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا **وحاصله** دعوى ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين
الوقايع فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع المشتبهة مطلقا لا في الكل
ولا في البعض وحينئذ يتعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكنه لا ينفع ما لم
ينته الى حد العلم **فان قلت** قد عرفت من طي المقالات وهو مقتضى الحصر العقلي ايضا ان الشبهات كلية على ثلثة اقسام مظنونة الوجوب او الحرمة ومظنونة
عدم الوجوب او الحرمة والمشكوك فيه بالشك المتساوي طرفاه وعرفت ايضا ان القطع بالتكليف تفصيلا كما لا يجتمع مع الظن بعدمه فكذا لا يجتمع
العلم الاجمالي به مع الظن بعدمه فموهوم الوجوب او الحرمة يحكم العقل القطعي بانه لا علم بالتكليف فيه ولو بالعلم الاجمالي وما كان كذلك لا مدخلية
لانضمامه مع غيره في حصول العلم الاجمالي لكل فلو علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائين او حرمته وانضم اليهما مشتبه بالنجاسة او الحرمة الخالي عن العلم
الاجمالي مع كونه مميزا فلا تامل في عدم صيرورته من اطراف الشبهة فالعلم الاجمالي السابق بحاله سواء فرضنا انضمام ذلك المشتبه او فرضنا ارتفاعه
لو كان منضما من اول الامر فلا يسري الشبهة الواحدة للعلم الاجمالي المهمل عند فرض الانضمام ولا ينقص شيء من اطراف الشبهة عند فرض الارتفاع
ومشكوك الوجوب او الحرمة كالاول لا فرق بينه وبين خلوه عن العلم الاجمالي بالتكليف كذلك لا فرق بينه وبين وجدانه العلم الاجمالي بالتكليف
وحيث قد عرفت ان مقتضى الانصاف كون المشكوكات قليلة فمقتضى الانصاف انه لا علم اجمالي بالتكليف في خصوصها ولا يتم بملاحظة انضمامها ولا
بملاحظة ارتفاعها في حصول العلم الاجمالي وعدمه واما مظنون الوجوب والحرمة فالعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة فيه حاصل
سواء لوحظ الصنفان الاخران ام لا وحيث قد عرفت ان حكم العقل بوجوب الاحتياط انما هو مع العلم الاجمالي بوجود التكليف في المشتبهات مع كون
كل واحد من المشتبهات من اطراف الشبهة فيختص وجوب الاحتياط في خصوص مظنونة الوجوب او الحرمة لوجود هذا العلم الاجمالي فيه واما فيما كان
المظنون فيه عدم الوجوب او الحرمة فلا يمكن العلم الاجمالي فيه حتى يقتضي وجوب الاحتياط واما الصنف المشكوك فان اتفق لاحد حصول العلم
الاجمالي بالتكليف فيه فيعمل على مقتضاه من كون الشبهة محصورة فيحتاط او كونها غير محصورة فيعمل بالاصل ومع التامل فيما ذكرنا ظهر ان لا
لا دليل على وجوب الاحتياط الكلي على فرض الانسداد الاغلبي حتى يدفع الحاجة في نفي وجوبه الى التمسك بالاجماع او بقاعدة نفي العسر ولا دليل على
وجوب الاحتياط في خصوص المشكوكات حتى يدعى الاجماع القطعي او الظني على عدم وجوب الاحتياط فيها ايضا ونطول الكلام بالرد والجواب
وعلى ما ذكرنا ان وجد الاجماع او قام القاعدة كان معاضدا والا كفى الاصل القطعي في نفي الوجوب بالنسبة الى الصنفين المعروفين من ان
اصل البراءة في عدم ثبوت ابتنائها مما حكم به العقل القطعي بل لو اتفق في بعض المقامات وجود استصحاب مخالف للاصل فان كان الاستصحاب قطعيا
او ظنيا خاصا يخرج به عن الاصل والا فلا ترك الاستصحاب واما الصنف الاخر فيلتزم بالتكليف فيه لا للظن بالوجوب او الحرمة بل لاقتضاء العلم الاجمالي
وجوب الاحتياط في المشكوكات لا يكون حاصلها دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع المشتبهة مطلقا لا في الكل
ولا في البعض حتى يتعين الانتقال الى الاطاعة الظنية بل غاية ما يدعى الاجماع على عدم وجوب الاطاعة الا مع العلم التفصيلي او الاجمالي
بالتكليف وحينئذ فكان المشكوكات خالية عن العلمين فلا يجب الاحتياط فيها **والحاصل** ان الثابت من العمل بالظن مؤسسا على هذا وعلى تقديره
الانفتاح او انسداد باب العلم والظن الخاص بالنسبة الى اغلب الاحكام فالعقل جازم بسلوك مسلك الاحتياط الذي لا يجزم بوجوبه الا مع العلم
الاجمالي بالتكليف الموجب بحكم العقل بوجوب الاحتياط معه ولا يوجد ذلك الا في الصنف الذي تحقق العلم بالتكليف فيه فالظن فيه محقق لموضوع حكم العقل
بوجوب الاحتياط وملغى عن الحجية ولا يرد على الشارع ايضا هذا المسلك في خصوص هذا الصنف شيء الا ما عرفت من توهم نهيه بالوجه وقد عرفت جوابه
مما لا مزيد عليه ولا داعي الى وجوب الاحتياط في غيره حتى يدفع بالاجماع او اختلال النظم او قاعدة نفي الحرج ويترتب عليه التخيير بين العمل بالظن والعمل
بالاحتياط وان الاخذ بالظن وترك الاحتياط من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة غاية الامر عدم ترتب ثمرة عملية على اختيار العمل
بالظن او العمل بالاحتياط لكون مشكوك التكليف وموهوم التكليف مجرى الاصل على كلا الاحتمالين لكنه جزم نعم من بنى ان مقتضى الدليل في
الاخذ بالاحتياط وحرمة العمل بالظن بل التمكن من قصد الوجه على اعتبار الظن وعدم التمكن الا من الوجه الظاهري الذي هو الوجوب بالاحتياط على
على الاحتياط من الثمرات فتدبر جيدا وكيف كان فعلى تسليم هذه المقدمة فيما تكلمنا من كون دعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات
مشكلة وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكن قلنا اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع في كل مورد منها الى ما
ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على
المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشيء طريقا

الى الواقع وكون العمل بها مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع فالاجماع الظنى على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات مستند الى القطع وهو الدليل على حجية الظنون بعد الانسداد قلت مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا على الرجوع فى المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على الحجية الكافية فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى يكون المسئلة الخالية عنها موردا للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد فلا يكفى فى مثل ذلك الاجماع كونه ظنيا لانه حينئذ يكون دليلا على حجية الظن ولا يثبت الظن بالظن ونفرق بين اثبات حجية الظن بالاجماع وبين حجية الاصول بالاجماع الظنى بعد الفراغ عن حجية الظن فان قلت اذا لم يقم فى موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط فى ذلك المورد من جهة كونه احد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة فى نفس المسئلة كما لو كان الشك فيها فى المكلف به وهذا اجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم فى مورد الشك من جهة مجرد كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون فى الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط اجماعيا مع عدم قيام ما ظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية القطعية قلت العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط فى موارد الشك لعدم العلم الاجمالى لهم بالتكاليف بل الوقايع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا او مظنون التكليف لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف اصلا فلا يجب الاحتياط فى ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم الا فى الشبهة الوجوبية **والحاصل** ان موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد وقد نبهنا على ذلك غير مرة فى بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فلو اجمع فلم يحصل اجماع قطعى فى المقام ولم ينفع الاجماع الظنى الذى اعترف به محصل ما ذكر اشكال الخرابية من جهة ان نفى وجوب الاحتياط بلزوم العسر يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات ان شاء الله تعالى ودعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالى بمخالفة ظواهر اكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر فى غير الخطابات التى علم اجمالها بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وشبههما واما كثير من العمومات التى لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم ولا نظن بثبوت المجمل بينها لاجل طرو التخصيص فى بعضها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات ان شاء الله تعالى هذا كله الكلام فى الاحتياط فى جميع الوقايع واما الرجوع فى كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع فبان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك فى اصل التكليف كشرب التتن اجرى البراءة وان كان الشك فى تعيين المكلف به فان امكن الاحتياط مثل القصر والاتمام وجب والا تخير كما اذا كان الشك فى تعيين التكليف الالزامى كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم ويرد هذا الوجه ان العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات يمنع من اجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل وكذا العلم الاجمالى بوجود غير الواجبات والمحرمات فى الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع عن العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف فى موارده مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا لكثرة المشتبهات فى المقامين كما لا يخفى على المتامل **فان قلت** لا اشكال فى لزوم المفسدة الاولى عند العمل بالاصول النافية واما لزوم الثانية فمحل منع نظر فان الغالب فى موارد الاستصحاب العلم بالحكم الالزامى والدوران بين الوجوب والتحريم لعله قليل واما بطلان رجوع هذا الجاهل الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو لوجهين احدهما الاجماع القطعى والثانى ان الجاهل الذى وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذى يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه فى استناده اليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل بحجية الخبر الواحد فى فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته واى مزية له عليه حتى يجب رجوع هذا اليه ولا يجب العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا فى المسئلة كان حكمه الرجوع الى البراءة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف **والحاصل** ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد وادلة وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها العالم الذى يخفى منشأ علمه على ذلك الجاهل لا مجرد المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهدين الذين احدهما اعتقد الحكم عن دلالة والآخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شىء مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا او غيرهما **المقدمة الرابعة** فى انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز اهمالها بالكلية كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين بحكم العقل التعرض للامتثال على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمى والظنى بالظن الخاص

في مقدمات دليل الانسداد

توضيح ذلك انه اذا وجب عقلاً او شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب اربع المترتبة الشرعية امتثال مقدم على الامتثال الظني

الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان ياتي بما يعلم تفصيلاً انه هو المكلف به وفي معناه ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم ولا الظن كالظن الخاص والاصول الجارية في موارده فانك قد عرفت فيما اشرنا اليه سابقاً ان الظن الخاص في مرتبة العلم التفصيلي ومن هنا القبيل اي في ثبوت التكليف الاخذ به شرعاً فتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد لا كما يقوله الفاضل القمي من كون حجية الفتوى لقيام الظن المبني على مقدمة الانسداد فتدبر الثاني الامتثال العلمي الاجمالي الحاصل بالاحتياط بعد معرفة عدم لزوم نية الوجه الواقعي الثالثة الامتثال الظني وهو ان ياتي بما يظن انه المكلف به الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه كالصلوة الواحدة الى بعض الجهات عند اشتباه القبلة وفقدان الظن وهذه المراتب للاربع مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن السابقة الى اللاحقة الا مع تعذرها وح فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البرائة وابطال وجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه مثل القرعة او غيرها فعلى المستدل سد هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال توضيح الاندفاع بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى القرعة وما بعدها ان مجرد احتمال كون الشيء غير الظن طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظن اليه لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وان قام عليه ما يحتمل ان يكون طريقاً شرعياً اذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون فان العدول عن الظن الى الوهم او الشك قبيح الحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال العلمي الى جعل جاعل لحكم العقل به بضرورة فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط التكليف بالامتثال لو اندفع ايضاً بما ذكرنا ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقايع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظراً الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقائه فلا يجدي غير الاحتياط واحراز الواقع في امتثاله توضيح الاندفاع ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الامر فيه بين المحذورين من حيث الحكم كالجهر والاخفات في التسمية مثلاً او من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط كما لو اشتبه محرم الاكل مثلاً بواجب الاكل فان الحكم بالتخيير لا ينافي بقاء التكليف فيقال ان الاخذ باحدهما لا يجدي في امتثال الواقع فان المراد ببقاء التكليف فيما نحن فيه عدم السقوط راساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلاً بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك راساً فنظير جميع الوقايع المشتبهة فيما نحن فيه نظير اشتباه الواجب عن الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم امكان الاحتياط او كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل من الثلثة وان لم يحرز به الواقع لاحتمال كون الواجب الواقعي غير ما اخذه باحد الوجوه الثلثة الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلاً فافهم المقصود من التزام بقاء التكليف مع الجهل وايجاب العمل بالظن والحاصل ان الحكم الاولى للعقل في الوقايع المشتبهة انما كان تحصيل الموافقة القطعية ومع عدم التمكن منه او ثبوت عدم وجوبه للعسر وغيره يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية فيتردد امره بين المحتملات الثلثة فيحكم العقل بتعيين ما هو اقرب الى الواقع لكونه يقبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح بين ان يقوم على المرجوح ما يحتمل ان يكون طريقاً معتبراً شرعاً وبين ان لا يقوم لان العدول عن الظن الى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الاخذ شرعاً لما قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعاً فيدور الامر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي ففيه كلام ياتي ان شاء الله

والحاصل انه بعد ما اثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب الامتثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا الى فتوى من يدعي انفتاح باب العلم بما تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسئلة ولا بعد تحصيل الظن الاخذ بطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا يجوز ايضاً الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقاً معتبراً مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة وعلى ما قلنا من منع المقدمة الثالثة والحكم بوجوب الامتثال بالنسبة الى خصوص ما ظن بوجوبه او حرمته لاختصاص العلم الاجمالي في مظنون التكليف وخروج مشكوك التكليف وموهومه من اطراف الشبهة يجب تحصيل الظن بالواقع من باب لزوم ما يجب الاحتياط فيه ولا يستلزم ذلك الاحتياط الذي يحكم العقل بوجوبه عسر او لا اختلال نظام في بسند يلزم منه على عدم وجوب الاحتياط فينتقل الى وجوب العمل بالظن ولم يظهر بعد تحرير علية بين المسلكين الى ان يتبين الامر بعد ذلك وكيف كان فعلى مسلك القوم ينبغي

التنبيه على الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظنى للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل
الواقعي الظن بالحكم الفرعي كان يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كان يحصل من
امارة الظن بحجية امارة مفيدة للظن كالقرعة مثلا فاذا ظن بحجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه يحصل
ظن ببرائة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئا للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن
من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرئا للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم
بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببرائة الذمة في نظر الشارع وقد خالف في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى ان مقدمات الانسداد لا يثبت
الا اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرئا للذمة في نظر الشارع ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي زعما منهم عدم نهوض
المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعية الثانية
مقابل هذا وهو من يرى ان المقدمات المذكورة لا يثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية واما الظن بكون الشيء طريقا مبرئا للذمة فهو ظن
في المسألة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية اما الطائفة الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين
احدهما وهو الذي لم يعتمد بعضهم الا عليه وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا
باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه
او بقيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع
اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه
لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في
مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه
وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر
الدواعي بين المسلمين على حفظها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسألة صلوات الخمس لاحتياجه اليها فيها وفي غيرها واحتمال
اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه واله مدفوع
بالفرق بينهما كما لا يخفى فان الدواعي في اغتشاش امر ما يرجع الى الولاية والسلطنة واخفائه موجودة بخلاف ما كان مرجعا في معرفة احكام
الشرع الذي كل من يدعي الامارة والولاية في كونه اليه واعتماده في امر رياسته عليه اقول يمكن ان يقال ان الشارع قد نصب الطريق وهو
الكتاب والسنة القطعية وقد صار وضوح الامر في حجيتهما كالشمس في رابعة النهار حتى قال بحجيتهما الموافق والمخالف وصار ضروريا الا ان
الكتاب المجيد وان كان باقيا على حاله لكنه بظاهره لا يفي باكثر الاحكام واما السنة القطعية فقد عرضت عليها دواعي الاختفاء وانقطع
وصولها الى التواتر في كل طبقة كما هو مشاهد محسوس فانا كثيرا ما نطق به النبي صلى الله عليه واله في المجامع والمحافل لم يصل متواترا فما بالنسبة الى امثالنا
فالامر كون الرجوع الى الكتاب والسنة القطعية في معرفة الاحكام وامتثال التكليف مما عليه بناء العرف في كل دين ومذهب فيكون امضاء
الشارع لذلك لبيانا تأكيدا لا تأسيسا وذلك لا يخرج الكتاب والسنة عن كونهما طريقين في معرفة الاحكام فعند انسداد باب العلم الى
السنة القطعية يحكم العقل بالرجوع في تعيين ذلك الى الظن الفعلي فتدبر وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق
الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه سيرتهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب
الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن
الاطمئناني الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في القاء احتمال الخلاف وهو الذي يحمل عليه كلام السيد حيث ادعى
انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما حال المقلد فلا كلام في نصب الطريق له وهي فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون
رجوعه الى المجتهد من باب رجوع الجاهل الى العالم المركوز في اذهان جميع العقلاء فيكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا
تأسيسا اقول مع ثبوت اشتراط العدالة وغيرها في المفتي لا يمكن ان يكون ما ورد بمحض التقرير سلمنا لكن التقرير لا يخرج الامر المقرر عن
كونه امرا شرعيا فالظاهر ان الطريق للمقلد هو فتوى المجتهد هو قول الفقيه كما وقول ائمتنا صلوات الله عليهم [illegible] الا ان الاشتباه
انما هو في افراد الخبر فيشك في كل خبر انه محكي بسند قطعية ام لا ومثل الشهرة وظاهر الاجماع ونحوها على هذا التقرير خارجة عما علم اجمالا انه
الطريق المجعول فيه مضافا الى ان كون امثال ذلك طريقا في الشريعة محل تامل واضح ومرض المستدل الذي هو شيخنا ره في فصوله [illegible]
الطريق المعلوم اجمالا بين هذه الامور فتدبر جيدا وكيف كان فعلى اسلوب تقرير الاعتراض من يمنع نصب الشارع طرقا خاصة يقول ان من المحتمل

فرضنا انسداد القاطع للعباد فاحرى بعدم امتثال الاحكام الظاهرية المثبتة عندهم فان امتثال الاحكام العرفية من الرجوع الى العلم والظن الاطمئناني
حيث ينفتح في هذه الازمان كما هو مفروض المقام فيثبت الترجيح بحسبه بحكم العقل الى الظن المعتبر الاحتياط كما انه لو فقد العلم بقيام الامارات
المعينة فمطلق الظن متعين للامتثال لاحتمال صدق طرق الامتثال لغير العالم فان الغرض القطعية والعلة الكاملة الاهتمام الواقعية فظهر مما ذكرنا
ان انتفاء العدم نصب الطريق واحتمال السلف الامتثال الثانوي فيها الى من انتفى نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الاحكام الواقعية اذ القول ببقاء
التكليف من دون نصب طريق اليها قائم بالحال الذي **فان قلت** [illegible] الانفتاح ان التكليف انما يقع مع عدم ثبوت الطريق واما لو حكم العقل
الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص او مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه كالاحتياط المستلزم لاختلال النظم والا فلا يقع التكليف
مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضا الشارع به ولذا اعرض عنه المستدل بان الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع اليه عند
انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف **والحاصل** ان المستدل ان كان نظره في دعوى العلم بنصب الطريق الخاص الى
ان التكليف ومنع قبح عينه ان القبح انما هو التكليف مع عدم وجود طريق الى معرفته وامتثاله لا التكليف مع عدم نصب طريق خاص مضافا
الى النقض بالتكليف بالاخذ بالطرق مع عدم نصب طريق الى معرفة الطرق عند الاشتباه الا انه لم يجعل ذلك القبح مستند علمه بل محصل كلامه
ان مستنده الى الامرين الاول انا لما رجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي
حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطلقا وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب
كما استدل عليه بحجاج الشيخ وغيره ويستفاد هذا التقرير من حاشية شيخنا التقي ره على المعالم وهو كذلك اذ يتكلمون في الكتب الاصولية في حجية الكتاب
والسنة والاجماع المحقق والمنقول والشهرة وغيرها ويعولون في الفقه عليها لما ثبت حجيته في الاصول ويستفاد منه الاجماع على التكليف بالطريق
الطريق وتعيين المعول من ملاحظة طريقتهم [illegible] من استفادة الاجماع الشيعي على نفي الرجوع الى البراءة ونفي وجوب
الاحتياط على فرض تسليم الانسداد الاغلبي مع ان المعروف بينهم الانفتاح الاغلبي ومحصل هذا التقرير دعوى الاجماع على انا مكلفون
بمعرفة الاحكام من الطريق وبعده واختلافهم في الطريقة لا يقدح في ذلك الاجماع لان الاختلاف انما هو في تعيين الطريق هذا وان الشك انما
اصل وجوب الرجوع الى الطريق في استنباط الاحكام فلا خلاف فيه [illegible] عن هذا التعليل [illegible] بان جماعة من اصحابنا كالسيد
وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص [illegible] **اقول** [illegible] ان الخبر الواحد من الطرق المنصوبة
ام لا ومنع كون الشيء الخاص طريقا لا يلازم منع نصب الطريق الخاص [illegible] انهم ينكرون كون الكتاب والسنة القطعية من الطرق
المنصوبة وهل ترى [illegible] من وجوب اخذ الاحكام من مداركها وان نفوا كون بعض الامور الخاصة مدركا [illegible]
واتباعه لكن [illegible] من العلماء [illegible] طريق خاص حيث ما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوب [illegible]
كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا الى التعيين على وجه
ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقائع المختلفة فانها لا توجب تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اجماعهم كون الاختلاف
راجعا الى التعيين ويتحقق ذلك في التواتر الاجمالي والاجماع المركب **اقول** الجواب ان قول كل واحد من العلماء بالنسبة الى ما عينه وكونه طريقا
انه طريق الى معرفة الحكم بحيث ان للمكلف استنباط الحكم من الطريق وهو عين [illegible] لو تواتر الاخبار على الوقائع التي دل كل واحد
منها على الشجاعة مثل حكاية [illegible] بحيث يحصل العلم بالشجاعة من اجتماع تلك الاخبار **والحاصل** انه [illegible] من قبيل ما
علم من اجماعهم كون الاختلاف راجعا الى التعيين فيجوز تخطئة كل احد فيما هو فيما ادعى [illegible] القدر المشترك الثاني من الامرين
انا كما نقطع على الاحكام امارات نقطع بعدم رضا الشارع باتخاذها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان
والخبر [illegible] والرؤيا وظن وجود الدليل والفرض وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد لها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا
او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي [illegible] من هذه الامارات الثابتة فهذه الامارات محصورة منها الكتاب والسنة
[illegible] والاستصحاب والاجماع المنقول [illegible] الشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع [illegible]
في حقنا امارات اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في القياس الاجماع [illegible]
ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متأخري المتأخرين [illegible] في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها [illegible]
بتفصيل ولا [illegible] لكونها مرجحة في تعيين الطريق [illegible] الاجماع على المنع من العمل بها كالقياس [illegible]
الاشكال الا في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد [illegible] **اقول** [illegible]
الوجه [illegible]

بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه مقام الخصوص او بقيام طريق كذلك مقامه ولو بعد تعذره فلا ريب ان الظن هنا في مثل ذلك بحكم العقل انما
هو الرجوع في تعيين ذلك الى الظن الفعلي لانه لا دليل على عدم حجيته وفاقا لما اعتبرناه في الظن بان لا يقوم دليل سمعي على عدم جواز التعويل عليه
لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ولم يشترع الى الجمع هذا البيان كيف يرد النقض المزبور وعليه وقد عرفت التزم كما صرح به
ان المرجع في تعيين الطريق ايضا ما عدا القياس واشباهه مما قام الاجماع على عدم جواز الاخذ به بالخصوص وحيث لا علم بالطريق المنصوب
لتعيين الطريق يتعين العمل بالظن الفعلي الذي لم يقم القاطع على عدم حجيته بالخصوص اللهم الا ان يكون مراده سلمه الله ان التكليف لو اقتضى نصب
الطريق لهذا لتادى ذلك الى التسلسل اذ التكليف بالاخذ بالطريق ايضا تكليف فلا بد له من طريق وهكذا ولكنك خبير بان هذا لو ورد فانما يرد على
من ادعى الملازمة بين التكليف وبين نصب الطريق اليه بقبح الاول بدون الثاني ولا يرد على من تمسك بالاجماع ولا ملازمة بين الاجماع على
نصب الطريق على الاحكام الشرعية الفرعية وبين الاجماع على نصب الطريق على كل تكليف ولو كان تعيين الطريق حتى يدعى الثاني بوجود الاول
ثم لا يخفى ان الدليل على القطع بنصب الطريق على الاحكام لو كان بطلان كون الظن المطلق مرجعا في الاحكام الشرعية بحكم العقل بمخالفة في القياس
لكان مرجع هذا الى الاشكال الآتي في خروج القياس واما لو كان الدليل على القطع بنصب الطريق الخاص هو الاجماع المستفاد من الاجماع على
ترك القياس واشباهه والاجماع على الرجوع الى الواحد من مقابلاتها فدفع الاشكال في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد باحد الوجوه
الآتية اي مدخلية له في قدح ما ادعاه ره وكيف كان فعلى مشايخنا سلمه الله ان قلت ثبوت الطريق اجمالا مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب
من يقول بالظن المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير
معلوم قلت هذه مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن او طريقا آخر مجعولا
بل الطريق العقلي بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقا لان الظن بالواقع
عمل في مقابلة القطع ببراءة الذمة وان لم يوجد كان طريقا فان احتمال البراءة بسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع فتحرم عدم ثبوت
الطريق الجعلي كافيا عن عينه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا وعلى كل حال فترديد الامر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له اقول
ظاهر تقرير الاعتراض تسليم دعوى الاجماع على التكليف بهذه الاحكام من الطريق بان القائلين بالظن الخاص مطبقون على ثبوت الطريق والقائلون
بالظن المطلق انهم موافقون لهم في ذلك الا ان طريقهم عقلي قرره الشارع ولم يظهر منه الاشارة الى دعوى كون الطريقين في عرض واحد بل
صرح شيخنا ره في فصوله انه لو دل الدليل السمعي على حجية طريق مطلقا كان في مرتبة العلم مطلقا يجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل
العلم في ذلك لو افتقر وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره والعلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم العمل
وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم بقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا
دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين عليها انتهى ولو دل الدليل السمعي على حجية الظن
عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى واحدا للمعترض من توقف دلالته على
عدم السمع فلا يتحقق معه الا على سبيل التقرير انتهى فمع هذا البيان لعل الجواب المذكور عن الاعتراض المقرر من قبله ره اشبه بالمغالطة وكيف كان فعلى
مشايخنا سلمه الله اجاب عن اسناد الايراد ثانيا بانا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله منهم
من الاخبار ليس منه بايدينا الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن
ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان السابق لكثرة القرائن ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت
عدالته او وثاقته بالقطع او بالبينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد
الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولذا لا يعمل
مثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم ان الخبر المعمول به مثل هذا محل الاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على
حجية الخبر الواحد ان مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليها افادة الظن الفعلي
اقول لا يخفى ان المستند لا يتم بتعيين الطريق المنصوب واثبات بقائه في زماننا بل مبنى اسناد الايراد على ان ما هو الطريق المنصوب لا نعلم به بعينه
سواء كان هو الخبر المطمئن بصدوره او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالطرق المزبورة او غيرهما فمحصله ان الظن الذي لم يقم على حجيته
بالخصوص والحاصل ان ما هو منصوب للطريقية امر مضبوط في نفس الامر سواء علمنا به ام لا وحيث ان المفروض عدم العلم به بعينه فالظن
ومفروض المستدل هو ذلك وان كان الطريق المنصوب معلوما لنا وقد صرح به دام ظله بقوله ولا ينافي ذلك اي التمسك بدليل الانسداد نفي اثبات
حجية الظن بالطريق بما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية الخبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته بكونه حجة عندنا ايضا في المرتبة الاولى كما

مسألة فمن القائلين بالظن في الطريق على الخاص من منع ثبوت ذلك الانسداد في مقام العمل بالظن بدعوى معرفة التفاصيل وعلى ذلك ادعى ان الانسداد على
اشتهى كما قال الشيخ بحكم المعنى السابق لكن الطريق المنصوص من الخبر الذى يظن صدوره او هو الخبر المروى في مثل الكتب الاربعة المعتبرة من الكتب
المتلقى بالقبول من اهل الشيعة الاخذ في من قدماء اصحابنا وان تكلمنا فيما حكاه الاستاد بما تكلموا على فرض الاغماض عن ما سلم به الطريق
المنصوص في الفرع الخارج الغير ارادنا فقالة الجامع بين الاستاد له الادلة الخاصة وفاقا من الاستاد لاصل في ذلك الدليل الاسند بانه بعد حق
الاستاد لتقارن الاستاد سائر الطرق وجوب حجية مابه منها من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور
الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان الاقدم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه
والا فالمتيقن من الباقي مثل الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالشهرة الشهرة وما بعدها من الامارات الظنية عند بعض الشهرة
وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى
اصالة الحرمة العمل ثم لو احتيج الى العمل باحدى الامارات من واحد منها حسب كل منها ما صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب **اقول**
بعد الاغماض عن ثبوت طريقية معتد خاص من الامارات او نوع خاص منها فان الكل متساوية من حيث عدم العلم التفصيلي بكونها طريقا والعلم
الاجمالي حاصل بوجود الطريق بينها فلو كان بينها قدر متيقن يكون طريقا كان المهم اختياره وملاحظة كفايته وعدمها بل كان ذلك
خارجا عن الفرض واما لو كان كون بعضها متيقنا بالنسبة الى بعض آخر لا مطلقا فليس معناه الا كون ذلك البعض مظنون الطريقية انه غالب
الاكثر ونحوها فالاقتصار على القدر المتيقن بهذا المعنى هو عبارة عن الاقتصار بمظنون الطريقية ولا نطول بالمستدل ان نقول بالاقتصار على ذلك ولو مع
فرض عدم الكفاية في معظم الفقه فالمستدل انما نسلم له عدم وجود القدر المتيقن لكن الذي نريد ثبوت وجوب الاحتياط وهو العمل بكل امارة
يحتمل كونها الامارة المنصوصية لانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني الا انه يجب ما يدل من لزوم الاختلال
او العسر والحرج على عدم وجوب الاحتياط كما عرفت في الاحتياط الكلي في الفروع وهو في المقام مفقود لان مؤدى الامارات المحتمل المنصوصية في الغالب
ليس الوجوب حتى يلزم من العمل بها اختلال وحرج ودعوى ان الامر في العمل بكل امارة دائر بين الوجوب ان كانت منصوصية وبين الحرمة ان لم يكن كذلك
لان العمل بما ليس بطريق حرام فلا يمكن الاحتياط مدفوعة بان الامر بين المحذورين في الطريق المنصوص بالظن مدفوعة بان حرمة العمل بما ليس طريقا
اذا لم يكن على جهة التشريع مجرد العمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته مع عدم
قصد التشريع انما هو من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية عنه وهذا ايضا غير لازم في المقام لان مورد العمل بالامارة ان كان
موافقا للاصول فلا يلزم العقوبة ولا طرح وان كان مخالفا للاصول كما لو اقتضت الامارة عدم الوجوب واقتضى الاستصحاب او قاعدة حرمة الوجوب فان
كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال في العمل بالامارة لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافه معتبر
عند الشارع لصيرورة ادلة الاستصحاب كالمخصص بالمجمل وان كان مخالفا للاحتياط فيعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية ولا يعمل بتلك الامارة
التي على خلافه لعدم ثبوت حجية الامارة وحكم العقل بلزوم الاحتياط فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية اعني مسألة تعيين
الطريق وما يحتمل ان يكون طريقا منصوصا اذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية فالعمل مطلقا على الاحتياط اللهم الا ان يقال انه يلزم الحرج
من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة الفرعية كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية بعد العلم
الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة انه يصير كالشبهة المحصورة **والحاصل** انه بعد خروج الاستصحاب مطلقا عن الاعتبار
لذلك العلم الاجمالي يرجع الامر الى الاحتياط الكلي الا انا منعنا لزوم الحرج وحيث كان مبنى استدلال المعين للطريق بالظن في هذا الاعتراض على
وجوب الاحتياط وانتهائه الى العسر والحرج فان لم يقع الوجوب لم يكن وان كان مانع في ذلك الاعتراض جزء ارادنا **اقول** كما ابطلنا لزوم الحرج في العمل
بالاحتياط في محتمل الوجوب والحرمة في نفس الاحكام الفرعية كذلك نبطله في العمل بالاحتياط في الطرق بان الطرق ايضا على ثلاثة اقسام مظنون
الطريقية ومشكوكها وموهومها والعلم الاجمالي موجود في القسم الاول متعلق به الاحتياط بالاخذ بكل ما هو مظنون الطريقية والحاجة
الى الظن انما هي في تشخيص موضوع ما يجب فيه الاحتياط لا للعمل به فينحصر الكلام في صورة تعارض الاحتياط في الطريق مع الاحتياط في نفس الحكم
كما لو كان مؤدى مظنون الطريقية عدم وجوب شيء وكان مظنون الوجوب فينبغي منه التكليف فالامر في التخالف **والحاصل** ان الاعتراض
الرابع كالاول على هذا الاستدلال لا يفيد من المسألة مع عدم وجوب الاحتياط الكلي كما لا ورد كما عليه على ما عرفناه من ان موضوع وجوب الاحتياط
مع تحقق الامارات المعتبرة انما كان مظنون الطريقية ولا منافاة بين وجوب هذا الموضوع وبين اعمال الظن في تعيين الطريق بل الشك العقوبة
موضوع الاحتياط تمام المسألة الفرعية فلا مسلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن بعدم وجوب الاحتياط لكن نقول
ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية وذلك لان الطريق المعلوم

في حجية الظن

منصوباً الا ان كان منصوباً عند انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرئاً للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلاً لا انه مع الانسداد يجزي
مع الانفتاح فهو المكلف به اولاً مثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به ويجب امتثاله سواء حصل العلم بالطريق المجعول او الواقع جملة بعد الواقع
من الواقع وهو مؤدى الطريق فيجب مع العلم فاذا انسد باب العلم التفصيلي بالحكم بما هو مؤدى الطريق او انسد باب العلم التفصيلي بالاحتمالين
بالظن ولا فرق بين الظن بالواقع والاخذ بمؤدى الطريق المظنون بكون كل واحد منهما امتثالاً ظنياً وان كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد
باب العلم بالواقع فنقول ان نفيه بعد حكم العقل بالعمل بالظن هو موضع العلم وغيره من غير ترجيح بحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع
وجود هذا الطريق المعلوم اذ مع عدم ونصب الامتثال الظني الى الظني انما هو مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه من غيره الا
باعمال مطلق الظن والعقل لا يحكم بنفسه باحراز الطريق بمطلق الظن بل يحرز الواقع بمطلق الظن حتى كان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق
ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف
من الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وقد علم ان الفرع
كان منشأ هذا التوهم انشاء ما فهمنا من نظير كون ناظراً الى ان الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم بذلك الطريق كان ابتناء العمل
بالظن في الطريق دون نفس الواقع الا نرى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق
المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين فلنتكلم في بيان ما فهمنا من الظنون الحاصلة للمقلد
في المثالين بالنسبة الى الواقع امور غير مضبوطة كثير المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونه في تعيين
الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالب المطابقة لا يدل الدليل الخصوص على جواز العمل بها في المثال المطابق للمقام هو ان
يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما
للواقع ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص كما لو فرضنا ان الظنون المعمولة في تعيين الطريق في المثالين بعينها هي المعمولة في تحصيل
الحق بالخصوص من الشارع بخلاف الظنون المعمولة في تحصيل الواقع كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكر من العمل
على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فيما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فلو فرضنا ان المقلد يقدر على الظن بالحكم من الظنون
التي يعمل بها المجتهد في الاحكام الشرعية مع فقد المجتهد [illegible] على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد
بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي وكذا القاضي اذا شهد عنده عادل واحد بحق لا يعمل به واذا ظهر هذا العادل بعينه طريق
قطع هذه الخاصمة واخذ بغير ذلك مما هو لاجل فقد ما دل على الاعتبار في مسألة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ونحوها لاجل
الظن بحكم احد المتخاصمين فانه مما يوجب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين مع عدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية
وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ باقواها الاخرى كما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد
في الوقائع الشخصية فتأمل هذا مع امكان ان يقال ان مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا من جهة ان الشارع لم يلاحظ الواقع
في نصب الطريق واعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الاقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها
بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين سائر الامارات
كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله وانه ليس شيء ابعد من دين
الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك فاذا فرض انسداد مطلق القطعي في نصب الطريق اذا كان غايته الوصول
الى الواقع المخصوصة بتمييزها من بين سائر الامارات ثم اشتبهت الطرق المنصوبة للمجتهد بغير المنصوبة كان اعمال الظن في الامارات التي لم يجزها الشارع
في نفس الحكم لوجود ما لا يوافق منها الواقع فالعمل بالظن في هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق يبتني على الظن في نفس الحكم الواقعي بل القائم
انما على الظن في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولية التي هي الحق للمصالح من مصلحة نصب الطريق فان غايته ما فرض من الطريقية من المصلحة ما يعم
يتدارك به المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بتلك الطرق لا تدارك المصلحة الواقعية فهذا انما هو المختار في الترجيح والاحتياط
على تحصيل الواقع والطريق التي لا يتحقق فيها الاجتهاد والامتثال مع الاحتياط والحكمة [illegible] في العبادات [illegible] الاشارة اليه في ابطال
وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي لان الغرض ان الطريق حجة والظن بالواقع خلاف
عنوان الطريق فالدليل الواقعي فالظن به مستلزم الامتثال الظاهري بل الامتثال الظاهري مشكوك فيه فهو يوجب ان يعتنى بذلك الظن
قلت ولا ان هذا خروج عن الفرض لا يجعل الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق معيناً للظن مستدلاً
فهم انه يوفق المقارع ان الامور التي يعلم بوجود الطريق فيها اجمالاً معينة للظن لا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق لتعيين الظن بالواقع

فانما المقصد يرجع الى ترجيح بعض الامارات المعتبرة على بعض [illegible] الظن باعتبار تعيينها شرعا دون الآخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد
حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام في ان نتيجة دليل الانسداد [illegible] الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض
او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والاشكال المذكور مبني على الاكتفاء بذلك كله وان دليل الانسداد جار في مسئلة تعيين
الطريق وهي المسئلة الاصولية كما انه جار في الاحكام الواقعية الفرعية [illegible] الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليس مكلفا بها تكليفا
فعليا الا بشرط قيام الطريق عليها [illegible] المكلف [illegible] لا الاحكام الواقعية من حيث هي فقد عرفت مما ذكرنا ان نصب
هذه الطرق ليس الا لاجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول
ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة [illegible] مصلحة الواقع فليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها
في ارادة الواقع بل مؤداه وجوب العمل بها لجعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا بيانا للواقع **الخامس** انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق
الى قول الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق [illegible] التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق [illegible] لزمه اهمال ما لم يؤد اليه
الطريق من الواقع [illegible] سواء انفتح باب العلم بالطريق او انسد [illegible] ان يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء
على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع [illegible] هذه الطرق [illegible] فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن
بما جعله الشارع واقعا [illegible] على اغماض الشارع عن الواقع كما هو مقتضى النصب على الوجه الاول وبهذا ظهر ما في قول [illegible]
[illegible] في الحاشية [illegible] بقوله فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فلاى مانع من قيام الظن بالواقع مقام
العلم به [illegible] واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل
بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام
العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا به فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالآخر [illegible]
من دون حصول الظن بالآخر [illegible] لا يقتضي الحكم بالبراءة في صورة العلم باداء الواقع انما يحصل الامرين بالنظر الى اداء الواقع وكونه من
الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق [illegible] جرى الكلام المذكور في صورة الظن
لكنه ليس كذلك ولذا لا نحكم بالبراءة حسبما قلنا انتهى [illegible] بما قلنا الى ما تقدم منه من الايراد على نفسه بان الظن باداء الواقع
يستلزم الظن بفراغ الذمة لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه وما اجاب به عنه من ان مجرد الظن بالواقع ليس [illegible] الظن
بفراغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن او وضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله
به من جهة قيام الدليل المذكور وعدمه [illegible] العقل [illegible] حجيته وحصل [illegible] الاستلزام [illegible] كيف ومن الواضح [illegible]
استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن [illegible] فكيف يعقل حصول الظن به من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بفراغ الذمة
بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه او قضية الدليل المذكور حجية ما يظن
من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل القاطع القائم على حجية الطرق المخصوصة ولا يحصل من مجرد
[illegible] الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا آخر ولا ربط [illegible] في ذلك [illegible]
من ان الظن بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث [illegible] الواقع الظن بتفريغ
الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض [illegible] قيام الدليل على عدم حجيته فلو حصل منه الظن بالواقع فقد
حصل منه الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع [illegible] كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم ما لا اعتبار به في نفسه
وقد قام الدليل الشرعي هنا [illegible] القطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع [illegible] الايراد المذكور انما
[illegible] الوجهين [illegible] ما التزمنا الظن بالملزوم لا يمكن ان ينفك الظن باللازم [illegible]
[illegible] كيف [illegible] الدليل [illegible] الدليل القطعي [illegible] الاشكال مع قيام الدليل
الظني [illegible] حكم الظن [illegible] فحكمه
الظن بالواقع [illegible] حصول الانفكاك [illegible] ان وجوب الاخذ بمؤديات الطرق
منصوصة [illegible] الاحكام الواقعية [illegible] الفرق بين الاول والثاني ان الاول حكم في مسئلة
اصولية والثاني حكم في مسئلة فرعية [illegible] الثاني حكم [illegible] فكذا الكلام في الاول وكما
ان الثاني [illegible] الاول فاذا فرضنا امكان تعلق العلم

في حجية الظن

فلا كلام في كون العلم بأحدهما في عرض العلم بالآخر من دون ترتيب بينهما بل عن انسداد باب تحصيل العلم بالحكم الفرعي وبالحكم الظاهري
ومع فرض عدم امكان تحصيل العلم بأحدهما فالمتعين تحصيل العلم بالآخر كما هو الشأن في كل واجبين ولو فرضنا عدم امكان تحصيل
العلم في المقامين وكان الظن بوجوب التعبد بطريق مطابقا للظن في المسألة الفرعية كما لو فرضنا قيام امارة مظنونة الاعتبار على
وجوب قراءة الدعاء وصار هذا الوجوب مظنونا لاجل تلك الامارة فحال الامر بالنزاع في ان قضية الانسداد هو مقتضى حجية الظن في الفروع فقط
او حجية الظن في المقامين لوجوب قراءة الدعاء على التقادير الثلاثة ولو فرضنا التخالف كما لو كان مؤدى الامارة المظنونة الاعتبار عدم
قراءة الدعاء وكان وجوب الدعاء مظنونا فلا ريب في ان الحكم الواقعي بالنسبة الى التعبد بالامارة المفروضة مظنون كالحكم الواقعي بالنسبة
الى نفس قراءة الدعاء واذا اقتضى العلم الاجمالي بوجود واجبات واقعية ومحرمات كذلك وجوب الامتثال الظني والظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى
التعبد بالامارة وبالتعبد بها والبناء على عدم وجوب القراءة فكذلك يحصل الامتثال الظني والظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى نفس القراءة
بفعلها **والحاصل** ان التعبد بالامارة في المفروض مظنون الوجوب واقعا وكذا فعل القراءة مظنون الوجوب واقعا فان اقتضى
فعل التعبد بالامارة الظن بوجوب الظن بالتفريغ في حكم الشارع وكذا يقتضي فعل القراءة الظن بوجوب الظن بالتفريغ في حكم الشارع وان
لم يقتض الثاني الظن بالتفريغ الا بالنسبة الى الواقع ولا عبرة به فكذا الاول وكما ان القياس لو اوجب الظن بوجوب القراءة فقد اجتمع الظن
بالواقع مع القطع بعدم تفريغ الذمة بالعمل به في حكم الشارع فكذا الكلام لو اوجب القياس الظن بالتعبد بامارة وبالجملة لا فارق بين
الظنين المفروضين الا من جهة تعلق احدهما بمسألة اصولية وتعلق الآخر بمسألة فرعية وليس في نظر العقل هذا الفرق فارقا بين
المقامين حتى يحكم بعد فرض الانسداد بحجية الظن في احدهما دون الآخر وقد يتبين بذلك ايضا ضعف التفصيل الآخر من اختصاص الانسداد
بحجية الظن في خصوص المسألة الفرعية دون الاصولية والتفصيلات في طريق التفصيل سننبه عليه ان شاء الله ولا يتوهم ان الظن بالتعبد
بامارة يقتضي عدم وجوب القراءة فيما فرضنا من المثال كيف يجتمع مع الظن بوجوبها لاستحالة تعلق الظن الفعلي بكل واحد من طرفي
النقيض وذلك لان المستحيل هو اجتماع الظن بوجوبها وفي المقام اجتمع الظن بوجوبها في الواقع مع الظن بوجوب البناء على عدم
وجوبها ولا منافاة بينهما كما لا يخفى فاتضح بما ذكرنا صحة ما افاده سلمه الله في اول المقالة من الجواب الخامس من انه لا فرق بين الظن بالواقع
والاخذ بمؤدى الطريق المظنون في كون كل واحد منهما امتثالا ظنيا سواء كان الطريق منصوبا مطلقا او بعد انسداد باب العلم وان كان
ما ادعاه في اواسط مقالته من ان الظاهر ان اعمال الامارات في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الواقعية الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة
نصب الطريق محل تامل اذ كل واحد من المقامين على مقالتنا متضمن لمصلحة واقعية اولية مضافا الى ان مصلحة نصب الطريق قد تزيد على مصلحة
الواقعية كما يتأتى في نصب يد المسلم وسوقه ونحوهما مع وقوع التخلف عن الواقع كثيرا واتفاق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط بالرجحان الاستحبابي
لعله يمنع من ترجيح مصلحة نصب الطريق على مصلحة الواقع فقد تبين واما ما يظهر منه في مقالته ثانيا في اول المقالة ولو في الاستدلال بل صرح به
في الجواب عن الايراد الثاني الذي اورده على تقريره بقوله انقضت هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة الطرق
عليها فلا يجدي الظن الناشئ منها بالحكم ما لم يظن الطريق انتهى وصرح به شيخنا النجفي رحمه فيما نقلنا عن حاشيته على المعالم من ان نصب الطريق
ولو مع عروض الاشتباه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق فلعل الحق فيه ايضا ما افاده سلمه الله فانا وان لم نقل بتخصيص
التكليف بالواقع الا بعد مساعدة الطريق عليه لكن نقول بعد ما اوجب العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشريعة وعدم جواز
اهمالها وعدم وجوب الاحتياط امتثالها ورفع الحاجة في معرفة التفاصيل التي لا يمكن العلم بالواقع ولا بالطريق المنصوب منها الى العمل بالظن
فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق في جواز الامتثال بكل منهما ومن يدعي صرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق فظاهره
صدق دعوانا ومقصدهم بل حجته ما استدل به على نصب الطريق الخاص ونحن بعد ما زيفناه وحيدناه والا فلا وجه لوجوب البناء على كون مؤدى
الطريق هو الواقع سواء طابق الواقع ام لا ولم يحتج به ولا تلويحا اشارة الى انه لا ربط بين الواقع الا ما ساعد عليه تلك الطريق كما
يظهر ذلك عن التأمل فيما استدل به على حجية الخبر الواحد او مع الاجماع المنقول ايضا او مع الشهرة فانه ان ساعد احد منها لتعين ذلك الحكم
كما نفهم من الاخبار التي عن سوقها يكون اعتبار الامارات من باب الطريقية او من باب السببية واما النظر الى المقلد في تعيين المجتهد او الامارات
المنصوبة بالنسبة الى الموضوعات كما هو مبنى استدلال شيخنا النجفي رحمه على مختاره فيكفي في الجواب عنه الاجماع على عدم التعيين بالنسبة الى المقلد بالنسبة
الى الاحكام الواقعية وبطلان القاضي بالنسبة الى تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين وبالظن في الموضوعات الخارجية ومما ذكره الفاضل
المعاصر من فروع على الانسداد بالنسبة الى المقلد واثبات حجية الظن له او حجية الظن بالنسبة الى الموضوعات الخارجية فلعله من خصائصه
واما الوجه الآخر من كون الظنون في هذه المقامات امورا مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع او كون النظر في الاحكام الى ملاحظة الواقع

الوجه الثاني

في تضعيف الظن بنوع الظن فيه هذه المقامات بان تمكن المكلف من تحصيل الاطاعة والامتثال للاوامر مما من الوجه الثاني ما ذكره
بعضنا المحققين من متاخري المتاخرين وقد ذكر وجوها اخر تقدما ساقبا منها الوجه الاول الذي اعتمد عليه بعضنا في المقصود ماذكرنا في الاول
من وجوه ان لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكاليف بالاحكام الشرعية المجملة وان الواجب علينا اولا تحصيل
العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع او
لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد
علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم
العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون
بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم
لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل حيث ما عرف من ورود
النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل لزم اعتبار امر اخر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل
الظني الدال على حجيته واعتباره في نظر الشرع بكونه حجة دون ما لم يقم عليه ذلك ثم اورد على نفسه اعتراضات واجاب عنها وقلنا الثاني منها
مع جوابه وبعد ذلك واشار وره جوابه في الاستدلال لا يحصل بما مر من تفصيل القول فيه الى ما ذكره سابقا في مقدمات بيان ادلة الاحكام في المقدمة
الرابعة منها حيث قال وثانيها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية
الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر
وحكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقة الواقع او ظن بذلك او لم
يحصل شيء منهما وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو
حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء
اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على
سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبوة والائمة عليهم السلم
كفاية في ذلك اذ لم يوجب النبي ص على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في جميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد
الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع الالفاظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به
من غير شرع في امثال ذلك وهو في حصول العلم وقبول الثقة مما يبعد الجزم بعدالة المخبر في الشرع وعلى فرض التسليم بانفتاح ابواب السهو والاشتباه
وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام وعلى فرض التسليم فيما
احتمال النسخ في زمن النبي ص في كل آن ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده الفحص وتحصيل العلم بعدم النسخ في كل زمان بل كانوا يبنون
على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم خلافه هذا كله بالنسبة الى بلد الذي فيها الرسول ص او الامام ع فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان
سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية الى ان قال وبملاحظة جميع ذلك يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم
مع ما عرفت من ملاحظة ذلك في تكليفنا بالعلم في خصوص الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه
الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع
في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور واذا كان الحال في الموضوع
على الوجه المذكور مع كون تحصيل العلم بها اسهل غالبا من ذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو
العمل وحينئذ فالعلم انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداء مطابقتها للواقع ومن البين ان صحة العمل لا يتوقف على العلم بالحكم كما لا
يتوقف على العلم بالموضوع والاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا بغيره العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في الموضوع
للموضوع وليس المحصل للتكليف حينئذ بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل للظاهر الشرعي والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع
فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى الحكمين فيحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الطرق
المقررة لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء الواقع على
طبق الواقع او على طبق الطرق المقررة من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة اداء المكلف به على وجه اليقين
او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما ثم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع علم بها فتعين الاخذ بالعلم بالواقع حيث

حيث كان انه هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا معنا الى الواقع على يد الشارع بجعل ونحوه من الطرق المقررة وظهر ايضا
مما بيّنا انه ليس للشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انسداد سبيل العلم وهو الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم والظن
انتهى كلامه رفع مقامه اقول ما ذكره في المقدمة من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو وبين العلم باداء من الطريق
المقرر مما لا اشكال فيه فان سلّمه انه فهم ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم او ما هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه
ثم ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد
وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في
مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة
بافعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا
الحقيقة وقد اعترف به المحقق المذكور حيث عبّر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه
اطاعة وامتثالا للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالاداءين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة و
الامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر به من دون امتثال واما الامتثال للامر بهما فلا يحصل الا مع العلم اقول ان الظاهر من مقالة
شيخنا دام ظله في هذه المقدمة انه في مقام التسوية بين القطع بالحكم الواقعي وبين القطع بالطريق المنصوب وعدم الترتيب بينهما كما هو مقتضى
الوجه الاول من الوجهين فان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل اذا كان اليقين بمطابقة الاحكام الواقعية
الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره كان ذلك الغير بعد قيام الدليل على الاكتفاء به بدلا عن اليقين بمطابقة الاحكام الواقعية
الاولية بخلاف ما لو كان المناط تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر فانه يشمل الامرين على
وجه واحد ومرتبة واحدة فان الواقع اذا تعلق العلم به صار حكما ظاهريا كما انا لو قطعنا بنصب طريق خاص كان مؤداه حكما ظاهريا
سواء طابق الواقعي الاولي في الواقع ام لا ولا ينافي ذلك كون الواقع على قسمين واقعي حقيقي وواقعي جعلي فيما لا يتصف مؤدى الطريق
للواقع ولم يظهر منه ثمرة القول بان مضمون الطرق المجعولة شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي وان المناط في لزوم تحصيل اليقين دون
الواقع وهذا الذي ذكرنا انه ظاهر مقالته ثمرة مبنية على ان المراد بالحكم الواقعي ما كان على طبق المصالح وبالحكم الظاهري ما ساعد عليه
الطريق سواء كان عقليا كالعلم او شرعيا كالطرق المنصوبة من الشارع فيكون النسبة بينهما العموم من وجه وكذا لا منافاة بين ذلك
وبين القول بان اداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالا واطاعة للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به وان كلا
من الامرين المتعلقين بالاداءين الواقعي والجعلي لو كان مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كالتوصليات المراد منها مجرد وجودها
الخارجي كان مجرد وجود كل منهما مسقطا للامر به دون امتثال وكيف كان فبعد توقف الامتثال على العلم بالامرين كان المكلف متمكنا
من امتثال الامرين يكون مخيرا في امتثالهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضوع الامر الآخر اذ المفروض
كونه ظاهريا فالمأخوذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الامر الظاهري اقول لعل هذا الفرق بين الظاهري
والواقعي اوجب اعتراضه سلّمه الله المتقدم على شيخنا النحرير ولعله يقول ان الحكم الواقعي اذا كان نظريا فهو مجهول في نفسه فيوجب النفس الى
معرفتها ولا يكون مخيرا بين تحصيل القطع به الذي هو طريق عقلي وبين تحصيل الطريق المنصوب وبعبارة اخرى اذا تعدد الطريق الى
المجهول الذي كلفنا بامتثاله لو كان متساويين في الرتبة كانا مخيرين في التحصيل فايهما حصل فقد حصل مقدمة الامتثال فلا حاجة الى
تحصيل الآخر وكلما حصل فقد حصل الحكم الظاهري بناء على التفسير المتقدم ولو كان المراد بالظاهري خصوص ما اخذ في موضوعه
عدم العلم بالواقع كان مترتبا على الواقع ومغايرا له لاختلاف الموضوع فيهما فلا يكونان في مرتبة واحدة واما على التفسير المتقدم فلو كان
هو الشيء المجهول لحكمه لكن لا مع اعتبار وصف الجهالة في الموضوع وبتعلم حكمه باحد الطريقين المتساويين في الرتبة فيحصل كل امر في
المقدمة الواقعية بتامية المطلب هو كون الطريق المنصوب منصوبا ولو مع انفتاح باب العلم كما نبهنا عليه البرهنة علية متساويا مع الطريقين
في الرتبة ولئن شئت قلت ان المكلف بين الواقع المجهول وبين تحصيل مراد الشارع في نفس الامتثال على طبق مراده وهو مما يحصل بكل واحد
منهما وكيف كان فهذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين الامتثال الآخر كما هو الشأن في الواجبات التخييرية
كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما او انعكس الامر بان تمكن من تحصيل العلم وانسد عليه باب
الطريق المقرر لعدم التمكن من العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل فتعين ترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على
الظن بسلوك الواقع لم نعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل باولوية احراز الواقع

في الظن الطريقي

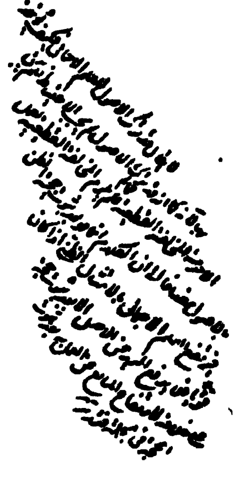
وقد تقدم منا التأمل فيه فنذكر [illegible] فرض العلم انه اذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل
العلم فهو ايضا كذلك مشروط انه القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره فهي الاطاعة الظاهرية الموقوفة على
العلم بسلوك الطريق المجعول فمع تحقق سلوكه افق الظاهري المأخوذ في موضوعه عدم العلم بالواقع فهو هذا الظاهري لا ما تقدم
وكيف كان فالحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع كما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن
العلم لا يوجب منه الا واما يوجب فراغ الذمة ظاهرا لو لم يؤخذ فيه خصوصية على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجعول فكل منهما
موجب لفراغ الذمة واقعا وان لم نعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة او الظن به عند تعذر
العلم فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف
الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغها الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فربما يظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم
صرف ومنشاؤه ما ذكره قدس سره من تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع
الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون هو ايضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع فان نفس اداء الواقع ليس
سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا ينصف
بالطريقية فضلا عن الاعتبار الا بعد العلم تفصيلا او اجمالا وسلوكه لا يعني مجرد تطبيق العمل عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذا قلنا
الكلام في ان سلوك الطريق في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق باحدهما
في مقابل المتعلق بالآخر فدعوى ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسدة افق محصل ما افاده
سلمه الله تعالى ان الطريق المجعول في نفس الامر انما هو في مقابل الحكم الحقيقي في نفس الامر والعلم بكون الشيء طريقا مجعولا انما هو في مقابل العلم
بان هذا الحكم حقيقي في نفس الامر والظن بكونه طريقا مجعولا في مقابل الظن بان حكم الشيء كذا في الواقع هو الوجوب مثلا فكما ان سلوك
الطريق الواقعي مع عدم العلم بكونه طريقا لا يوجب الامتثال وكذا لا يوجب فراغ الذمة الا انه لا يترتب عليه قصد الامتثال فكذا الاداء على
طبق الحكم الواقعي مع عدم العلم بكونه حكما واقعيا وكما ان سلوك الطريق مع العلم بكونه طريقا مع التمكن من العلم وسلوك الطريق مع الظن
بكونه طريقا مع تعذر العلم يوجب العلم بالامتثال وبفراغ الذمة او الظن بهما فكذا الاداء على طبق الحكم الواقعي مع العلم او مع الظن عند تعذره
يوجب العلم او الظن بهما لكن هذا الفاضل المعاصر قدس سره لما تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول وان لم يعلم بكونه طريقا فيما
سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع فكما ان الثاني سبب تام لبراءة الذمة وفراغها فكذا سلوك الطريق الشرعي المجعول في نفس الامر
سبب تام ولو مع عدم العلم كذلك حكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول ظن بالبراءة لانه ظن بالسبب التام بخلاف الظن بالواقع فان نفس
اداء الواقع لم يكن سببا تاما للبراءة حتى يكون الظن به ظنا بالسبب التام للبراءة فقد قاس الطريق الشرعي المجعول في نفس الامر ولو مع عدم العلم
بالطريق العقلي وذلك تخيل فاسد لكنك خبير بان توهم هذا التخيل في الامر وفي النفس ونسبته الى مثل الطالب فضلا عن نسبته الى مثل شيخنا
التقي الذي يتضح بيان ما اتى في هذه المقامات بحر محيط مضافا الى تصريحه مقالا نذره في المسئلة في خلاف ذلك قال قده في موضع لا ترتيب
بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق المقرر من الشرع ولا يتعين الرجوع الى الاول مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به فاجتنابا يتزيه
العلم بالواقع عليه ولا يتعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطرق المقررة فعليه لا على ترتيب الاخر عليه بل
الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم لا يعتضا العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك
وقال قده في اواخر الاستدلال الذي نقلناه عنه ان مجرد الظن بالواقع لا يستلزم ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد
ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا يتعين تحصيل ذلك اي الظن باكتفاء المكلف بمقتضى حكم العقل لزوم اعتبار [illegible]
[illegible] بالعمل به وقال في موضع آخر فقد عرفت مما قرر ان الظن بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس فيه ما يقتضي
بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن او وضوح عدم حصول التفريغ بدونه وانما يحصل حصوله من
جهة احتمال قيام الدليل على حجيته من البين مشاركا احتمال قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فينتفى حجيته وعدم ما
ملحوظ الاستلزام بين الظن بالواقع وبين الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع فاسد جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع
الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه لها الى غير ما ذكره في هذا الموضع وقد نقلناه بطوله سابقا فراجع قال قده في ذيل المقرر الثاني لدليل
الانسداد المقتضي لحجية الظن بالطريق ح يكون الامر في المقام بعد ما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كما انسد سبيل العلم بالاحكام
المقررة في الشريعة وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ينتقل من العلم بالاحكام الشرعية الى الظن بها لا

من العمل الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فيقال نسبة الطريقية حينئذ بالظن بهما فيتقيد بهما فيثبت كالسند من الامرين المذكور وكون الظن بالطريق حجة ايضا كالظن بالواقع ولا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء آخر وبذلك ضعف ما لما كان المطلوب على اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع في حصول العلم به فلا كلام وكذا ان اداه على وجه مقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين فيقوم الاخذ بالظن بالطريق مع الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك طرفا واما الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بالظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل القطع اداء لما هو الواقع من طريق قطعا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ مثله لا يكون اصلا فلا يستتبع اداءه كذلك علم باداء ما هو الواقع ولا باداءه على الوجه المقرر ولا ظن باداءه على الوجه المقرر وايضا ما الوظن باداء الواقع لا عن طريق لا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مطلقا ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم بالواقع ح واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل بقيام الظن مع انسداد سبيله قلنا لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضا الكتاب كذلك لكن ظنه لا يحكم بالبراءة معهما قلنا انتهى ما اردنا نقله وقد نقلنا سابقا تمام هذا الاعتراض ثم رجعوا به في مقام نقله سلمه الله عن صاحب الفصول واشار اليه عن شيخنا التقي ره والغرض من نقل هذه الجملة هنا ما هو الكلام في المقام والمصنف جعل كلا من اداء الواقع والعلم به والظن به في مقابل سلوك الطريق والعلم بسلوك الطريق والظن به حينئذ كما نعم من قوله بحجية الظن بالواقع مجملة كون التكليف بالواقع مقيدا بما اخذ من الطريق المقرر فما يظهر منه سلمه الله تعالى منه انما ذكره تبعا لما ذكره من ايراد ما لا يتجه على التحقيق من منع كون التكليف بالواقع مقيدا بما اخذ من الطريق وسند المنع ما تقدم من ان ما استدل به على تقييد الطريق ليس فيه دلالة ولا اشارة الى ذلك التقييد والا فالمنع ان على فرض تسليم فهم التقييد يمكن النقض بما ذكرناه من ان وجوب التعبد بالطريق المقرر فقط ايضا من الاحكام الواقعية كوجوب نفس الفعل فلو لم يكن الظن بالواقع في الثاني حجة فليس الظن بالواقع في الاول ايضا حجة كما فصلناه سابقا فتدبر جيدا ولكنه كان سلمه الله تعالى في هذا الكلام مع ما علمت في رد الوجه الاول من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام واقتصر على الطريق المجعولة عند العقلاء وهو العلم ثم الظن بالاطمينان اقول ان هذا الجواب بعلته لا يتمشى الا على الانسداد لان فيما ليس طريق لابد جعل الشارع طريقا متعبدا به على نحو يكون مؤسسا الى ذلك الجعل بل مبناه على لزوم تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع التمكن منه ولزوم تحصيل الظن بذلك مع العجز عنه ذلك كما يحصل بجعل الطريق تاسيسا كذا يحصل بامضاء ما عند العقلاء في مقام الاطاعة والامتثال ثم الاكتفاء الذي بناؤهم على حصول الاطاعة والامتثال العمل به هو الظن الاطمئناني بصدور التكليف عن المولى كما في اخبار الثقة المحرز عن الكذب وما الظن بكون الشيء مطلوبا للمولى في الواقع فقد يكون بناؤهم على حصول الامتثال بالعمل به تأمل وكيف كان فقد تعرض سلمه الله تعالى للوجه الاول الذي ذكره شيخنا التقي ره في هذا المقام والوجه السادس من التبصرة بحجية الخبر من حيث هو في السابق والوجهان كان مطابقا لما اعتمد شيخنا في فصوله فكفى ما لعله ما قلنا واما سائر الوجوه فوجهها النفي عن المقام ان مبناها لما كان على كون حجية دليل الانسداد مهملة فلعل المقال معه في صحتها او سقمها على تقدير الامر الثاني ثم انك حيث عرفت فساد هذا القول بمقتضى الوجه الاول والثاني الى الحد يتجه دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الاصولية الا ان النتيجة المهملة الجزئية بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم ان في مقابله قول آخر لواحد من مشايخنا المعاصرين كما نسبه الاستاد الى شيخنا ومتابعيه وابن عمه المحقق التستري قدس سرهما لمعاصرته ايضا وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسائل الاصولية وعدم حجية الظن المتعلق بها وهو القول الذي كرناه اولا والتنبيه انه ذهب اليه شيخنا وشيخه الكلام في هذا التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية انشاء الله تعالى ثم اعلم ان بعض من لا حجية الظن المتعلق بها من دليل الانسداد والامام المعظم من المعاصرين من مشايخنا وظاهر بعض من الفحول ايضا هو القول الذي كرناه والامر بعض مشايخنا المعاصرين في حجية الظن في الطريق كاقل في نفس الاحكام بعنوان المعاصرين في الطريق كالظن في نفس الاحكام بمخالفة الاجماع المركب حيث ذهب ان القول بحجية دليل الانسداد بجميع المسائل الفقهية اصولية او فقهية كصاحب القوانين وبعض من خصص المسائل الفرعية فالقول بحكم ما هنا خرق للاجماع المركب عن بعض المعاصرين والمسألة ليست من التوقيفيات التي يحتملها الاجماع المركب المتضمن للامور التوقيفية ثم ان حجية مثل هذه المسائل المحتملة فيها ايضا انه قد عرفت انه

في نتيجة دليل الانسداد

معظم الفقه الا اماميّة فاما الاولى فاختيار سبيل الظن الخاص بالنسبة الى معظم الفقه فيحصل من تفاوت الفرقة الناجية على قولين في مثل المقام العلم
بدخول الامام عليه السلام في احد القولين في المسئلة وحيث انهما ذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فلا معنى لوروده
الاجماع المركب ولا سبيل الى دعوى الا ان يتم جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منا اولها في ضمن مطلق
الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا **الامر الثاني** في حواشي الامور في هذا الباب ان نتيجة الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث
اسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد ثبوت معمّم من عدم المرجح او الاجماع المركب او غير ذلك او قضية كلية لا يحتاج
في التعميم الى شيء وعلى التقدير الاول فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض ام لا وعلى التقدير الثاني فمعنى كون القضية كلية وكيف توجيه خروج القياس
مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات الاول في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه لا اشكال في ان المقدمات
السابقة التي حاصلها بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى القاعدة التي يقتضيها المقام
اذا جرت في مسئلة تعين وجوب العمل باي ظن حصل في المسئلة من اي سبب كان وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب
والموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع حتى من مثل الشهيد ره على ما عرفت مما نقلناه عنه سابقا بحكاية المعالم وبالعقل كما هو واضح
وحينئذ لا يمكن التفصيل في الظن المتعلق بالمسئلة الواحدة لا يمكن في هذا المقام ترجيح بعض اسباب الظن على بعض آخر وقد سلك هذا المسلك صاحب
القوانين حيث انه وان اخذ بعض مقدمات الانسداد ومثل غيره لكنه ابطل البراءة في كل مسئلة بعدم الدليل عليها مع حصول الظن بالتكليف والوراثة
شبهة المحقق الخوانساري ابطل لزوم الاحتياط في كل مسئلة لعدم الدليل القطعي على العمل بالتوقف في غير المعلومات مضافا الى عدم
امكان الاحتياط في بعض المقامات كالوارث الدائر بين شخصين **والحاصل** ان مقتضى ابطال البراءة في خصوص كل مسئلة مسئلة من غير
ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وابطال لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج حجية الظن الفعلي في كل مسئلة مسئلة من دون فرق
بين اسبابها بل صرح في نتيجة دليل الانسداد بانه لا فارق بين اسباب الظن من حيث هو ويظهر ذلك ايضا من صاحب المعالم والزبدة حيث ان ما منعا الرجوع الى البراءة مع وجود الخبر في مقابلها الا ان هذا الظهور مبني على ما ذكراه لاثبات حجية الخبر الواحد العلم بمطلق الظن ولا يبطل
ليشهد الثاني معتضدا عن صاحب المعالم المتقدم في حجية الخبر على الترجيح الا ان ذلك لاحظ هذا الاحد منهما في كل مورد مورد من موارده
فان العقل بعد حكمه بعدم التكليف الا بعد البيان وبوجوب الاحتياط بعد العلم الاجمالي لا يرفع اليد عن حكمه الا بعد وجود ما يكون مبينا او في المقام
واذا لوحظ كل مورد مورد بالخصوص مع قطع النظر عن سائر الموارد بحيث لا يجري فيه دليل الانسداد حتى يحكم العقل فيه بكون الظن بالتكليف
بيانا الا من مقدماته ثبوت التكليف عدم التمكن من العلم وكل مورد كما يحتمل فيه كون حكمه الوجوب او الحرمة كذلك يحتمل كون حكمه ما عداهما فلا
علم اجمالا بالتكليف الا فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة بحيث كان احتمال غيرهما معلوم العدم ولعل هذا في موارد الفقه في غاية الندرة وفي
تلك الموارد النادرة لو وجد العقل مرجحا لاحد الاحتمالين استقل بالترجيح والا استقل في الحكم بالتخيير واما المنوع منه فيما بين تلك الاصول
في جميع المسائل الى العلم الاجمالي القطعية الكثيرة في الرجوع الى البراءة ولزوم الحرج في الرجوع الى الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب
العمل بالظن في الجملة على وجه لا يترتب عليه المفسدتان ولا يلزم ذلك التعميم بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وح فمعنى
اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكاليف مع العلم بان الشارع لم
يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل وان العمل به ماض عند
الشارع وانه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدمه ولا على فعل حرام اذا ظن بعدم تحريمه فحجية الظن على هذا التقدير نعتبر شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين امور
كلها باطلة سوى هذا فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة ولطرفيها بنفي الباقي فيقال ان الشارع اما ان اعرض عن
هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلي او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدي او اراد
امتثالها بالظن وما عدا الاخير باطل فتعين هو واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على
تركه وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم وهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات
الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به
العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر
تفصيلا او اجمالا وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية
المورد لهما اما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع كما في الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان لورود حكم الشرع كالأوامر الاطاعة والمعصية فانهما لا
يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة الفعل المامور به

ولو لا النهي عنه فحاصله ان الامر والنهي حيث انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على
على الفعل المأمور به والمنهي عنه الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه لا على نفس الاطاعة والمعصية كما في اوامر الطبيب فانه لا يحسن من الحكيم
[illegible] لم يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلا او تركا من الثواب والعقاب اقول في قول المولى لعبده اضرب زيدا [illegible]
والمعنى هذا الامر فائدة الامر كون الامر بالاطاعة مؤكدا للامر بالضرب فكانه قال اضرب اضرب فلا يحسن ان يقال ان الامر [illegible]
يريد به طلب ايجاد الضرب بل لو كان كذلك لم يكن [illegible] الامر والنهي ويترتب الثواب والعقاب لانهما كانا ثابتين [illegible]
بل كيف يحسن ان يقول اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم بمحض الارشاد مع علمهم [illegible] طلب الاطاعة الطلب
الحقيقي الارادة بل نقول ان حكم العقل بوجوب الاطاعة بالنسبة الى المولى مثلا ممنوع عندنا فاذا قال المولى لعبده اضرب زيدا [illegible]
من الوجوب العقلي [illegible] بالنسبة الى ثواب نفس الضرب لم [illegible] وعلى الاول نقول ان ذلك الثواب [illegible]
الاطاعة وعلى الثاني لا معنى لحكم العقل بالوجوب مع عدم ترتب اثر عليه فكيف يصح في المقام الاذعان بالوجوب العقلي [illegible]
الشرعي والحكم بالانفكاك لقابلية المورد لحكم احدهما دون الآخر فتدبر جيدا ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث
الموارد بعنوان المسائل اذ على الاول [illegible] الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه [illegible] بالتقرير الاول حجية الظن
في الجملة يتم بالاجماع المركب لكنه مبني على تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل التعبدية وعلى الثاني يقال بان العقل مستقل بعدم الفرق
في باب الاطاعة والمعصية في الواجبات والمحرمات بين العبادات وغيرها من سائر ابواب الفقه فيتم التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول لما
التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن بل هو من هذه الجهة نظير
العلم لا يقصد منه الا الانكشاف عن الواقع واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل الا
[illegible] فيمكن الفرق في موارد ما بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس [illegible]
[illegible] واما التقرير الاول [illegible] من جهة الاسباب او من جهة المرتبة اذا عرفت ذلك فنقول الحق في تقرير دليل
الانسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد لما عرفت من ان المقدمات المذكورة لا يستلزم جعل الشارع الظن مطلقا او بشرط
حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول بنصب
الظن في الطريق [illegible] طريق العقلاء [illegible] الظن [illegible] مع القطع بعدم جعل طريق
لهم من جانب المولى [illegible] بحكم العقل [illegible] الواقع [illegible]
الى الامتثال الظني الا ان يقال [illegible] اقول ان بناء العقلاء [illegible]
[illegible] التكاليف [illegible]
[illegible] التكاليف [illegible]
[illegible] الامتثال الظني [illegible]
[illegible] التكليف مع انسداد السبيل [illegible]
الامتثال الظني [illegible] الواقع [illegible] الانسداد [illegible]
الكشف [illegible] الشارع [illegible] وجوب [illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] الظن [illegible] تقرير دليل الانسداد [illegible]
[illegible] جعل الشارع الظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة [illegible]
[illegible] جعل الظن [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الظن [illegible] العقل [illegible]
[illegible] الامتثال الظني [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] الراجح [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] بحكم العقل [illegible]



كان الموضوع منه كون الراجح منه مرجوحاً [illegible] التعارض [illegible] الا ان عرفت سابقاً من دعوى الاجماع على عدم الرجوع الى الفروق والتفصيلية [illegible] بتعينها [illegible] الامر [illegible] الفراغ من الحجة الفاقد الا ان يبقى الاجماع على عدم [illegible] الظن في الجملة [illegible] ان يتعين كون النتيجة [illegible] اصلاً ان يجب على [illegible] ولهن [illegible] المتيقن [illegible] عدم [illegible] الاجماع [illegible] الامر [illegible] الاجماع على حجية مطلق الظن [illegible] الاجماع [illegible] كما لا يخفى [illegible] في جميع الادلة الشرعية [illegible] الشرعية على فرض [illegible] على [illegible] الاجماع [illegible] عن كونه بلا [illegible] مرجح لكن الغرض [illegible] الظن بهذا الوجه [illegible] في الاصطلاح [illegible] والغرض المهم هو ذلك في المقام الاول

المقام الثاني

في انه [illegible] التعميم [illegible] في الحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة ام لا فنقول المعيار في ذلك كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة [illegible] بذكر التعميم من جهتها وجوه الاول عدم مرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير [illegible] تمام الاجماع على بطلان الفرق في العمل بالظن بين ابواب الفقه [illegible] التعميم من جهة الاسباب والمرتبة لثبوت التعميم [illegible] التعميم من حيث [illegible] مثلاً بوجوب السورة مثلاً وحكم العقل باستقلاله الظن بعدم وجوبها مع [illegible] الظن الاقوى [illegible] الاحتياط [illegible] الظن في مورد [illegible] الاطلاق [illegible] الظن [illegible] الشهرة وهكذا نعم لو كان [illegible] ظنين [illegible] امكن ان يقال ان الحجة اي واحد من الظنين وامكن ترجيح احدهما على الآخر بمرجح وامكن ابطال المرجح واثبات التعميم من حيث الاسباب والمرتبة ببطلان الترجيح بلا مرجح وبالاجماع على بطلان التخيير وكذا لو كان [illegible] المقدمات [illegible] العقل عن حكم الشارع بحجية الظن النوعي [illegible] من شأنه ان يفيد الظن ولو لم يفد الظن فعلاً امكن [illegible] لكن الاول [illegible] المقدمات [illegible] الاسناد [illegible] الشرعية [illegible] بعد ثبوت التبعيض [illegible] الظن [illegible] مظنون الاعتبار [illegible] الاصناف الثلاثة [illegible] على مظنون الاعتبار [illegible] الى [illegible] الثاني وهكذا [illegible] التعميم من حيث المورد [illegible] من [illegible] العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في كل باب حاصل [illegible] الاحتمالات فاحش بقضاء الشارع [illegible] العمل بالظن [illegible] العقل الكاشف عن حكم الشرع [illegible] التعميم من حيث المورد [illegible] الى دعوى الاجماع على عدم الفرق بين المسائل والابواب [illegible] وكيف كان فان [illegible] الوجه [illegible] ان يكون مرجحاً [illegible] بكون المتيقن والمرجح [illegible] البعض [illegible] من الرجوع الى الاصول [illegible] لا يجب

اقول هذه المقالة [illegible] انما [illegible] التعميم من حيث الاسباب والمرتبة [illegible] مع قطع النظر عن التعميم من حيث المورد كما لا يخفى واذا [illegible] ان ما يصلح ان يكون [illegible] او مرجحاً [illegible] الاول من هذه الامور كون بعض الظنون [illegible] الى الباقي [illegible] دليل الانسداد [illegible] المهملة [illegible] الكلية او الجزئية [illegible] الباقي [illegible] في القضية المهملة [illegible] الاصل [illegible] في كل مقام [illegible] التبعيض [illegible] من حيث الكم [illegible] الاكثر [illegible] الظنون الحاصلة من الظنون [illegible] مع [illegible] الظنون [illegible] الحاصلة من [illegible] الوجه الثالث [illegible] قطع النظر [illegible] باعتبار ما [illegible] الظنون الحاصلة منها [illegible] من الظنون الخاصة [illegible] القطع التفصيلي [illegible] حجية [illegible] دليل الانسداد [illegible] الدليل الخاص على وجوب الاخذ به [illegible] الاحتياط [illegible] من [illegible] بان المتيقن [illegible] الاخذ به [illegible] الاخذ [illegible] الانسداد [illegible] الاطلاق [illegible]

اقول [illegible] المتيقن [illegible] وكان [illegible] من [illegible] بالظن [illegible] الاجماع [illegible] حجية الظن [illegible] الاجمالي [illegible] الى ملاحظة [illegible] الانسداد [illegible] الخصوص [illegible] دليل الانسداد [illegible] الكافي [illegible] من الظن [illegible] هذا الظن المتيقن [illegible] دليل الانسداد [illegible] المتيقن [illegible] كل واحد منها [illegible] دليل الانسداد [illegible] الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض

[illegible]

القوة والضعف الا ان اصالتها انما هو ان طلبين تعارضا في الموضوع الحقيقي عنا في متعلق واحد حتى يدفع به الظن الاضعف ويبقى الامان الاقوى
ثم لو لم يكن ضبط مرتبة خاصة هو الظن الاطمئناني المطلق حكما بامور ومع وجوبها على ما سنبينه ولكنها زائدة على التحقيق مع ان كون القوة معينة للقضية
المهملة ممنوع اذ لا يستحيل ان يجعل الشارع في حال الانسداد ظنا يكون اضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق
اقوى من غيرها بالبديهة وانما تقدم من تقريب مرجحية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من مستقلات العقل واحكامه
واما على تقرير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد امره في انظارنا بين الكل والابعاض فلا يلزم من كون
بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف وطرح الاقوى في موارد كثيرة نعم لو كان الشارع بالنظر
الاضعف في تلك الموارد والكثيرة انما كان لاجل كونه في الامر المتعبد به سببا خاصا ولو لم يفد الظن فعلا ومثل هذا القسم لو كان المفروض
وجوده بمقدار الكفاية كان مغنيا عن التكلم في قاعدة الانسداد فاذا لم يثبت ذلك في نظر العقل وحكم حكما جزميا برضاء الله بالعمل بالظن
وكان الراجح عنده هو الراجح كونه عند الله تعالى معلوما لا يرضى بحكمه يفيد ترجيح المرجوح على الراجح لاحتمال لكون الراجح عنده مرجوحا عند الله تعالى
حتى يثبت ذلك عنده كما ان حكمه بالبراءة حكما قطعيا من باب كذلك وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم فيما لاحظ ذلك بعض ان نتيجة المهملة في الظن
القوي متيقن حينئذ واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين في نفيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم
بل اولويته لان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن
حجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود
ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه
منضبطا لكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة
الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره فقد عرفت انه لا امارة يفيد الظن بحجية امارة
على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيته لا يوجب الظن بها على
الاطلاق وقد تقدم انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالنسبة الى تعيين هذا الظن المجمل اقوى ويمكن ان يقال ان الوجه الثاني المذكور لترجيح مظنون
الاعتبار هو في الحقيقة بيان وجه فرقية الحجية من غيره فان الوجه الاول لزوم التقديم افاده ما الثاني ايضا ولئن افاد الثاني اولوية التقديم
افاده الاول ايضا فوجه الفرق غير واضح مضافا الى ان ما يجبر به مصلحة الواقع ومصلحة بدله على فرض المخالفة للواقع هو الفعل المنطبق بالنسبة الى
ما يجبر به مصلحة البدل على فرض المخالفة فبعد لزوم العمل بالظن في الجملة يتعين في ضمن الفعل المنطبق ثم الظاهر انه بناء العقلاء على تقديم الظن المظنون
الاعتبار ولو كان ضعيفا على الظن الذي لم يظن حجيته ولو كان قويا فترى المريض لو عمل بظنه بان العلاج في الدواء الفلاني ولو فرض كونه ظانا بعدم العلم
وقول العالم بالظن الحاصل من قول من يظن انه من اهل الخبرة انه في قبال العقلاء لا يعمل بظنه واما ثم ان الظن الذي ظن اعتباره بظن مظنون الاعتبار
هو اقرب الى البدلية بالنسبة الى الواقع من الظن الذي ظن اعتباره بظن غير مظنون الاعتبار والمعين للقضية المهملة في ضمن الفعل المنطبق لا يتعداه الى ما
دونه الا مع عدم الكفاية ولو فرض وجود القسم الاول فهو غاية التدقيق ثم ان الخبر الصحيح الذي اقاموا الادلة على اعتباره ان لم يفد القطع باعتباره
من حيث انه خبر فلا اقل عن افادتها الظن به وانا عمدنا عن ذلك لما لا فائدة اذا اما بالظن الفعلي بالحكم كما هو المفروض فلا اختلاف ممن عدا السيد
اتباعه في اعتبار ذلك الظن من الفعلي بحجية الظن المطلق والظن الخاص وكون الاجماع تعبديا انما يتصور بالكشف ما في الافتراق كما لو لم يفد
الظن وحصل الظن من امارة غير الخبر الصحيح واما في مادة الاجتماع وهو الظن الفعلي الحاصل منه بالحكم متفق على كلا القولين وان كان وجه
الحجية مختلفا لكن ذلك الاختلاف انما يمنع من دعوى الاتفاق في مادتي الافتراق فقط لا في مادة الاجتماع فيمكن ان يدعى ان هذا الظن هو الفعل
المتيقن فيقتصر عليه على فرض الكفاية ويتعدى منه على فرض عدمها وبهذا التقرير يندفع الاعتراض الاول والثاني على الوجه الاول فتدبر جيدا
والحاصل ان مرتبة الظن الاعتباري فيه الظن بما قدمنا بالنسبة الى تعيين القضية المهملة بدليلها على التعيين او الترجيح حتى يرجع
الحاجة الى اثبات حجيته في احد المقامين ثم ان شيخنا التقي قدس سره في الحاشية في المقام كلاما طويلا في تصحيح سلمه الله تعالى للتأمل فيه بعد حجيتها
فاحببنا ان ننقله بطوله قال في الوجه الثالث من وجوه ان قضية ان التكليف مع انسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل اولا هو تحصيل
العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية في استعلام الاحكام
انصرفت اليه القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه فقضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح
في نظر العقل وعدم امكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فلا مناص من الاخذ بالكل حينئذ بعد قيام
حجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل القطعي على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية دون البعض فاللازم الاقتصار على ذلك البعض اذ لا يقطع

القول بانتفاء الترجيح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض في نفي تصحيح المقام ان الدليل الظني القائم على حجية بعض الظنون اما ان يكون
مثبتا لحجيته منها كالقائم في استنباط الاحكام من غيرها بخصوص هذا الدليل الظني على نفي الحجية من غيرها ولا اثباتا لها واما ان يكون مثبتا للحجية
ومنها لمن غيرها ان يكون مثبتا للحجية لها عدا ما او لا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية بعض منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا
لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية البعض الاخرى مع سكوته عن الباقي من الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان
اختلف الحال فيها بالقوة والضعف من انتفاء القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غيرها بمقتضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء الترجيح بينها ان قام
الدليل على حجية الظن المطلق فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية لو بنينا على الرجوع
الى الظن والاشكال عليه وان كان في مقام الترجيح ولا اشكال عليه مما لا وجه له لعدم قيام القاطع عليه بل نقول انه لم يكن الدليل الظني القائم في المقام
الظنون المخصوصة منها يحصل الاشكال عليه من تلك المسألة اذ المحتاط عند عدم حجيته ان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاشكال انه
المقام مورد ثم انه الدليل المخصوص للمقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاشكال في الحكم بحجيتها على حجية الظن بل المثبت
لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى
الكلية بل يقتصر على مقدار المهملة المذكورة على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مقتضى الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر
الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا
قطع العقل بحجية الظن في القضية المهملة ثم وجد الحجية متفاوتة بالنسبة بالنظر الى الجميع فلا يعقل الحكم بحجية الكل حسبما مر ولما ان وجد هذا مختلفة
كان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا يعقل الترجيح بتقديم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم
في مقام التحير والجهالة نعم لو قام الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة
جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليها مقتضى الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلنا ان صرف مقتضى الدليل المذكور الى ذلك اتكال على
سبيل اليقين ثم ما ذكر وان كان نفس ذلك عليه على سبيل الظن كان ذلك منه اتكالا على الظن فان الترجيح يتبع احد المعتقدين والظاهر انه من القبيل الثاني
لقوام الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك الاحتمال لكان الظن المذكور كعدمه متساويا مع الظنون الاخر بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح
بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها قلت الحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على
غيرها لاحتمال ان لا يفيد الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال لعدم حجيتها بخصوصها فلا يقطع بحجيتها بالخصوص
بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين غاية الامر حصول الظن بذلك فالحجة ح تحاله قلت لا اشكال في حجية تلك الظنون
ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها
على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند تعذر انتفاء الحجية بينها وبين غيرها في تصحيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو
حجية الظن على سبيل الاجمال والابهام والامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض يدور بين بعض الظنون وغيرها والتفصيل
وقضية العقل نفي التحير ان هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض لحصول ما به التيقن ولذا قال علمائنا الابرار ان القضية المهملة في
قوة الجزئية واما عن التجاوز عنها انه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كان هناك اصل مبنيا لم يصح التعدي منها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه
لا يثبت القضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض حجة في المقام ودارت الحجة بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في
نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر ولما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف
الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره فما لم يقم على حجيته كل دليل يتعين هنا العقل الاخذ به دون غيره فان الترجيح ح قطعي وحكم الترجيح
من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا حجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل
ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة وعدم تعين الامر بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية
ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل فلما لا يحكم بحجية الجميع من غير قيام
دليل على العموم انتهى ولا يندفع مفاسد ما اسلفنا الاخير اقول قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد
اما ان يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما هو قولكم ولكن بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي واما ان يجعل
منشأ لحكم العقل بتعيين الطاعة الظنية نظرا الى حصول القوة لتلك الجهة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن
بالواقع فعلى الاول انما كان الظن المذكور مرجحا لبعض على الكل البعض كما ذكره ذلك البعض بين الابعاض
فلا تعيين لاحد المحتملين لا يكون الا بما يقطع بحجيته لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن

بها الا بعد اثبات حجية ذلك الظن بل الظن الشخصي او المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلا او مرجحا هذا مع ان الظن المفروض انما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل **اقول** ان كان غرضه سلمه الله الاذعان بما اعتقده شيخنا المتقدم من انه لا بد من ان يتعين القضية المهملة في مطلق الظن او مظنون الاعتبار منه فالعقل الكاشف عن رضا الشارع بالعمل بالظن في الجملة عند الانسداد يكشف عن تعيين القضية المهملة في خصوص مظنون الاعتبار منه فلا كلام معه وان كان غرضه المناقشة والاعتراض كما يظهر من قوله اخيرا هذا مع ان الظن المفروض الخ فلم يكن في كلامه ان في صورة دوران البعض بين الابعاض يتعين البعض الخاص بالظن الذي لم يثبت اعتباره حتى يعترض عليه بان المرجح كالمعين لاحد الاحتمالين لا بد ان يكون مقطوع الاعتبار فان هذا الاعتراض انما يرد على تقريره ولو قرره بان القضية المهملة القدر المتيقن منها هو الجزئية وتلك الجزئية مرددة بين الابعاض ويتعين في ضمن مظنون الاعتبار لانه لم يرجح الظن بالظن كما عرفت من المقالات بل يتبع مظنون الاعتبار لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعا وبهذا التقرير يندفع ما ذكره سلمه الله اخيرا من ان الظن المفروض انما قام الخ لانه لم يجعل الظن المفروض دليلا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد بل محصل كلامه انه حيث لم يوجد الكل ولا في تعيين القضية اذا وجد بعض الظنون مظنون الاعتبار جزم بان ما كشف عنه هو ذلك البعض ولعل في قوله سلمه الله في آخر الكلام فتأمل اشارة الى ما قدمنا تحريره قال سلمه الله واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل ولذا قال صاحب المعالم ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول من القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلاف غيره رجع الترجيح به الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما [illegible] يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية المهملة الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات او صار موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار **اقول** بالتامل فيما اسلفناه يمكن دفع الاول بان الظن بالاعتبار لم يعتبر معينا او مرجحا حتى يتوقف على حجية مطلق الظن و دفع الثاني بان الظن المظنون الاعتبار دائما اقوى من مشكوك الاعتبار او موهومه في نظر العقل وعند العقلاء قال سلمه الله وربما التزم بالاول بعض من انكر حجية مطلق الظن واورده الزاما على العاملين بمطلق الظن فقال كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن آخر بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية فيتبع باب الاحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية وفيه انه اذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد العمل بمطلق الظن في الفروع وحمل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه فلا مورد للتعيين والترجيح حتى يتعين بمطلق الظن المتعين علم العمل بمطلق الظن وبعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض ان يلتزم بان ثبت حجية مطلق الظن **اقول** لعل هذا البعض الملزم شيخنا التقي قدس سره ولتشفي بنقل كلامه لاشتماله على فوائد نقله بطوله قال في الوجه الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال فان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به [illegible] بالملاك المذكور في النسبة الى الحجية وصدقها فلا نم ح حجية الجميع الا انه قام الدليل المعتبر حينئذ هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا نفي الدليل بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه لذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يسري الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كان لم يكن الحال فيه على ما ذكر وان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه ح للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الاول خاصة قلت الحال على ما ذكرت ولكن الملحوظ في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيله منزلة الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية غير تلك الظنون فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضية الاول والظن

العلم

على عدم حجية من الدليل المعتبر

في حجية الظن

ما دام المكلف ... يحصل العلم بالفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا محيص من الرجوع الى اقوى الظنين الذي يكون
كالقول بسقوط الاقل واشباه ذلك لا امتناع منه بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء المنافاة بينهما والوضوح
امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم به كما هو الحال في القياس ونظايره مثل الا اقتضاء منه لذلك
كامرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما لو سلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل
الظني القائم على خلافه حتى يندافعا ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع
من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على
حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بحجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المفروضة ومن البين
ان الظني لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيه واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام
بين الدليلين حتى يكون ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما
قررنا فاذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته
خارج عن موضوع الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيته ليس من قبيل التخصيص ليلزم
التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذ لا فرق في عدم حجية بعض الظنون فلا منافاة اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على
عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا
كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها فان نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول كان مقتضى
الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقوى الظنين والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة
المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الحجة اذ لا يعقل تخصيصها لنفسها **والحاصل**
ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة
والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجية
عند ما هو كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها ثبوتا واحدا ح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه
ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به **والحاصل** ان العقل
قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم حجية
الاول وخرج بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول
الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا
على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين انفسهما
على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية
الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب في ان لزوم ترك الثاني في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا الا ان الظن المفروض
ح فلا تنافي بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من
الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارض فيه للدليل القاطع
بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى
الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يتعلق ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت
انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجية في المقام هي نفس الظنين والدليل
المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما وانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليس حجية الظن في المقام بنفس الظن وقد
عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضيته
الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول
التعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقواهما بحسب ما اتضح مما قررنا فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المتعلق
انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل الاصول لفقه والادلة لا تزيد ان قام على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون تحت
تحت القاعدة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت كلا ان مفاد الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم

في حجية دليل الانسداد

بقاء التكليف مبني على الاختصاص بباب الفروع وان كان بعض المجتهدين يستشكلها اما المفروض انسداد سبيل العلم في غيره المسئلة بعدم المانع
منه فيعمل وقابل بأن مرجح الظن المذكور الى الظن في الفروع انه منافي بعدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والاقتضاء الذي هو من جملة
اعمال المكلف شامل انتهى كلامه رفع مقامه اقول لعل وجه التامل انا لو سلمنا اختصاص دليل الانسداد باثبات حجية الظن المطلق بالفروع فهذا
الاحتجاج ممن قام في اثبات حجية الظن في مسائل الاصول لان القائل بالاختصاص يجعل المسائل الاصولية من مبادي الاحكام الشرعية لتعلقها بالعمل
وعلى الانفتاح الاجماع فيها كما ستعرف ثم اقول انه مقتضى هذا الوجه اثبات حجية الظن المظنون الاعتبار وعدم حجية الظن الموهوم الاعتبار
واما الظن المشكوك الاعتبار فلا دليل على عدم حجيته فيكون ملحقا بالقسم الاول على هذا الوجه لان المفروض فيه عدم العبرة بالمرجح الظني وكذا
الظنون ثم اقول والتامل في هذا الترديد ينبغي ان لا يعترض سلمه الله بعدم ورود عليه لانه يقول ان مطلق الظن حجة فذلك فعليه لا مورد للتعيين والترجيح
مرجح وما ذكره القائل لان عدم ثبوت المورد للتعيين مبني على فرض عدم التنافي بين الظنون وامكان العمل بكل افراده وعلى فرض عدم القطع بعدم
حجية الظن القياسي ونظائره واما مع عدم الامكان في بعض الموارد وملاحظة القطع بعدم حجية بعض الظنون فلا بد ان يكون مورد دليل
الانسداد حجية كل ظن لم يقم الدليل على عدم حجيته ومع هذا التعليق والتقييد يمكن القول بعدم حجية بعض الظنون ولو كان حاصلا من غير
القياس واضرابه فيتحقق المورد للتعيين والترجيح مع القول بحجية مطلق الظن وكانه سلمه الله تعالى متامل في تمام الكلام حق التامل حتى لا يقابله
هذه الاعتراضات ثم قال سلمه الله ثم ان هذا المعترض كلاما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال التعيين بموهوما
لا مورد للترجيح لا باس بالاشارة اليه والى ما فيه من الغلط والغفلة ومنه في المراد بالترجيح هنا فقال المعترض على القائل بما قلنا من ان ترجيح احد
المحتملين وبين تعيينه بالانسداد لا يقول المعترض القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما والجواب عن هذا المطلب انه مقتضيه ثم
يجب عن كلامه وهو انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه يحكم بصحته العقل والعرف والعادة فيقولون بامتناع الذاتي كالترجيح بلا مرجح
هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح به وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر آخر وثانيها ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة
منها انه لو دار امر المجتهد في احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضه مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون
ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك ومنها انه لو قدم الى الجائع مأكولان احدهما الذ من الآخر فاختار ما هو عليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ
ولكن لو حكم بلزوم الاكل لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا صح الحكم باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم بلا دليل غير
الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقابل الميل والعمل والثاني يكون في مقابل التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل
بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده انه بعد ما وجب على المكلف لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بما
لا يعلم اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته اي بعض يلزم عليه فان قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا وان كان عن غير تعينه حتى يطرح
انتهى كلامه رفع مقامه قال سلمه الله اقول لا يخفى انه ليس المراد من اصل دليل الانسداد الا وجوب العمل بالظن فاذا فرضنا ان هذا الواجب مردد
بين ظنون فلا غرض الا في تعيينه بحيث يحكم بان هذا هو الذي يجب العمل به شرعا حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم به ويأتي على انه حكم
شرعي فرعي من الشارع واما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي تختلف غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاخذ بالاخبار موجودا في موهوم الاعتبار
لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام الا في ان الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون
الآخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله تعالى في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة اخرى هل يجوز شرعا ان يعمل المجتهد بغير
مظنون الاعتبار ام لا يجوز فان قلت لا يجوز شرعا قلنا فالدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة هي هذه الجزئية وان قلت يجوز
لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذي الزم الملتزم ببطلانه وان قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب الخصم فليس المراد بالمرجح
ما يكون داعيا الى الارادة لاحد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا من جهة شرعية فلو
كان هو مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اثبات الحكم الشرعي فاذا جاز ذلك في هذا المقام فلم لا يجوز في سائر
المقامات ولم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة وبعبارة اخرى لو اقتضى انسداد باب العلم تعيين الاحكام الجزئية بمطلق الظن فلم منعتم
افادته فذلك الدليل الا لاثبات حجية الظن في الجملة وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة
الذي يجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن **وحاصل** الكلام ان المراد بالمرجح هنا هو المعين والدليل اللازم من
جانب الشارع ليس الا فان كان في المقام غير مجرد الظن فليذكر وان كان مجرد الظن لم يثبت حجية مطلق الظن فثبت من جميع ذلك ان الكلام
في تعيين المرجح للمعتقد المطلوب للمرجح الحكم وان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك وما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام
البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا فانا نقول ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي ذلك بل ان

في حجية الظن

ثم دليل على اعتبار الظن المرجح ... ان الترجيح بمظنونها والاهتمام بها انهم ثم ان ما ذكره الاجيز يعتقد منه ان الترجيح لا مرجح فيه بل بما ل
مطلوب منه المحكمة بين الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول محال لانه قبيح والثاني قبيح لا محال الا لامر
فكلامه هنا ينبغي الى الاستصحاب للامور وما ماهم اقول ظاهر مما ذكره سلمه الله تعالى ان هذا المعترض كلما اشارة الى بعضها البعض بعد
ظاهر قوله اجزاء ان ما ذكره الاجيز يعتقد منه انه جيز وقد مر هنا على عبارات بحثنا في المسئلة فراجع ما فيه وكذا ما يتبعه في فصول بحثنا
الاخر تم في التفصيل من الموجود بين من الحاشية والفصول عند ما طعن واهملنا منها ذكره في موضع اخر واما ما اورده سلمه الله على تلك
المقالة المبتنية على المقدمة المذكورة من ان المقام مقام التصديق بوجوب العمل بمظنون الاعتبار لا مقام الدليل والعلة وحوقان المقام
مقام تعيين القضية المهملة في ضمن صنف خاص والاذعان بان ما كشفه العقل عن ايجاب الشارع العمل به في الجملة هو هذا الصنف
الخاص لا مقام حيل التنزل الى احد الطرفين وسكونها اليه واما قوله ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا عن جهة شرعية فلو كان
هو مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فان اجاب ذلك في هذا المقام فلم لا يجوز في
سائر المقامات ولم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة فيمكن ان يجاب عنه بان القضية المهملة انما هي بملاحظة بقاء التكليف حال
التمكن من العلم وسائر المقدمات مع قطع النظر عما عداها واما بعد ملاحظة ان الظن اصناف ثلثة مظنون الاعتبار منه هو القدر المتيقن
وفيه الكفاية مثلا فيكشف العقل تاما عن ان هذا الصنف ما دون الاعم هو من الشارع ولا موجب للعدول بالظن بالنسبة الى ما عداه واذ
لم يكن فيها الكفاية فيحكم ايضا مع الاضطرار الى التعدي الى ما هو قدر متيقن بالنسبة الى الباقي ولو لوحظ جميع هذه المقدمات والمراتب من اول الامر
لكان الحكم من اول الامر معينا من دون اهمال واجمال او نقول ان الظن المظنون الاعتبار راجح في نظر العقل بالنسبة الى ما دونه من المراتب فاذا كشف
عن وجوب العمل بالظن في الجملة ونرتب بين الاصناف الثلثة ثم التفت الى ان بعضها المعين راجح الحجية والتفت الى ان الالزام بالراجح وترجيح الالزام
بالراجح على الالزام بالعمل بالمرجوح حسن وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما قبيح يحكم جزما بان ذلك الذي تردد
فيه بدءا هو ذلك الصنف الراجح لجزمه بان العاقل الحكيم لا يفعل القبيح واحتمال ان ما اعتقده رجحانه عند الشارع لعله مرجوح عنده لا ينافي
بالمقام كما اشرنا اليه مرارا من ان العقل لا يرفع اليد عن حكمه بمجرد هذا الاحتمال الا ان حكمه تعليقي دائر مدار عدم انكشاف خلاف ما اعتقده
ان سلمنا وتنزلنا عن كل المقامات وقلنا ان مظنون الاعتبار ليس قدرا متيقنا وكذا لا يجزم العقل بقبح التسوية بين مظنون الاعتبار وغيره فيحكم
العقل بتعيين المهملة في ضمن الكلية ولزوم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي اصوليا كان او فرعيا لكن معلقا على عدم قيام دليل على
الخلاف ومقتضاه حجية مظنون الاعتبار لقيام الظن الذي هو دليل على الحكم الفرعي وعلى الحكم الاصولي وهو حجية هذا الظن ووجوب العمل به و
كذا مقتضاه حجية مشكوك الاعتبار فان الظن فيه وان لم يقم على اعتباره لكن قام على نفس الحكم الفرعي واما موهوم الاعتبار فالظن بالحكم الاصولي
فيه دليل على عدم اعتباره بالنسبة الى الحكم الفرعي على تفصيل مر في مقالة بعض الفحول فانفتح بذلك جواز العمل بالظن المطلق في الصنفين
الاولين وعدم جوازه في الصنف الثالث وعلى هذا التقدير لا نقول ان نتيجة دليل الانسداد حتى يطالب بوجهه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر
ما في قوله سلمه الله وعينا اخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الاحكام تعيين الاحكام الجهولية بمطلق الظن لم منعتم افادة ذلك الدليل الا اثبات
حجية الظن في الجملة فانا نختار الشق الاول لكن ذلك الاقتضاء انما هو بعد فرض تساوي الظنون فبعد ان المرجح عند ملاحظة كل ظن بحياله
فبملاحظة الانسداد وتساوي الظنون مقتضية لتعيين الاحكام الجهولية بمطلق الظن وان كان ملاحظة الانسداد مع قطع النظر عن غيره مقتضية
لتعيين الاحكام بالظن في الجملة وكذا يظهر ما في قوله سلمه الله وحاصل الكلام ان المراد بالمرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع لدليل الا
فان كان في المقام شيء غير الظن فليذكر وان كان مجرد الظن فلم يثبت حجية مطلق الظن فانا على الفرض الاول نختار ان الدليل الملزم هو كون
مظنون الاعتبار قدرا متيقنا بين اصناف الظن الواجب العمل به في الجملة او حكم العقل بقبح التسوية بين الراجح والمرجوح وترجيح المرجوح على
الراجح وعلى الفرض الثاني نختار ان الدليل الملزم هو مجرد الظن لكن العقل الحاكم بحجية مطلق الظن لا يحكم بحجية الظن بالحكم الفرعي وبحجية الظن بحجية
هذا الظن المتعلق بالحكم الفرعي لكن لا تنافي بينهما على ما عرفت من وجه حكمه بحجية الظن بعد العلم بالحجية في الجملة ويتضح بذلك صحة ما حققه بعض الا
ثم في اخر كلامه من ان كون الترجيح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا فان الحاجة الى الترجيح الظني انما هي لتصحيحه واحد فذلك الترجيح قد لا مقتضيه الا
لقطعية كون الترجيح قطعيا فتدبر جيدا واما ما نقله سلمه الله من القائل الذي لم نعرفه فاعلم ان المتكلمين بعد اتفاقهم على استحالة الترجيح بلا
مرجح بمعنى ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج مقتضي موجود بلا سبب معد ومما كذلك اختلفوا في استحالة الترجيح
الموثق الحسنا احد طرفي ما يقدر عليه من الفعل والترك من غير مرجح وداع وحده فيهما وذهب الاشاعرة الى الثاني وزعموا ان الموثوق اذا كان عطشان فهو
يرجح بالارادة احد الماء مقدمين ومتساويين واستدلوا عليه بقدحي العطشان والرغيف الجائع وطريقي الهارب من السبع مع فرض التساوي في جميع الجهات التي

بتحقيها الترجيح فانه فعلوا لعدم استنهاء الترجيح ح فنفسه ظاهر انه يتحقق الاتفاق من جميع الجهات سلمنا لكن لاحتياجنا الحد هذا ح ممنوع بل نقول ان مضافا الى ان مثال هذا الكلام الى ان المرجح هو الارادة نفسه فهو مضافا الى انه فاسد يلزم منه الترجيح في الترجيح فيتسلسل مبنية الارادة الى الفرد بعد بيان انه اذا كانت متشابهة التطرق الى ان الموثوق يتساوى منه اذ ونه الاخرى لكن نسند الى الارادة الاولى التثبيت الى الارادة الاخرى وانتهى الى الفعل والترك فلذلك مع انه معلوم البطلان الا التحصيل التسلسل لا يمكن الفصل الى العنوان عن الارادة تلك الارادة الاولى منه يستلزم التسلسل لا ينتهي الكلام الى الارادة الثانية التي هي علة للارادة المقترنة بالفعل وهكذا ذلك يستلزم التسلسل في الامور الغير المتناهية او اسناده الى شيء من الارادة الاخرى وامر اخر كما هو المفروض فقد يرجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب هذا هو الذي يقوله العدلية من ان مآل الترجيح بلا مرجح الى الترجح بلا مرجح ولا فرق في ذلك الاستحالة بين كون الفعل بحدوث جسم او حدوث فعل من الواجب والشر له فعل هو الالزام كالايجاب فانه يتوهم ان الوجوب شيء ان لم يكن له داع ومقتضي للايجاب يستحيل صدور الايجاب منه وكذا التخصيص لشيء بالايجاب بعد فرض انه لم يكن له مقتضي للتخصيص يستحيل صدور التخصيص منه فما ذكره سلمه الله من ان الترجيح بلا مرجح في التكوين والايجاد محال وفي مقام الالزام والتكليف قبيح غير منقح الوجه **والحاصل** ان المتصف بالحسن والقبح هو الافعال الممكنة الاختيارية فان حصل للفاعل الداعي ومرجح لاختيار فعل من المورد من الترجيح بلا مرجح بل يختار الفعل الذي لا ترجيح وان لم يحصل له داع فيستحيل الاختيار لما عرفت من كونه ترجيحا بلا مرجح فلا يبقى عنوان يمكن ان يحكم عليه ان الترجيح بلا مرجح حتى يتصف بالقبح وهكذا الكلام في قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقبح التسوية بين الراجح والمرجوح فان مع وجود المرجح في نظر الفاعل في الترجيح فهو من ترجيح الراجح على المرجوح ومع عدم وجود المرجح يستحيل الترجيح بل استحالة التصديق ترجيح المرجوح وصدق التسوية بين الراجح والمرجوح مع عدم وجود داع ومرجح اظهر من استحالة صدق الترجيح بلا مرجح والمناط في الداعي والمرجح ما كان مقتضيا لفاعلية الفاعل حتى يقتضي حدوث الارادة منه فيوجب تحقق المراد فان المتصور لفعل يريد افائه في ايجاده وعدمه وبعد حصول الداعي والمرجح في نظره لاحد الطرفين من الفعل والترك سواء حصل من نفس ملاحظة الشيء لحسنه او قبحه او حصل من الخارج يريده فيوجبه نحو الجماع مثلا لو مدخليته في حصول فيوجد مع اختياره نعم لما كان الدواعي التي عند الفاعل مختلفة من حيث كونها من شأنها الترجيح وصلاحا للترجيح في الواقع ونفس الامر ومن حيث كونها مما ليس صالحا لذلك فيحتمل ان يكون المتصف بالقبح هو الاختيار الذي يطلب الداعي والباعث فيه صالحا للترجيح كما لو فرضنا فعلين متساويين من كل جهة ويحتمل الفاعل ان احدهما موجب للكمال والاخر موجب للنقص فاختار الذي يحتمل كونه موجبا للكمال فهذا الاختيار والترجيح وان كان ممكنا لوجود الداعي في نظر الفاعل الا انه القبح والذم يتوجهان على تحمل الفاسد الناشي عن سوء اختياره وعدم التامل فيه بالنظر الصحيح حتى يدرك انه ليس موجبا للكمال لو كان احدهما موجبا للكمال في نفس الامر والاخر موجبا للنقص فيحتمل العكس واختار المرجوح الواقعي بذلك التحمل الفاسد ويشهد بذلك ملاحظة طريقة العقلاء حيث ان بعضهم لو ارتكب امرا كان فيه داعيا عنده ضمنا لو عن ذلك او حكما بوجوب ما لوجد الداعي له الى الارتكاب فيذمونه على انك جعلت ما ليس بداع ومرجح في نفس الامر داعيا ومرجحا فحصل بذلك فقيد المرجح والراجح والمرجوح بما كان كذلك في نفس الامر فهذا لاقتضاء الترجيح بالقبح واحد منها مقيد بنظر الفاعل عند اقتضاء الترجيح بالاستحالة فان ترجيحا بلا مرجح حاصل في نظر الفاعل محال وكذا ترجيح ما هو مرجوح في نظره وكذا تسويته بين الراجح في نظره والمرجوح في نظره والترجيح بلا مرجح واقعي مع وجود المرجح في نظر الفاعل يمكن قبيح وكذا ترجيح المرجوح الواقعي مع كونه راجحا في نظره ممكن قبيح هذا ولكن ذلك لعله تعسف بعيد اذ تسنده من القبح الى من يحتمل خلاف نظره مطابقا في الواقع وان لم يكن نظره المخالف للواقع ناشئا من سوء اختياره بل تسند ان القبح الى الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى من لا يحتمل خلاف نظره للواقع كما يقولون ان الامر الفلاني لا يصدر عن امثالنا لكونه ترجيحا بلا مرجح وصدوره عنه قبيح فلعل التحقيق ان يقال بعد الفراغ عن توقف صدور الفعل عن الفاعل المختار على مرجح لانه من العقل كما هو التحقيق عند العدلية ان ذلك المرجح ان كان امرا ملحوظا فيحصل الترجيح به وعنوان كان مقصودا او كان لكل امر حسنا في الشرع او العقل او العرف والعادة على نحو منع الحلو كان الترجيح بكل واحد من ذلك المتعدد حسنا وان اختلف المتعدد في الحسن والقبح كالتكلم لجلب المنفعة والاستهزاء المتعلق بالامور الدنيوية والعبث والانصات لجلب المنفعة الاخروية وثواب استماعه وامر الفاعل تحصيل الاول مرجحا لفعل التكلم وحصل الثاني مرجحا لفعل العبث فانه اختار الثاني فهذا ترجيح الراجح على المرجوح وان اختار الاول فهو ترجيح المرجوح على الراجح فهو ممكن قبيح وكذا الكلام في مرجح ما يريده التكليف والالزام به فان لم يرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فلعله احسن منه فتدبر جيدا وكيف كان فالغرض المذكور في كلامه سلمه الله شبيه الحال والقبح غير منقح الوجه وان كانت الاعتراضات على كلام من نقل هنا انه مثل ذلك لعله في قوله سلمه الله تعالى فيما ذكره اشار به الى ذلك وكيف كان فعلك تثبته على مسلكه سلمه الله ان تعين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن مع سببه وفي حكمه الوهم بمعنى الظنون لاجل الظن بعدم حجية ما سواه كالاولوية والاستقراء بل الشهرة حيث ان المشهور على عدم اعتبار ما بلا سبب دخوله الاولين تحت القياس المنهي عنه والنهي عن العمل بالاول منها ظاهر وفي ضمنه ايضا فان المنقحة بحكمها اصابع الرفع فانه يظن من ذلك ان

في حجية الظن

الظن المعتبر بحكم الانسداد وبيان ما يتفرع على المقدمات الثلاثة وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن ونزيد هنا ان تحقق
حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوع لان مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا عدم الدليل عندهم على اعتبارها فيبقى
تحت الاصل لا لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة الى الاصل لا يوجب الظن بالواقع واما ما ادعي من كون الاولوية
فنكشف بها جعل جزء واحد من افراد الظنون الخاصة ومنه ظهر الوهن في دعوى القطعية ايضا بان على حرمة العمل بها بالخصوص ولو فرض ذلك فدخول
الاولوية فيها فان قام الدليل على عدم اعتبار الاولوية الظن الحاصل من دعواها بان منتفي الاعتبار بالنسبة الى الاولوية فيها مع عدم حجية الخبر
الدال على المنع عنها غير محتملة فتامل افتتح منه الى بانه منع صغرى يمكن دفع سند المنع بان الاصل انما لا يوجب الشهرة المستندة اليه الظن
بالواقع هو الاصل العملي المقرر في مقام الجهل من دون النظر الى الواقع راسا واما الاصل المستند الى حكم العقل او الاجماع او الايات والاخبار
الناظرة الى الواقع فلا ينبغي التامل في كونه موجبا للظن بالواقع ولا سيما بعد استناد المشهور اليه مع دخول الاستقراء في القياس وان توهمه
بعض مثل صاحب المعالم في مسئلة دلالة الامر على الفور وان كان في محله لكن منع دخول الاولوية الظنية فيها لعله مما لا ينبغي ومحل جزء واحد من
الاصحاب لعله لتوهم كونها من المفهوم الموافقة وكذا الكلام في جعل اصل الظن الخاص به لا يبعد فيكون ناشئا لا اصل الظن الخاص من باب
الالزام على الخصم القائل بحجيتها كما يظهر ذلك من التامل في استدلالات مثل الشهيد الثاني ره في المسائل بوجوه ضعيفة تضعيفها مع وجود المستند
على الحكم على مسلكه من الظن الخاص واضعف من هذه الدعوى دعوى ظهور الوهن بعد دعوى الانضباط بان على حرمة العمل بها بالخصوص جعل جزء واحد
من اصل الظنون الخاصة بها بل يظهر من هذا الجزء انه اخر ما عنه عن العمل بالاولوية كالمنصرفة لقوله عليه السلام البول اكبر او المني مع ان الثاني يوجب
الغسل ولا يوجب الاول الا الوضوء وليتظاهر ثم ان منتفي اعتبار الظن الحاصل من دعواها بان انما هو لكونه من ظنون الاعتبار وقد منع مسلما اقله من
كون الظن بالاعتبار من المرجحات ولعل قوله فتامل اشارة الى هذه الوجوه او بعضها وكيف كان فعلى مسلكه مسلما اقله بعد ما عرفت من عدم
استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه قد يتوجه تعيينها بالظن نحو واضح ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون
من المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح متيقن اعتباره من بين الاخبار بل الامارات على حجية بعض ما دونه فانه
يصير متيقن الاعتبار على اعتباره لكن هذا يبتني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان
الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات الانسداد انما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن انما هو بالنسبة الى الفروع لا غير وما
ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات
الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره
اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه بعد اثبات حجية الاجماع المنقول ببعض الوجوه ظنا
معتبرا يلحق به ما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقن الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها الثاني ان يكون
الظن القائم على حجية ظن متحد الا تعدد فيه كما اذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين المتبع وان كان
اضعف الظنون لانه اذا انسد العلم في مسئلة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد لم يجز الرجوع فيها الى الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء فتعين الرجوع
الى الظن الموجود في المسئلة فيوخذ به لما عرفت من ان كل مسئلة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم
العقل العمل باي ظن وجد في تلك المسئلة الثالث ان يتعدد الظنون في مسئلة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار
طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فح اذا وجب بحكم مقدمات
الانسداد في مسئلة تعيين المتبع الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسئلة وعدم المرجح لبعضها
وجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه فعلى تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على
وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال ان اللازم على هذا اولا هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره
وجهان اقويهما العدم كما تقدم اذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد الا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع
دون الاصول والظن بحجية الامارات ظن بالمسئلة الاصولية نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل انه لا فرق بين مطلق الظن
بالحكم الفرعي او بحجية طريقه ثم ان كان القدر المتيقن كافيا في الفقه بمعنى انه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الانسداد
على تقدير العمل بها فهو والا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات بالاضافة الثانية بالنسبة الى غيرها فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكر فهو والا
فيوخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات او عدم كفاية ما هو المتيقن مطلقا او بالنسبة فان لم يكن على
شيء منها امارة فاللازم الاخذ بالكل لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وفقد المرجح فتعين الجميع وان قام على بعضها امارة

فان كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة على حجية حكم من الاحكام كان اللازم الاخذ بها فيتعين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتبع من بين
الظنون وان كانت امارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عمل بها
كلا من غير فرق بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك واما لو قامت كل واحدة منها على
عدد من الامارات كافية في الفقه فان لم تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الاخذ بالكل كالامارة الواحدة لفقد المرجح
وان تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا لغيره كما اذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون
الاعتبار على حجية امارة غير مظنونة الاعتبار وقامت تلك الامارة على حجية ظنون تعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا
واما على ما هو المختار من كونه حاكما فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ من المعمّات التي ذكرها المعلم للنتيجة ان شاء الله ثم اذا عرفت ذلك
فاللازم على المجتهد ان يتأمل في الامارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة او بالاضافة الى غيره ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات
القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من امارة اخرى ويعرف كفاية ما احرز اعتباره من تلك الامارات وعدم
كفايته في الفقه وهذا يحتاج الى سبر مسائل الفقه اجمالا حتى يعرف ان القدر المتيقن من الاخبار لا يكفي مثلا في الفقه بحيث يرجع في موارد
خلوه عن هذا الخبر الى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد وانه اذا انضم اليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقنا اضافيا او لكونه
مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي ام لا فليبذل القوة على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما احرزه من جهة اليقين او
الظن المتبع وفقنا الله الاجتهاد الذي هو اشد من طول الجهاد بحق محمد واله الامجاد صلوات الله عليهم اجمعين **أقول** اما الوجه الاول وهو
تعيين القضية المهملة بالظن المتيقن اعتباره بعد الانسداد او بالاضافة اذا قام على حجية بعض الظنون فلا كلام فيه انما الكلام في
الترجيح بهذا الظن ولا سيما بعد فرض عدم كفايته اذ تعيين اعتباره بذلك غاية الامر كون الظن المظنون اعتباره بغير ذلك الظن اولى مرتبة
من الظن المظنون اعتباره به فلا يتعدى الى الاتزال الا بعد عدم كفاية الاول واما الفرق في حجية الظن بين كونه في الفروع وكونه في
اصول الفقه على الكشف فيبتنى على كون مسائل اصول الفقه خارجا عما علم التكليف به اجمالا الذي هو مبنى دليل الانسداد او كون باب العلم
الاتم من الوجداني والشرعي مفتوحا بالنسبة اليها والا فاعظم مسائل اصول الفقه مسألة حجية الكتاب والخبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة
ونحوها من سائر الامارات والاصول العملية فان كان باب اثبات حجية هذه الامور مفتوحا ينفتح الباب في معظم مسائل الفروع وان
كان منسدا وكان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات لا فرق فيه بين المشتبهات الاصولية والفروعية وكذا مقدمات دليل
الانسداد من بطلان الرجوع الى البراءة ووجوب الاحتياط ونحوها فينتج ذلك ان ما عند الله حجية الظن في الجملة في هذه المشتبهات
التي بعضها اصولية وبعضها فرعية فالظاهر انه لا فرق في العموم لكلا المقامين بين تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف وعلى وجه يوجب
حكومة العقل وان فرق بين التقريرين بالاهمال والبيان واما المرجح الثالث فهو مبني على امكان قيام ظنون فعلية متعددة على اعتبار
ظن وذلك لان تعدد امارات الظن المتعلق بامر واحد وايجابها لقوة الظن بالنسبة اليه من جهة التكاثر والتلاحق وان كان ممكنا فيكون
الظن الحاصل من الامارات المتعددة اقوى من الظن الحاصل من امارة واحدة لكن قيام ظنين فعليين بحيث يكون كل منهما متميزا من الاخر
على امر واحد مما لا يمكن فلا يجتمع ظنان فعليان بالنسبة الى اعتبار امارة **والحاصل** ان الامارات على شيء اذا كانت متعددة فيحصل
بالاولى منها مثلا اول درجات الرجحان ثم يزيد بالثانية وهكذا الا انه يصير اولا مظنونا بالامارة الاولى ثم يصير ثانيا مظنونا بالثانية
للزوم تحصيل الحاصل على هذا الفرض بل الفرق فيما لو اوجب الثانية قوة الظن وزيادة فانه تحصيل لامر غير حاصل فاذا بطل تعدد الظن
الفعلي بالنسبة الى اعتبار ظن ولم يتصور الا ظن فعلي واحد وان اختلف بحسب المقامات في القوة والضعف فالظاهر انه لا فرق بين قيام
امارات متعددة على اعتبار ظن وبين قيام امارة واحدة على وجه الانحصار عليه في تعيين العمل بالظن الموجود في المسألة بحكم العقل بعد
انسداد باب العلم فيها وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول ان لم نقل بكون الظن الحاصل من الامارات المتعددة اقوى من الظن الحاصل
من امارة واحدة ولا اختصاص في ذلك بكون الحاكم بذلك هو العقل بل يجري هذا التقرير لو كان العقل كاشفا عن رضا الشارع بالعمل
بالظن وبرهم عليه سلام الله على مسلكه من اقتضاء القضية المهملة على تقدير صحة تقريره ومقدمات الانسداد على وجه الكشف في المسائل الفرعية اذ
الظن الحاصل من الامارة الواحدة بحجية بعض الظنون ان كان متيقن الاعتبار مطلقا او بالنسبة رجع الوجه الثاني الى الوجه الاول وان كان
من غيرها فكيف يعين به المتبع على تقريره الكشف مع كونه ظنا في المسألة الاصولية بل على هذا المسلك لا يجوز ان يكون الظن في المسألة الاصولية
متيقن الاعتبار اصلا لان ذلك انما يتصور اذا كان الظن الاصولي مقتضيا لاهمال القضية المهملة واما الوجه الثالث المعين للقضية المهملة
في الموجبة الكلية بالتقريرين فانما يتصور فيما لو حصل الكفاية في الفقه من اجتماع الطوائف من الامارات التي قام على اعتبار كل واحد منها

على

ظن لا يكون مظنون الاعتبار بالنسبة الى الظن القائم على اعتبار طائفة اخرى بل كان كل هذه الظنون القائمة في مرتبة واحدة ولما اداه في هذا
الظن على اعتبار طوائف يكون كل واحدة من هذه الطوائف كافية كما هو ظاهر العبارة فيتعدد فتوافق بعض هذه الطوائف مع بعض اخرى في حكم
مسئلة بحيث يحصل من الانضمام ظن قوى بذلك الحكم الواحد لا اشكال لوا شاهده الطائفة فان كان الغرض من وجوب الاخذ بالكل وجود التعدد
مختلفين في حكم الواقعة فهما ظنين متساويين في المرتبة على الاعتبار فيما يجب الاخذ بهما لعدم الترجيح فيتطلب مما لا يكون لا منع الاجتماع النقيض
معلقين بمقالتهم وان كان الغرض الاخذ بالظن الواحد الموجود فمقالته لا تتفاوت الامر فيه بين كون الظنون القائمة على اعتبار الطوائف
الكافية كل واحد منها في مرتبة واحدة او مختلفة في المراتب اذ الظن الفعلي في حكم الواقعة فيستحيل ان يكون متعددا نعم لو كان الظن القائم على اعتبار
الاخبار مثلا متمما على اعتبارها ولو لم يفد الظن الفعلي بالحكم جاء اجتماع الطوائف المختلفة على حكم واحد لكنه لا يناسب اعتبار الظن الفعلي في الحكم
الفرعي كما هو مقتضى مقدمات الانسداد على تقرير الكشف على مقالته سلمه الله فهو مما يناسب اعتبار الظن الفعلي في الطريق فقط كما لا يخفى فتدبر
واما قوله سلمه الله ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف الى آخره فعلى هذا اولا هو الاقتصار على المتيقن من الظنون في الفروع
ثانيا الحكم بكل ما قام المتيقن على اعتباره لا ان الظن حجة اما ان ظن المسئلة الاصولية وعلى تقرير الكشف لا يعلم كشف العقل بواسطة مقدمات
الانسداد الا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الاصول فقد عرفت وجه التامل فيه من حيث ان هذا الكشف من جهة العلم الاجمالي
بالتكليف وبطلان البراءة وبطلان نفي الاحتمالات وذلك لعلم الاجمالي مما لا يتفاوت الامر فيه بالنسبة الى المقامين وبعد بطلان
سائر الاحتمالات يتعين ان مرضي الله تعالى هو العمل بالظن فيما علم فيه التكليف في مسئلة باب العلم التفصيلي فيه اصوليا كان او فرعيا
ولو بنينا على مقالته سلمه الله من عدم صحة ترجيح بعض الظنون على تقرير الكشف بالظن باعتباره ومن عدم حجية الظن في الاصول على ذلك
التقرير كما هو صريح مقالته لزم التناقض البين بين تلك المقالة وبين ما فصله في المقام من الترجيح بالظن فيما لو قام الامارة الواحدة على
اعتبار بعض الظنون ومن الترجيح بالظن فيما لو قام الامارات المتعددة كل واحدة منها على اعتبار طائفة كافية مع احتمال تلك الامارات
في الظن بالاعتبار وحده مرة وكذا لا يتصور كون الظن بالاعتبار قدرا متيقنا لان متصور القدر المتيقن انما هو فيما لو دار الامر بين التعميم
والتخصيص ومع عدم ثبوت حجية الظن في الاصول على تقرير الكشف اصل الحجية غير ثابتة فضلا عن دوران الامر في حجية الظن في الاصول بين التعميم
والتخصيص حتى يكون الخاص قدرا متيقنا وان فرض اعتبار ذلك الظن القائم بالدليل القطعي غير دليل الانسداد او بظن خاص فكيف يحكم
عدم الالحاق مستندا اليه بعدم ثبوت حجية الظن في الاصول **والحاصل** ان في جميع ما ذكره سلمه الله في ذيل قوله فاعلم قد يجمع
معينها الظن في مواضع الى قوله الثاني من طرفي التعميم بحيث لا يلزم منه تناقض والجزم بعدم التفاته سلمه الله الى التناقض الواضح في اسطر
معدودة في غاية البعد فقد تحيرنا في المقام واما ما ذكره سلمه الله فبعد ذلك فيظهر الفرق بين سلمه عن التامل وغير سليمه مما ذكرنا فانه
يظهر مما ذكرنا ان الثاني من طرفي التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار
ومشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعدما قال التعيين الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتعدى الى الموهوم لكن
الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية اما بانفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين واما لاجل العلم الاجمالي بمخالفة
كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي
المذكور فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التعدي بمقتضى قاعدة الانسداد و
لزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل
من مشكوك الاعتبار بما هو مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته وقرينة لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك
الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما ليس فيه معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك
الاعتبار فان احتمال الفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الخبر الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا
وجب العمل بمشكوك الاعتبار التي لمعارضة لظواهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول انه وقع في ظواهر مشكوك
الاعتبار مواردا كثيرة يعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك هي الامارات الموهومة الاعتبار فيعمل بتلك الامارات
ثم يعمل بباقي افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة لخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غيرها من الشهرات
او بالاولوية كما عرفت قال سلمه الله **اقول** ان الانصاف ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بظنون الاعتبار لان هذا التعميم قد جمع
ضعف القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق
الظن بالاعتبار الا ان اثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انفتاح باب العلم **اقول** قد عرفت ان المستند لاثبات اعتبار الظن بطريق

الظن بل لا بد من تعيين القضية المهملة في مظنون الاعتبار لكونه القدر المتيقن من بين طوائف الظنون قال سلمه الله وانما ما ذكره لعدم المكافأة
فيهما ولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل
على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء تفيد الظن بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص احوال الرواة
يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ونحوها من المعلوم كفايته في ذلك
وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى الاصول ثم انه انا نعلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم
بمطابقة بعض مشكوك الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار والمعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب
التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات
متعددة مقيدة لاطلاقات الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص وذلك
عن التسري الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية في القسم الاول للعلة غير موجودة في القسم الثاني حكم
عقلي يعلم بعدم تعرض الامام له قولا ولا فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود
العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى
ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وكان متوهم الاجماع راى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الحسن وافراد الشهرة ولم يعلم
ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا او نفيه كذلك لانهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعى الاجماع على ان كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان
او الشهرات لاجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن مثل العلم الاجمالي كان في محله **اقول** اما دعوى عدم كفاية
مظنون الاعتبار في الظن الحاصل من الصحيح الاعلائي فهي في محلها بل لا ينحصر ذلك في الصحيح والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة لما عرفت من ان
الاخبار التي اطمأن النفس بصدورها من مصدرها مظنون الاعتبار ولو كان ضعيفا بالمصطلح المتاخر ولم يكن منجبرا بالشهرة فلو تنزلنا عن
دعوى القطع فلا اقل من الظن باعتباره ولا سيما اذا كان مفيدا للظن بالواقع فان مفاد الادلة الدالة على اعتباره كان اعتباره ولو لم
يفد الظن الفعلي بالواقع وكان اهل القول بالظن المطلق كالعين في ذلك واما في صورة افادة الظن الفعلي فهم ايضا موافقون في اعتباره
وان كان حكمهم بالاعتبار حجية الظن فقط وبالتامل في ان مسلكهم يقتضي اعتبار خصوص الظن الفعلي يتبين ان دعوى العلم الاجمالي
بارادة خلاف الظاهر في جملة من الظنون المظنونة اعتبارها مما لا ينبغي جعله فان العموم او الاطلاق الموجود في مظنون الاعتبار ان كان
مظنونا يستحيل حصول الظن الاجمالي بالخلاف وارادة الخصوص او التقييد فضلا عن حصول العلم الاجمالي بذلك وان لم يكن مظنونا كان
خارجا من عنوان ان العموم او الاطلاق في مظنون الاعتبار **والحاصل** ان الظن بالعموم لا يجتمع مع الظن بالخصوص فاذا اقتضى مقدمات
الانسداد اعتبار الظن الفعلي في الجملة لان الظن الشأني المتخلف عن الظن الفعلي اما شك واما وهم فعلا ومن البين ان العقل بعد فرض
الانسداد لا يكشف عن ان ما عند الله تعالى هو الامتثال الشكي او الوهمي مع التمكن من الامتثال الظني وعلى الغرض بتعيين تلك القضية
المهملة في ظن او في جميع الظنون كان المتيقن الظن الفعلي فهذا الظن اما مظنون فعلا اعتباره فاجتمع فيه الظن بالحكم الواقعي والظن
باعتبار هذا الظن واما مشكوك فعلا اعتباره واما موهوم اعتباره كذلك واذا كان الصنف الاول بقدر الاستغناء وجب تعيين القضية
المهملة فيه وكان فيه الظن بالعموم او بالاطلاق او نحوهما من غير العموم والاطلاق يمتنع كون ارادة هذه الامور مظنونة بالظن الفعلي
فيستحيل اجتماع هذا الظن مع العلم الاجمالي بارادة خلاف هذه الظواهر من ارادة التخصيص او التقييد او خلاف ظاهر آخر فكيف
الاقتصار على القدر المتيقن بالعلم الاجمالي بالخلاف ويجعل ذلك مع قطع النظر عن عدم كفاية القدر المتيقن موجبا للتعدي الى الظن المشكوك
اعتباره نعم يصح تلك المقالة على فرض كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي او غيره مما يجتمع مع العلم بالخلاف لكنه خلاف الفرض وفي
التامل في ذلك يظهر ان اهل القول بالظن المطلق لا بد لهم من رفع اليد عن القواعد المقررة عند اهل اللسان في فهم المطالب من تراكيب
المتكلمين من عباراتهم ولو كان صدور العبارة من المتكلم في العصر المتقدم من التخصيص والتقييد وغيرهما لانهم يريدون مدار الظن
الفعلي وهو الحجة عندهم وهذه القواعد غير جارية فيه لان المظنون ان كان العموم فلا تخصيص وان كان الخصوص فلا حجية في العموم
حتى يخصص وهكذا وبهذا ايضا ان العمدة في رد التعميم بهذا الطريق هي منع اجتماع الظن التفصيلي مع العلم الاجمالي بالخلاف لا مجرد
اثبات كون مظنون الاعتبار كثيرة كافية في الفقه كما انه سلمه الله اتقن الجواب الا قال فان كثرة مظنون الاعتبار مع الرضا بدعوى العلم
الاجمالي بالخلاف كما يظهر منه سلمه الله تعالى لا يفيد بعد سقوطه من الحجية بالعلم الاجمالي بالخلاف واما ما اجاب ثانيا من ان العلم بمطابقة
بعض مشكوك الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنون الاعتبار والعمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه

في حجية الظن

العلة فلا بد في كلام المستدل مما يرد به ذلك فتأمل بدعوى النقض إلا بالإجماع المركب والأولوية وأما دعوى الإجماع بكون الحكم بالحجية في القسم
الأول علة لها مطلقا أو العلة غير مطردة في القسم الثاني فتفصيله منع دعوى الإجماع المركب فيها إذ المسلم أحد الشطرين بحكم العقل بجريان الإجماع في
خصوص ما حصل من الشارع فقط وعدم الاعتراف بإمضاء الشارع لحكم العقل فيما حكم به وصحح حكم العقل حكما شرعيا ملازما من الأذعان
بجريان الاحتياط الموجب حينئذ ولا يضره عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة فإن المناط في التعدي إنما كان هو الإجماع المركب لا وجود
العلة ولو كان الدليل على أحد الشطرين موجودا في الشطر الآخر لا غنى عن التمسك والتعدي بالإجماع المركب كما في سائر المقامات التي يسلك
فيها مسلك الإجماع ثم ذلك الإجماع لعله شيء فرضي كالإجماع على بطلان الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط الكلي على فرض الانسداد فكما
يدعي الإجماع عليهما على هذا الفرض مع أن الثابت عند الكل هو الانفتاح فكذا يدعي الإجماع على عدم التفصيل بين الحسن والموثق
الواجد بين لذلك العلم الإجمالي وبين الفاقدين له وأما الأولوية التي ادعاها المستدل فالمناط فيها عنده أن العمل بالظن لمقام
أولى ومنقح المناط أن القياس بطريق أولى غاية إفادة الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فيما إذا كان العلة للحكم في الأصل أشد وأقوى
في الفرع فلو كان المناط المستنبط في الأصل في المقام شيئا هو أشد في الفرع لكان المظنون ثبوت الحكم فيه أيضا لكن المناط في الأصل في
المقام ليس إلا العلم الإجمالي بموافقة جملة من الظنون المشكوكة الاعتبار ما لم يعارضه عموم أو إطلاق أو ظاهر آخر موجود في سلسلة
مظنون الاعتبار ومطابقتها للواقع وهذا المناط ليس موجودا في الجملة الأخرى من تلك الظنون نعم لو كان العلم الإجمالي بالمطابقة
للواقع في تلك الجملة أيضا موجودا أمكن أن يقال إن العلم الإجمالي مع المعارضة لو أوجب العمل بالجملة الأولى كان إيجابه العمل مع عدم
المعارضة بطريق أولى فتدبر جيدا الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على أن الثابت
من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع جريان قاعدة الاشتغال
هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل قد عرفت الجواب عنه في الجواب الرابع من الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق المنقول
من الفصول من أن حرمة العمل بالظن من جهة التشريع فلا حرمة له إذا عمل به رجاء إدراك الواقع فراجع ولكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة
العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة وكان ظن
مشكوك الاعتبار مثلا على عدم وجوبها فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط
في المسألة الأصولية لأن الحكم الأصولي المعلوم بالإجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على
وجه ينطبق مع عدم الوجوب ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا
على وجه الوجوب الواقعي وتوضيح ذلك أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق العمل عليه فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء
فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل وإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا
الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل لا أنه يجب أن يقع على جهة عدم الوجوب إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم
إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله أو تركه من باب وجوب التدين
بجميع ما علم من الشرع وح فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن
المجمل المعلوم إجمالا وجوبه أن لا يكون فعل هذه الأمور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل
ولذا يستحب الاحتياط وإتيان الفعل لاحتمال أنه واجب ثم إذا فرض العلم الإجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب
الاحتياط والجمع بين تلك الأمور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل منها لاحتمال أن يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على
عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله لأن الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب
الواقعي بل بعنوان أنه يحتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه كما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما
بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم ينافي مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا وأما ما
سمعته من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية وتعارضهما فليس في المقام بل مثال الأول
منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مخالفا للشك في المسألة الفرعية كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام ودل على أحدهما
أمارة من الأمارات التي علم إجمالا بوجوب العمل ببعضها فإنا إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارة من جهة معينة لا يجب الصلاتين إلا أن
الاحتياط في المسألة الأصولية إنما يقتضي إتيانها لا نفي غيرها فإن الصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على
وجه الوجوب فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه وأما المثال الثاني وهو مورد المعارضة فهو كما إذا علمنا إجمالا

بمرتبة من تبوت من بين اشتباه وعلمنا على وجه يشكل منها امارات فعلم اجمالا بحجية احديهما فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع فانهم الفرق بين المقام وبين مثال الملفق هنا حيث ان الاحتياط في المسئلة الاصولية يعنيه لا ينافي الاحتياط في المسئلة الفرعية بخلاف في مثال المنافي هنا واما دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب ففيها انه قد مضى ان الغرض من تلك الاصول التي كان اصل البراءة فان الظن المقابل له هو ظن الوجوب او التحريم وقد عرفت ان وجوب العمل بذلك الظن المطابق للاحتياط هو القدر المتيقن وكذا الكلام لو كان الغرض منها استصحاب عدم التكليف فانه في معنى اصل البراءة وان كان الغرض منها استصحاب التكليف فالظن المقابل له هو ظن عدم التكليف وقد عرفت ان ظن عدم التكليف غير مانع من الاحتياط اذ لا حقوق مقتضوع هو بيد لعمل فذلك مراده سلمه الله من قوله في جواب الدعوى فقد عرفت شيئا منها الا منع التعدي بالاجماع المركب بما حققوه في دفع التعميم السابق فانكر قد عرفت ضعف ذلك المنع مضافا الى ان مقرر دليل الانسداد بای تقرير كان ممن لا يسلم الاله على بقاء التكليف امتثال الواجبات والمحرمات المعلوم منها بالاجمال وعدم جواز اهمالها وغاية ذلك حجية الظن وكفاية الامتثال الظني في تلك الواجبات والمحرمات والاحكام الفرعية ليست منحصرة في صنفين الحكمين بل الاستحباب والكراهة من الاحكام وكذا الاحكام الوضعية فهل لا بد لمن التعدي الى تلك الاحكام واثبات حجية الظن فيها من التمسك بالاجماع المركب فان ما اوجب حجية الظن في الواجبات والمحرمات لا يجري في غيرها ولو كان عدم الجريان مانعا عن اثبات حجية الظن فيها بقي حجية الظن فيها خالية عن الدليل فتدبر جيدا وكيف كان فان قلت اذا عملنا في المسئلة الاصولية بمقابل الاحتياط في الفروع بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في موارد الاحتياط في الفروع بالاحتياط لزم العسر بجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وموهوم الوجوب مع كونها طرفا للاحتياط اللازم بالعلم الاجمالي لو للاحتياط فيه فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين في الفقه فيتعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن فاذا فرض عدم الظن مجال لزوم العمل بكل ظن بما يقتضي الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها ويترك الاحتياط في مواردها فرارا عن لزوم العسر

قلت الحاصل ان الاحتياطين الموجبين للعسر لا يتعين اهمال احدهما فرارا عن لزوم العسر المتعين اهمال الاحتياط المخالف للظن لا الموافق له فلك دفع العسر يكون بالعمل ببعض تلك الظنون المخالفة للاحتياط فان العسر انما كان يلزم من الاحتياط الكلي يعني مراعاة الاحتياطين وكما يمكن دفعه باخذ الاحتياط في خصوص المسئلة الاصولية فقط كذا يمكن دفعه بالاحتياط فيه وفي بعض موارد في الفروع فيبقى جواز العمل بالظنون المخالفة للاحتياط بالنسبة الى خصوص البعض الاخر من موارد الاحتياط في الفروع الموجب لكان الاحتياط فيه للعسر فالمتعين فيرجع الامر الى ان قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية لا تنفع ولا يتم في الظنون المخالفة للاحتياط الا انك عرفت انها لا تثبت وجوب التسري من الظنون الموافقة للاحتياط اليها فضلا عن التعميم فيها لان التسري اليها انما كان للزوم العسر من الجمع بين الاحتياطين فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ما يخدشه وعلى ما عرفت انه ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة ثم ملاحظة مظنون الاعتبار التفصيل الذي تقدم في اخر التعميم الاول من المعممات الثلثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع ارادة ازيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة الى الاسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الاسباب المحصلة له كما استقل بعدم الفرق فيما كان المقصود الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما يتصور الفرق من جهة مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه الحرج فانه يمكن بيان ذلك ان الثابت من مقدمة بقاء التكليف عدم التمكن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط او يرجع الى الاصل كذلك ومن المعلوم ان ابطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح فلا يثبت من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطمئناني اقرب الى العلم عند تعذره وانه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسئلة كما في دوران الامر بين القصر والاتمام او الظهر والجمعة او الاحتياط العام من جهة كونها احدى المسائل التي يقطع بحصول التكليف فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة اصلا كالوقائع المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمئنان فهم لو لم يمكن الاحتياط تعين التخيير في الاول والعمل بالظن في الثاني وان كان في غاية الضعف لان الموافقة الظنية

اولی

اولى من غيره والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الاجمالي فلم يبق الا التخيير بعد عدم رجحان احد الاحتمالين
فتعين العمل بالراجح ونتيجة هنا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئناني ان امكن والا فبالاصول والعمل بالظن في
الوقايع المظنونة بالظن الاطمئناني فاذا لم يعمل المكلف عند القطع بانه يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العلم الا الى
الموافقة الاطمئنانية فيكون هذا العمل على العلم بالبراءة او الظن الاطمئناني بها وامّا مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسئلة
كان ضعيفاً وهو خارج عن الكلام لانا لا نعقل الا الحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التزامه مستنداً الى شيء لحصول التخيير والعمل بالظن الموجود فيتزل
من العلم التفصيلي اليهما بلا واسطة وان شئت قلت انا نعلم العقد في موارد الانسداد على الظن الاطمئناني ومطلق الظن والتخيير في كل مورد
خاص وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل عند سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شيئين محرمين في قطيع وكان اقسام
القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرم باحتمه فتم منها يظن كونها غير محرم بالظن القوي الاطمئناني الا ان المحرم منحصر فيه ومنهم منها يظن
منها بذلك بظن قريب من الشك والتحير تالث يشك في كونها محرمة وقسم منها في مقابل الظن الاول وقسم منها موهوم وموهوماً في مقابل الظن
الثاني ثم فرضنا في المشكوكات في هذا القسم من الموهومات ما يحتمل ان يكون واجب الارتكاب وح فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما
لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى وجوب الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم المقابل للظن الاطمئناني
اولى من الكل فيبنى على العمل به وتخرج المشكوك الذي يحتمل الوجوب فيعمل بمطلق الظن في المظنون منه لكنك خبير بان هذا ليس من جهة
مطلق الظن ولا الظن الاطمئناني في شيء لان معنى حجيته ان يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد الخلو
عنه بمقتضى الاصل الذي يقتضيه والظن هنا ليس كذلك لان العمل اما في موارده فلانها طابق الاحتياط على الاحتياط الا عليه اذ لم يتدل على ذلك
مقدمات الانسداد وبينها اختلاف الاحتياط الا بما هو عليه الا بمقدار رفع الاحتياط لدفع العسر الا لو فرض ان الظن معتبر اخرى من جهة
دفع العسر لم يكن معتبراً من تلك الجهة كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحة شيء واستحبابه وظن استحبابه فانه لا يدل مقدمات دليل الانسداد
الا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والاخذ بالظن في عدم وجوبه لا في اثبات استحبابه وامّا في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز
العمل الا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال لكون الواقعة من موارد التكليف المعلوم اجمالاً وان كان لا يقتضيه نفس المسئلة كما اذا شك
في جزء منحصر التمام او وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه يقتضي الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعاً للحرج ثم يعين
العقل لطرح البعض الذي يكون احتمال وجوب التكليف فيه احتمالاً ضعيفاً في الغاية فان قلت ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة
الى الموهومات المقابلة للظن الغير القوي يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في المظنونات بالظن الغير القوي فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن
ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل في كل منها وهذا مساق في المعنى لحجية الظن المطلق وان كان حقيقته تبعيضاً في الاحتياط الكلي
لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل قلت لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي فضلاً عن لزومه من الاحتياط
في المشكوكات فقط بعد الموهومات وذلك لان حصول الظن الاطمئناني في غير الاخبار وغيرها امّا في غيرها فلانه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة
والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية وامّا الاخبار فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالباً
من خبر يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن امامياً او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير الرواية بما لا يتسامح فيها وامّا احتمال الدلالة
فخالف الظاهر كلام الراوي وهو لا يحتمل تعلق اغراض لا تتعلق فلا يعتبر فيها الا من الظن فضلاً عن الاطمئنان منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدق
لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر لان الجهة التي يعتبر فيها الظن الاطمئناني هو جهة صدق الراوي في اخباره عن من روى عنه وامّا
ان اخباره بلا واسطة فهو ظاهر ولفظ لا ايس بعدم افادته الظن فيكون صدور المتن غير مظنون اصلاً من جهة ان التبعيض تابعة لاخس المقدمتين
وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الاخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها
الى الاصول محذور وان كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة منها الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات واحوال الرواة وفتاوى العلماء
وكيف كان فلا اري الظن الاطمئناني الحاصل من الاخبار وغيرها من الامارات اقل عدداً من الاخبار الصحيحة بعد لين بل لعل هذه اكثر فلا يلزم على القطع
على التسامح الاحد فيها او الجمع في غير موارده الى الاصل محذور كما ان الرجوع في غير موارد الظن الاطمئناني الذي هو اكثر من ذلك التسامح قطعاً لا يلزم
محذوراً منها لما عن المحذور بطريق اولى اقول فقد عرفت مما ذكرنا ان استنتاج حجية الظن من مقدمات دليل الانسداد باي تقرير كان متوقف على
ابطال الاحتياط وهو متوقف على كون العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشريعة الموجب للاحتياط بحكم العقل حاصلاً في ضمن جميع الوقايع
المشتبهة حتى يلزم من الاحتياط في جميعها اختلال النظام او العسر والحرج فيبطل ما يلزم على بطلانها وقد اشرنا الى ان حصول ذلك العلم الاجمالي في ضمن
جميع الوقايع المشتبهة بحيث يكون كل واحد منها من اطراف الشبهة ممنوع ونفصله هنا لانا نفرض حصول الوقايع الفقهية بما مثلاً مظنون بالتكليف

الا ثم من الوجوب والحرمة بالنسبة الى ثلثمائة منها ونشك فيها بالشك المتساوي الطرفين في مائة منها ونظن بعدم التكليف في ستمائة ونعلم اجمالا
فرضنا ان ما بعد الاخذ بالاحتياط في تلك ان نعلم بان جملة الواجبات والمحرمات من متعلقات جميع الاحكام التكليفية اكثر بمراتب من الواجبات والمحرمات ولعل هذا قابل للانكار ونعلم بان المشكوكات فيها بمراتب من الصنفين الوجود امارات بوجوب الظن بالوجوب والحرمة او عدمها لانهما في اغلب الموارد كما لا يخفى على
المتتبع فنقول اما الصنف الاول وهو مظنونات التكليف فهو مما يجتمع مع ذلك العلم الاجمالي لعدم اباء العقل عن كون جملة من تلك الظنون
على خلاف الواقع فان الظن التفصيلي بشيء وان كان لا يجتمع مع العلم التفصيلي بخلافه ضرورة احتمال النقيض وعدم احتماله لكن الظن التفصيلي
بكل واحد من امور لا منافاة بينه وبين العلم الاجمالي بجملة من تلك الامور فيمكن ان يظن بحيوة العشرة الذين تركناهم في مكان مثلا مع الجزم
بحيوة بعضهم غير معلوم منه العلم التفصيلي فلو سئل عن كل واحد من العشرة اجبنا بانه مظنون الحيوة وان علمنا اجمالا بحيوة بعضهم فبملاحظة
اللحاظ الاجمالي بعضهم غير مفصلة من العشرة معلوم الحيوة وستة منهم مظنون الحيوة وفي اللحاظ التفصيلي كل واحد من العشرة مظنون الحيوة
لعدم تعلق معرفة تفصيلية بالاربعة التي علمنا اجمالا حيوتهم فارتفع التنافي بين العلم والظن باعتبار اللحاظين فالاربعة المعلوم حيوتهم باللحاظ
الاجمالي مظنونة الحيوة باللحاظ التفصيلي وكما عرفت انه لا منافاة بين العلم الاجمالي بحيوة الاربعة والظن التفصيلي بحيوة كل واحد من العشرة فاعلم
انه لا منافاة بين ذلك العلم الاجمالي وبين كون ممات كل واحد من العشرة موهوما فان كون الممات موهوما محصل لكون الحيوة مظنونة واما
الصنف الثاني وهو مشكوك التكليف فهو ايضا مما يجتمع مع ذلك العلم الاجمالي كما نشاهد في الشبهة المحصورة التي لا يظن الحرمة مثلا بالنسبة
الى كل واحد واحد من اطراف الشبهة ونعلم اجمالا ان واحدا منها محرم او نجس وكون ذلك هو المحرم او النجس مشكوك بالنسبة الى كل واحد واحد منها
بالشك المتساوي الطرفين والفرق بين المقامين ان في المقام الاول يحصل العلم الاجمالي من بعض افراد الظنون وكما توهنا بخلافه في المقام الثاني
فان حصول العلم الاجمالي فيه متوقف على امر خارجي واما الصنف الثالث وهو موهوم التكليف فهو مما يجتمع مع العلم الاجمالي بعدم التكليف
لتلازم الوهم بالتكليف مع الظن بعدم التكليف فنقرر اجتماع الظن بعدم التكليف في كل واحد من ستمائة واقعة مع العلم الاجمالي بعدم التكليف في
جملة من تلك الوقائع على نحو تقرير اجتماع الظن بالتكليف في كل واحد من ثلثمائة مع العلم الاجمالي بالتكليف في جملة منها ومرجعها الى العلم الاجمالي
بمطابقة جملة من الظنون للواقع واما اجتماعه مع العلم الاجمالي بالتكليف فلعله مما لا يكون فلا يجتمع العلم الاجمالي بحيوة جملة من العشرة مع
الظن بممات كل واحد من العشرة ولا العلم الاجمالي بممات جملة منهم مع الظن بحيوة كل واحد منهم كما لا يخفى على المنصف الراجع الى وجدانه فان قلت كما
كان يجتمع العلم الاجمالي بالتكليف مع وهم عدم التكليف في الصنف الاول كذا يجتمع العلم الاجمالي بالتكليف مع وهم التكليف في الصنف الثالث
قلت فيه فرق بين الامرين وذلك ان اجتماع العلم الاجمالي بالتكليف مع وهم عدم التكليف وكذا اجتماع العلم الاجمالي بعدم التكليف مع وهم التكليف لا يوجب
اجتماع العلم الاجمالي بالتكليف مع وهم التكليف ومنشأ الفرق ان وهم عدم التكليف ملازم للظن بالتكليف ولا تنافي بينه وبين العلم الاجمالي
بالتكليف المطابق كما عرفت ووهم التكليف ملازم مع الظن بعدم التكليف وهو مناف للعلم بالتكليف المخالف **والحاصل** ان التنافي
بين العلم والظن من حيث احتمال النقيض في احدهما وعدمه في الاخر مما يمكن ارتفاعه اذا كان متعلق احدهما الاجمالي ومتعلق الاخر التفصيل
كما عرفت واما التنافي بينهما من حيث تعلق احدهما بشيء اثباتا وتعلق الاخر بذلك الشيء نفيا فما لا يرتفع بالاجمال والتفصيل فلا يتصور كون واحد
من العشرة مقطوع الحيوة اجمالا ومظنون الممات تفصيلا ولكن يتصور كونه مقطوع الحيوة اجمالا ومظنون الحيوة تفصيلا فتبصر واذا عرفت
ذلك فالمسلم من العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات انما هو في الصنف الاول واما الصنف الثاني فوجوده فيه غير معلوم ولا سيما بعد
ملاحظة ظن المشكوكات وعدم امر خارجي يوجب حصول العلم الاجمالي فيها وصيرورتها من اطراف الشبهة واما الصنف الثالث فان سلم استحالة
اجتماع العلم الاجمالي مع الوهم بالتكليف فيه فخروجه من اطراف الشبهة واضح وان لم يسلم فوجود العلم الاجمالي وكونه من اطراف الشبهة ممنوع فان قلت
اذا اشتبه اناء مغصوب فكما يمكن ان يكون كون كل واحد منهما هو الطاهر او النجس مشكوكا كذا يمكن ان يكون احدهما مظنونا والاخر موهوما
فيصير الموهوم ايضا من اطراف الشبهة قلت لا نمنع الامكان فذلك تمثيل لذلك بل نمنع امكان العلم الاجمالي في الموهومات ولو سلم الامكان فنمنع الوقوع
في مثل المقام بحيث يصير العلم الاجمالي الحاصل في مظنون اكثر التكاليف اكثر بعد ملاحظة انضمام مشكوك التكليف وموهومه الى مظنون التكليف
بل لا يتفاوت العلم الاجمالي كما وحصولا بين ملاحظة انضمام الصنفين الاخيرين الى الصنف الاول وبين ملاحظة عدم الانضمام وتجردهما
كون الموهوم في المثال من اطراف الشبهة لا يقتضي كون كل موهوم من اطراف الشبهة بل نقول بعد تسليم امكان العلم الاجمالي الخالي في الموهوم
يختلف حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين فرب متتبع في الامارات يحصل الظن بالتكليف من جملة وافرة منها لا علم له بوجود
واجب او محرم خارج عن تلك المظنونات وقد ينفي بحكم العقل وجوب الاحتياط فيها فقط فيكون مناطها عنده مجرى اصالة الاصول فنقول
انا سنبين بعد تسليم صغرى الانسداد من هذا الصنف فلا يثبت بمقدمات الانسداد حجية الظن بل ينتج ماهو اصح حجية الظن عند قاطع حالها فنقول

عن كلفة اثبات وجوب الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة ولا عن كلفة ابطال وجوب الاحتياط الكلي بالاجماع او لقاعدة نفي العسر ونحوهما
ومن تتبع يعلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات اخر في المشكوكات فقط او فيها وفي الموهومات ايضا وحينئذ فما عرفت من الكلفة
مخصصه ببعض الاحتياط وتخصيصه بالموهومات او المشكوكات ايضا بعد ثبوت وجوب الاحتياط فيها نفيا للعسر لا حجية الظن مع الاغماض عما ذكرنا
من اختصاص وجوب الاحتياط بمظنونات التكليف فقط وعما نبه سلمه الله عليه من تخصيص وجوب الاحتياط بالمظنون والمشكوك وابطال
وجوب الاحتياط في خصوص الموهوم المقابل للظن الاطمئناني دفعا للعسر فنقول لم يثبت من المقدمة الثالثة الا عدم وجوب الاحتياط الكلي
لا عدم جوازه لكون احسن الحيثيات بل لرجحانه فيما لم يترتب عليه اختلال النظم مفروغا عنه ومدلولا عليه بالعقل والنقل فلم يترتب على المقدمات
الثلث وجوب الرجوع الى الظن عينا فغاية الامر كونه احد فردي الامتثال بالتكليفات المعلومة اجمالا والفرد الاخر هو الاحتياط لكون
وجوبه العيني موجبا للاختلال او العسر فيتخير المكلف في كل واقعة ظن فيها بالتكليف او عدمه بين العمل بالظن الموجود فيه وبين الاحتياط
ولا يترتب على التخيير عين ولا معنى اخرى الا انه لا يثمر ذلك التخيير الا في خصوص موهوم التكليف لكون مظنون التكليف واجب الامتثال
سواء اخترنا العمل بالظن او العمل بالاحتياط وكون مشكوك التكليف ايضا واجب الاحتياط عينا لان المفروض فيه انتفاء الفرد الاخر من
الواجب المخير فخصوصية التخيير المفروض في خصوص موهوم التكليف فيخرج ان هذا ليس من حجية الظن في شيء كما صرح سلمه الله بان
دعوى انا غمضنا عن ذلك ايضا وقلنا ان نتيجة المقدمات هو وجوب العمل بالظن في الجملة عينا فاما ان يفرع على نتيجة الانسداد بطلان الاخر
بين العمل باصل البراءة واصل الاحتياط او العمل في كل مورد ملحوظ في نفسه بالاصل الجاري فيه او بالظن والعقل بعد ملاحظة عدم جواز
ما عدا الاخير يحكم بمكشفنا ان المرضي عند الشارع هو الاخير وقد عرفت الكلام في هذا التقرير واما ان يقرر بعلى ان بعد الانسداد وعدم
جواز ما عدا الاخير يحكم العقل بوجوب الاطاعة الظنية والعمل بما هو اقرب الى العلم وبما يرضى من الشارع ان يرضى ان يقع من ذلك ولما كان الظن ذا
مختلفة المراتب التي بعضها فوق بعض منها الظن الذي يطمئن به النفس ويخرج به عن حد التزلزل والتحير والظن الذي لم يصل الى هذا الحد وكان الاول
اقرب الى العلم لا يحكم العقل بكفاية الثاني ما دام التمكن من الاول فنقول انا اذا اشتبهت في الوقائع المشتبهة اما وجوبية او تحريمية او الامر بين
المحذورين وفي القسمين الاولين الذين يمكن فيهما الاحتياط الذي ثبت عدم وجوبه كلية او التخيير اما الوجوب مظنون او مشكوك او موهوم فكذا
المظنون عدم الوجوب والحرمة ثم الظن الحاصل بالتكليف وعدمه اما اطمئناني او غير اطمئناني وفيما حصل الظن الاطمئناني بالتكليف يعمل بالاحتياط
وكذا يعمل بالاحتياط في الظن الغير الاطمئناني بالتكليف ووجهه واضح وفي الظن الغير الاطمئناني بعدم التكليف ايضا يعمل بالاحتياط لما عرفت من
ان الحكم الاولي للعقل انما كان وجوب الاحتياط الكلي والجزم بالموافقة وانما ترك ذلك للزوم الحرج وعدم رضا الشارع به وبنفي الحرج
في ترك العمل بالاحتياط في خصوص ما حصل الظن الاطمئناني من الامارات بعدم التكليف فيبقى الباقي تحت الحكم الاولي ومنه يظهر وجوب العمل
بالاحتياط في المشكوكات فبعد خروج الصنف الاول من وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالظن فيه دفعا للحرج يبقى وجوب الاحتياط في الاصناف
الاربعة الباقية منها الوهمي مظنونات التكليف بالظن الاطمئناني وبالظن الغير الاطمئناني ومظنون عدم التكليف بالظن الغير الاطمئناني والمشكوك واما
القسم الثالث وهو دوران الامر بين المحذورين فان قلنا بامكان الاحتياط فيه لاجل ترجيح جانب الحرمة فالكلام فيه كالكلام في القسمين الاولين
وان قلنا بعدم امكان الاحتياط فيه ولا سيما بعد ملاحظة الغاء الشارع ترجيح احتمال الحرمة في تعارض الخبرين حيث حكم فيه بالتخيير فحكم العقل
فيه ليس الاحتياط ولو من اول الامر لان المفروض عدم امكان الاحتياط فيبطل حكمه الاولي مع عدم المرجح هو التخيير ومع المرجح ولو كان في اول
درجات الظن هو الاخذ بالراجح واذا كان نتيجة المقدمات حكومة العقل بالعمل بالظن على هذا الوجه فهذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن
الاطمئناني في شيء بل هو تبعيض في وجوب الاحتياط وتعيين للطرح ما كان احتمال وجود التكليف فيه احتمالا في غاية الضعف ثم انا اذا قلنا
بحجية الظن بنفي وجوب الاحتياط على التقرير الذي عرفت بدعوى ان الاحتياط على هذا الوجه من التبعيض ايضا مستلزم للعسر فيحتمل ان
العمل بالاحتياط في المظنونات التكليفية بالظنون الاطمئنانية لا يترتب عليه كل فقيه وهذا انتفى البناء الاحتياط في مشكوك التكليف ومظنون عدم التكليف
بالظن الغير الاطمئناني لزوم العسر ضرورة انه اذا انضم الى ذلك وجوب الاحتياط في مظنون التكليف بالظن الغير الاطمئناني واذا انتفى وجوب الاحتياط
فيما عداه العسر ثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل في كل منها اقول هذه النتيجة تنتج انه لم العسر
في العمل بالاحتياط فيما عدا مظنون التكليف لا خصوص صورة الانضمام فان كان ذلك لا بد من الدعوى فيدفع لزوم العسر في الاحتياط في
المشكوكات ويدعى تبانه ذلك العسر ما فيما الاحتياط في كل من الصنفين الباقيين خصوصا مع منع لزوم العسر بعد عدم وجوب الاحتياط
في المظنون فيما اذا كان عدم التكليف مظنونا بالظن الاطمئناني بالظن الاطمئناني في عدم التكليف لكفته دعوى بعد فالحاصل ان غرض المورد
وهو حجية الظن المطلق او ما هو مثله في النتيجة حجية الظن المطلق ولا يحصل الا بعد ثبوت لزوم العسر من الاحتياط في غير مظنون التكليف

في دعوى ذلك لو تم ودعوى لزوم العسر الشديد من الاحتياط من مظنون التكليف الى غيره واما لو ادعى لزوم العسر من الانضمام الى بعض
منع ذلك الدعوى ان يقول سلمنا لزوم العسر من الانضمام فنرفع اليد عن الاحتياط الموجب للعسر الحاصل من الانضمام ونقتصر على الاحتياط
في خصوص المشكوكات فلو بطل التبعيض الثابتي بلزوم العسر فلم يبطل هذا التبعيض باعترافك بان العسر الحاصل من الانضمام وكيف كان
فالحاصل ان الجواب سلما اقتصر من هذا الاعتراض مع لزوم الحرج اضافة من مراعات الاحتياط في مظنون عدم التكليف بالظن الغير الاطمئناني
من ان ...من واما الاحتياط في مظنون التكليف بالظن الغير الاطمئناني ومشكوك التكليف فقط فلا موجب للعدول عن الاحتياط فيهما الى الظن
وفيه ان كثرة الظن الاطمئناني بعدم التكليف في الاخبار وغيره وما ذكره سلمه الله في غير الاخبار الاصح منها انه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة
ونظائرها من ...مارات بعدم التكليف واما ما ذكره في الاخبار من ان الظن المبحوث عنه في المقام هو الظن بصدق المتن او بمطلق ما صدر او لظهور
القائل بالظن المطلق بما هو الى الظن الفعلي بالاحكام ولا يجب له من الظن بالصدق الا من باب مقدمة تحصيل الظن بالحكم ثم كون الظهور
اللفظي في قول الراوي معتبرا به فمع ...وهم الا رشاد او انه لم يفد الظن الفعلي بعدم الارشاد انما يتم لو ثبت التعبد بخبر العدل والمفروض
التكلم في حجية الظن عند عدم الثبوت والا لانفتح باب العلم وكون الظهور اللفظي معتبرا ولو مع عدم افادة الظن لا يجامع مع كون اعتبار اصل
قول الراوي واخباره من اجل افادة الظن ولو كان غرضه سلمه الله تعالى من ذلك الاشارة الى الظن بالطريق فمقتضى ذلك ان يقال ان
الظن الاطمئناني بعدم التكليف في غاية الكثرة سواء اعتبرنا الظن بالاحكام او الظن بالطريق لان خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص
الرواية من الطرق المظنونة وما يوجب الظن بالحكم وهو في غاية الكثرة واحتمال الارشاد غير ضائر مع الظن الفعلي بالاحكام الا ان يقال ان الظن
المبحوث عنه في الاخبار هو الظن بصدق المتن وبغيره وهذا ظاهر في الحصر فتدبر ثم كون الظن الاطمئناني بعدم التكليف الحاصل من الاخبار وغيرها
اكثر من انفتاح الاصلاتية لا يفيد في دفع العسر عن مراعات الاحتياط في الاصناف الاربعة الباقية الا بعد كون المتصل على تحرى غاية الكثرة في نفسه
وانه لم يكن تاثيره فلا اقل من عدم ثبوت كثرته وحينئذ فالمقتصر على انفتاح الاصلاتية في الرجوع فيما لم يقم عليه هذه الكثرة الى الاصل لا يوجب خروج
الرجوع الى الاصل والاحتياط بالنسبة الى الملتفت في المقام ما لم يثبت الكثرة الثابتة للعسر الا ان يقال ان بعد حكم العقل بوجوب الاحتياط لا بد
في دفعه من اثبات العسر لان الاصل هو الاحتياط الى ان يثبت العسر ولا يكفي عدم ثبوت العسر في دفع الاحتياط عن العسر هو المطالب بالاثبات
بكونه مدعى وجوب الاحتياط المثبت وعدم الثبوت فتدبر ولا تغفل ثم ان الظن الاطمئناني من امارة او امارات اذا تعلق بحجية امارة مظنونة كان في حكم
الاطمئنان وان لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم المعبر عنه بالظن بالطريق وبين الظن بالواقع الا ان يدعى عدم ظنها باعتبار
الى نفسها لعدم الاطمئنان الغالب من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها ايضا واوضح فتعين في حجية العدد منه الى مطلق الظن والعمل
في المشكوكات بما يقتضيه الاصل في المورد فلم يثبت بطل اللازم بقيامه على الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم اجمالا بتحقق
التكليف فيها وجوبا وتحريما ولا عسر في الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين كما لا يخفى مع ان
الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص موارد ها انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط ولا ريب ان العمل بها يثبت في
الاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم البرائة وهو غير موجب للعسر فمثلا لا يثبت المخصص من حجية الظن وكونه بالرجوع
بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات **والحاصل** ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج عن
حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم العقل ان الظن حينئذ مسد باب العلم مرجع في الاحكام الشرعية
نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكما بان الشارع لا يريد الا الامتثال الظني فحيث لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع هو الاصول
الموجودة في خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص فمن ...لزوم العسر حكمنا في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الارشاد
بعد فقد النفصيلي لا على نحو البدل ...والحكم هنا ...ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا ينتج منه النتيجة كما يظهر لمن راجعها وتاملها
... الاحتياط في المشكوكات توجب العسر ثبت النتيجة المذكورة لكن عرفت فساد دعوا مها في الغاية كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي
للاحتياط انما هو في موارد الامارات دون المشكوكات فلا مقتضي فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصة في مواردها فان هذه الدعوى
يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد تقدم تضعيف منع العلم الاجمالي بعدم ...
الامارات في مثال القطيع في الوجوه العقلية المذكورة لاثبات الظن الخاص فانا متى في ذلك المنع فان ادعاء ذلك ليس كل البعد افقو بل فقد
... من الدعاوي القبيحة ومقتضاه او وجوب العمل بالاحتياط في خصوص مظنون التكليف على فرض تسليم الانسداد الاغلبي وفيه ان لو ايضا
ليس من حجية الظن في شيء ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها الى ... الظن الى الاصول اللفظية وارد فيها
من حيث الرجوع فيها سببا للعمل بالظن الى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها مظنونا حاصة ...

ان من مقدمات دليل الانسداد اثباته عدم جواز العمل بتلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فيتعين حمله على انه لا يصلح للاستدلال
فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات او في المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط فما الذي اخرج تلك الظواهر
عن الاجمال الحقيقي بحيث يصح الاستدلال بها في المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن مرجحا كالعلم بحيث يكون في الرجوع الى الظواهر عدم الظن بالمخالفة مثلا اذا
اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد نعقد بامارة كالشهرة او الاجماع المنقول على فساده قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم
الاجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم امكان الاحتياط في بعض الموارد وكونه
الاحتياط في جميع موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه امارة ظنية فيقال ان الواجب الرجوع الى العموم الآية ولا يجوز
اجمالها الا برفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط التام فيه بعدم التكليف في دفع هذا كالاشكال السابق مقتض لان يكون نتيجة دليل الانسداد
حجية الظن كالعلم ليرتفع الاجمال في الظواهر لقيامه في كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالي كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث
لا يبقى علم اجمالي في الباقي او يقال ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية
الظن ام لا وانت خبير بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم اجمالا من مخالفة الظواهر بموارد
الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات وموارده وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول طائفة من المحتملات في اطراف
العلم الاجمالي لا يراعى فيها حكمه وعدم دخوله هو تبدل طائفة من محتملات المعلوم لها دخولها فان حصل العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا
وقد يدفع الاشكال الاول بدعوى قيام الاجماع بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية وفيه ان هذا الاجماع انما هو مع
ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرو العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الامر الاجماع الكاشف على سقوط العمل بالاصول حكم على تقدير ثبوته ثم ان
هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل تمييز الادلة عن غيرها الا ان من تعينت له الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون على
وجه لا موارد تلك المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل كما اذا قامت امارة معتبرة كالبينة واليد على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهه
فانه يعمل بمقتضى الامارة ثم يرجع في موضع فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق
في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على امارة الا انه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها مخالفة
للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا نافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات وفي هذا اما وعدناه
بيانه في ذيل بيان المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد لكنا لم نذكره في مقدمات دليل الانسداد عدم جواز العمل بظواهرها بعد كونه
من الظنون المخالفة للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد بل قد تقدم في ذيل تلك المقدمة ان دعوى انه باب العلم والظن الخاص لو فرض
انسداده سقط عموم الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر اكثرها لمراد المتكلم فلا
يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر في غير الخطابات
التي علم اجمالها بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وشبههما من الخطابات الموضوع فيها موضوعات مجملة واما اكثر من العمومات
التي لا يعلم باجمال الكل منها فلا يعلم ولا يظن بثبوت المجمل فيها لاجل طرو التخصيص في بعضها انتهى ومقتضى التحقيق ان الاجمال في الخطابات التي
موضوعاتها امور جعلية على القول بكون المستعمل فيه او الموضوع له فيها هو الاعم من الصحيح والفاسد وبعد انتفاء ذلك الاجمال في تلك
الخطابات وكونها كالخطابات الاخر فوجود العلم الاجمالي بان المخالف للظاهر فيها انما هو قبل الفحص ومراجعة الامارات وبعد الفحص وجدانا
بعض تطرق العلة الاجمالية الى انه على ارادة خلاف الظاهر فبقاء العلم الاجمالي بعد منوط الى نظر الناظر واعتقاده فان لم يكن باقيا عنده يعمل
بتلك الظواهر المعتبرة من باب الظن الخاص ولا يعتني بالظن المطلق الموجود على خلافها لان اعتبار الظن المطلق في مورده مبني على انسداد باب العلم
فيه والمفروض فيها انفتاحه وان كان باقيا يصير الخطاب مجملا عنده ولا يصير مبينا بالظن المطلق فلا يمكن التمسك به في مورد الامارة ولا في مورد
الشك ان سلم كونها من اطراف الشبهة فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد على تقدير الكشف وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها لا تنفع
بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص واما على تقدير الحكومة فالمستفيد وان كان عين المقصود الا ان الاشكال والنظر بل المنع
في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر على اثبات حجيته فنعم من الجهة ما يلزم من الاقتصار عليه فهو وكان احسن والا فلا يسعك على تقدير الكشف
ما ذكر من المسلك في الجزء وعلى تقدير الحكومة ما بيناه هنا ايضا من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم او بطريقية امارة دلت
على الحكم وان لم نقل باطمئنانيا فابل ولا ظننا بناء على ما عرفت من مسلك المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق واما فيما لا يمكن فيه
الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات من سقوط الاصول لمزاحمتها للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق الظن ان وجد
فافهم وتدبر وحاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن الا مع الاطمئنان بخلافه وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على

حجية الاخبار بعينها نظفر فيها بامارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة اذا افاد الظن عرفا وان لم يفد الاطمئنان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح
سبله عن مطابق لعمل المشهور ومفيد للاطمئنان يدل على حجية المصحح بعدل واحد نظرا الى حجية قول الثقة المعدل في تعديله وبنصبه بمنزلة المعدل بعدلين
حتى يكون المصحح بعدل واحد منبعثا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه لان المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المستلزم
لحجية المصحح بعدل واحد فيقضى به تقرير الحكومة وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضى به تقرير الكشف ان ظننا بثبوت حجية الظنون
في الاصول انتهاض هذا التقرير اقول وقد فرغنا من بركات سادتنا صلوات الله عليهم اجمعين من تقرير دليل الانسداد ومن حسنه ولعل كثيرا
حروف من مسلكنا **المقام الثالث** في انه اذا بنى على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم
الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه باحدى المعممات المتقدمة فلا اشكال في خروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان
المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المقدمات المعممة المتقدمة واما على تقرير
الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج
القياس وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح من الآمر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن او
خصوص الاطمئنان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى
في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح
ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص
ومنشأه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات
اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التناقض الصوري المندفع بالوجوه المقررة في محلها **والحاصل** ان التخصيص الحقيقي
المستلزم للتكلف والجهل عن جاهل في العمومات اللفظية الشرعية ليس الا من جهة ان الآمر بناءً على ابداء الحكم على وجه العموم لمصلحة ثم ايراد التخصيص عليه
حتى يكون الثاني هو المحكوم عليه مع كون ذلك ملحوظا في نظر المتكلم حين ارادة التكلم بلفظ العام وليس مثل ذلك في حكم العقل على وجه
العموم فانه ان كان ظنيا فالعبرة بسببه وان كان قطعيا فالتزم القطع بعموم ولا وجه لتخلف بعض الافراد كاشف عن عدم احاطة العقل بجهات
حكمه وخبطه في حكمه به ثم ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي
قام على عدم اعتباره ظن آخر حيث ان الظن المانع والممنوع منه متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او يرجح
المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال اما المقام الاول فقد قيل في توجيهه وجوه الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع
حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا وتوجيهه بتوضيح منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان بعضها ظاهر في الاخبار
في مقابلة معاصري الائمة صلوات الله عليهم اجمعين من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا
الى اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا واليهم اشار النبي في بيان من يأتي من بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس واليهم اشار
الامير بما معناه ان قوما تفلتت منهم الاحاديث ان يحفظوها واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بآرائهم الى آخر الرواية وبعضها انما يدل
على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني من الحق شيئا وبعضها يدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف
الواقع وبعضها يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع
الى ائمة الهدى عليهم السلام او بصورة ما اذا كانت المسألة من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه المتقدمة لا يدل
على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي او احد امنائه صلوات الله عليهم اجمعين مع عدم التمكن من
تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن ان خلافه صدر منهم كمقتضى الاصول
المخالفة للقياس في موارده والامارات المعارضة له وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف وان كان الدليل هو الاجماع بل
الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله
انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل
بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعي الضرورة
على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات الظنية السمعية ممنوعة لان المفروض
ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا لم يثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس لان تقدمها ان كان لخصوصية فيها فالمفروض
بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل يفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب

تلك الامارات بالخصوص وان كان لخصوصيته فى القياس اوجب كونه دونها فى المرتبة فليس الكلام الا فى ذلك وكيف كان فدعوى الاجماع
والضرورة فى ذلك فى الجملة مسلمة واما كليته فلا وهذه الدعوى ليست باولى من دعوى السيد ره ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار
الآحاد **اقول** هذا غاية توجيه جواب صاحب القوانين ره عما اورده على نفسه من اشكال اخراج القياس من الدليل العقلى بقوله فليتامل فانه
يمكن منع بداهة حرمة القياس حتى فى موضع لا سبيل الى الحكم الا به الا ان ظاهره ره منع البداهة فى خصوص صورة انسداد السبيل فيه
وحاصله منع دلالة الاخبار والبداهة حتى مع وجود سائر الامارات السمعية التى لم يثبت اعتبارها بالخصوص والجواب المفيد
للفاضل ره نحو هذا التقرير لا ما هو ظاهره وكما لا يخفى لكن الانصاف ان اطلاق بعض واكثر من الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب
الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه فى الدين مع وجود الامارات السمعية ولنشر الى جملة من تلك الاخبار تيمنا منها قول ابى
عبد الله ع وكما انه لم يكن لاحد من الناس مع محمد ص ان ياخذ بهواه ولا رايه ولا مقاييسه خلافا لامر محمد ص كذلك لم يكن لاحد بعد محمد ص ان
ياخذ بهواه ولا رايه ولا مقاييسه ثم قال ع واتبعوا آثار رسول الله ص وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا اهواءكم ورايكم فتضلوا ومنها قول ابى
الحسن موسى ع ما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ومنها قول ابى عبد الله ع لابى حنيفة لا تقس فان اول من قاس
ابليس وقوله ع لابان ان السنة لا تقاس يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله ع ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم
تزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها قول على ع شيئا اقوام يقيسون فهم اعداء الدين واول من قاس ابليس
ومنها قول الله تعالى ما آمن بى من فسر برايه كلامى وما عرفنى من شبهنى بخلقى وما على دينى من استعمل القياس فى دينى ومنها قول جعفر بن محمد ع
لنعمان يا نعمان اياك والقياس فان ابى حدثنى عن آبائه ان رسول الله ص قال من قاس شيئا من الدين برايه قرنه الله مع ابليس فى النار فان اول من
قاس ابليس وقوله ع ان امر الله عز ذكره لا يحمل على المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس هلك واهلك الى ان قال واقسم الله بعزته لا يقيس
احد فى دينه الا قرنه مع عدوه ابليس فى اسفل درك من النار وقوله ع لابى حنيفة ويزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس ولم يبن دين
الله على القياس الى غير ذلك من الاخبار الواضحة الدلالة على ان بناء الدين على وجه الاطلاق ليس على القياس ويكفى الامر بالاخذ بالآثار والنهى
عن الاخذ بالقياس فى الدلالة على كون الآثار السمعية معتمدة فى نظر الشارع على القياس والفرق بين زمان التمكن من الآثار السمعية وان
قطعنا بان الشارع لم ينصبها بالخصوص وبين زمان عدم التمكن منها واضح كما ان الفرق بين دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار
الآحاد مع عدم موافقة احد معه ان حمل كلامه على الاخبار المحكية فى كتبنا من رواتنا وبين دعوى الضرورة على حرمة العمل بالقياس واضح هذا مضافا
الى ان معظم الاصحاب على رغم صاحب القوانين ره من ارباب القول بالظن المطلق ومع ذلك مطبقون مع جزمهم على حرمة العمل بالقياس ومدعون
الاجماع بل ضرورة المذهب عليها فكيف يمكن له منع الحرمة فى امثال زماننا مع التمكن من سائر الامارات السمعية ولا ينبغى التعرض لحكم من فرض
انقطاع سبيله والعياذ بالله منها فنوضح تمام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن فى مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول
القياس فى مطلق الظن المحكوم بحجيته ضرورى البطلان فى المذهب فلا يجوز له ان يعمل بالقياس لذلك ولا العمل بالخبر الصحيح لانتفاء وصف الظن
الفعلى فى ذلك عن الامارات المعتبرة عند من ارباب هذا القول الثانى منع افادة القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع فى الحكم بين
ما يترائى متخالفة وفرق بين ما يتخيل متوافقة كما فى هذا ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء
ابعد من عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الظنون للواقع وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة فى دية اصابع الرجل والمرأة
وهذا الجواب ان اشار اليه صاحب القوانين ره فى مسئلة القياس بعد الاشارة اليه فى مسئلة حجية الظن الا انه قال بعد ذلك فى مسئلة القياس
ان الانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التى ذكروها لاستنباط العلة مكابرة مع انصاره لا تنافى الرد بان منع حصول الظن من
القياس فى بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات والجمع بين المختلفات فلا يؤثر فى منع الظن لان هذه
الموارد بالنسبة الى الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار واحوال القياس هو من اقوى ما يوجب ارتفاع الظن
الحاصل منه فى بادى النظر اما منعه من ذلك دائما فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعى وايضا فالاولوية
الاعتبارية من اقسام القياس ومن المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا واما آكديته فى الفرع
فلا مدخل لها فى حصول الظن بل يوجب الاولوية فى الحكم بعد ما كان المناط فى الاصل هو العلة المستنبطة الثالث ان باب العلم فى مورد القياس
وامثاله مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا فى هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظن القياس فى موارده
قال فى القوانين فى مقام التفصى عن هذا الجواب فيمكن ان يقال انه فى موارد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم
بضرورة من المذهب حرمة العمل على مقتضى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اى شيء فنفحص عنه ونرجع الى سائر الادلة وان كان

في توجيه خروج القياس

موقفاً فيه يحققه، ودعوى ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع انما الكلام في توجيه صحة نهي الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متشابهة فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف وقبح الامر بغيره من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بخلاف ان لم يستقل العقل بقبح العمل بالظن اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم الا قبحه ومحصل ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة المنع بحاله معه مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن من باب قبح التكليف بغير سواه فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه وما ذكرنا من الجواب هو الثاني [أقول] ويمكن ان يرد ايضاً هذا الجواب الثاني بان المانع عن العمل بالظن في حكم مورده انما هو انفتاح باب العلم بالنسبة الى هذا الحكم لا انفتاح باب العلم بالنسبة الى عدم كون القياس طريقاً الى معرفة الحكم ومحصل الجواب هو الثاني الرابع ان مقدمات دليل الانسداد اعني انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظناً اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظناً الا الدليل الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون مفاد الاقوى ظناً والاضعف مما هو حجة بالظن وترك جزء انتهى قال سلمه الله [أقول] ان كان غرضه مع فرض جعل الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاخبار ان انسداد باب العلم في الوقايع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع الى طائفة الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان يكون مهملة ويكون القياس خارجاً من حكمها لا ان يكون العقل يحكم بعمومها فخروج الشارع القياس لان هذا عين ما فررنا منه من الاشكال فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلابد من العمل بالباقي في موارده فاذا وجد في مورد اصل وامارة فالمفروض ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها واذا فرض خلو المورد عن الامارة اخذ بالاصل لانه يوجب الظن بمقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة الى الظن الموجود فيها فان هذه القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اذ ليس في كل مسألة الا ظن واحد وهذا معنى قولهم في مسألة القياس ان القياس مستثنى من الادلة الظنية لا ان الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول لا داخلاً بالفعل والا لم يصح ذلك بالنسبة الى المهملة [أقول] يعني انه لو كان داخلاً بالفعل لكان الاشكال في اخراج القياس عن الامارات الظنية كالاشكال في اخراج الظن القياسي من مطلق الظن فلابد ان يفرض قضية حكم العقل بحجية الامارات مهملة حتى يكون قابلة لاخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول وقضية حكمه بعد اخراج القياس من الادلة بحجية الظنون الفعلية منها قال سلمه الله هذا ما يخطر بالبال في كشف مراده وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فان مرجع ما ذكره من الحكم بوجوب الرجوع الى الامارات الظنية في الجملة الى العمل بالظن في الجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقاً او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي معينة للظن الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لاخراج القياس واما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس الا ان اخراج القياس مبني على عدم الاهمال وعموم النتيجة كما عرفت [أقول] ولو سلم ان لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل فلابد ان يكون للعقل حكمان يتعلق احدهما بحجية الامارة على القضية المهملة حتى يصح اخراج القياس من الامارات ويتعلق الاخر بعد اخراج القياس بحجية الظن من حيث هو ظن ولو سلم ثبوت الحكمين فالاشكال بحاله ايضاً لاندراج الظن القياسي في طبيعة الظنون التي حكم ثانياً بحجيتها [أقول] والحاصل ان الحكم الواحد الثابت للعقل بعد ملاحظة مقدمات الانسداد ان تعلق بحجية الامارة على نحو القضية المهملة فلا اشكال في اخراج القياس لكن اللازم على ذلك هو ان الحجية مدارها وجود الامارة وان لم تفد الظن فعلاً لان مورد الحجية على هذا التقرير هو الامارة التي تفيد الظن بنفسها او ما من شأنه ان يفيد الظن وذلك مع فساده في نفسه لعدم اكتفاء العقل بما لا يوجب الظن بالامتثال بعد تعذر الامتثال العلمي لا يقول به المجيب وان تعلق بحجية الامارة على نحو الحكومة والعموم فهو فاسد لما عرفت ولا يمكن اخراج القياس منه ايضاً وان تعلق بحجية الظن على وجه الكشف والاهمال فالاشكال في اخراج القياس مندفع لكنه لا يقول به وان تعلق بحجية الظن على وجه الحكومة والعموم فالاشكال بحاله ودعوى ثبوت الحكمين للعقل مجرد فرض لا يفي بحكم عقلي ثم ان ما اعتبره سلمه الله في كشف مراده من فرض جعل الاصول من باب الظن انما هو لتصحيح قوله فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف لكن لا يخفى ان مقصوده ما ذكره ومقصوده لا يتوقف على هذا الفرض اذ على فرض تساوي الامارات في القوة والضعف في حصول الظن الفعلي واما مع علم

تساويهما في ذلك كما هو كذلك في الواقع فيلاحظ القوة والضعف في نفس الامارات وان كان اعتبار الاصول من باب التعبد لا الوصف كالاخبار الخاصة لان مدليل الانسداد انما يثبت حجية الظن التي لم يقم على عدم حجيته دليل كخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص فوضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البرائة الظنية تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البرائة بالعمل بالقياس فلا ينفع برائة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن مع التمكن منه فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل به واما مطلبا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي وما نحن فيه على العكس من ذلك وتوضيحه انك قد عرفت حين التكلم في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة والثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك فانه بعد ما حكم العقل باختصاص الامتثال حين فقد العلم في سلوك الطريق الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ان كان على وجه الطريقية بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطأ فهو قبيح لانه تعريض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر بسلوكه على وجه الطريقية عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه وان كان مخرجا للعمل به عن ظن البرائة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من انه قبيح وان كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا وان كان جائزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح الا انه يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس وهو الذي اخترناه سابقا وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبرائة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في الخامس من مقدمات دليل الانسداد ان العقل مستقل بوجوب البرائة الظنية مع عدم العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء اخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البرائة او توهمها ولا يجوز العدول عن البرائة الظنية اليهما وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر من الجمع العرفي فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم والرجوع الى الائمة عليهم السلام والادلة القطعية منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية كما اذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفته للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله تعالى وغير ذلك وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراكه اكثرية الاصابة المجهولة فيها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حاله فيحكم حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البرائة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر انه انما اريد الواقعيات التي تضمنها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره وحينئذ فالنهي الشارع على وجه الطريقية كونه في علم الشارع موجبا في الغالب لمخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما ان يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض واما ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى

في توجيه خروج القياس

القطع او ظن بالواقع فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض عدم انفتاح باب العلم بالواقع
اما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد امكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لاجل الطرائق الحكم الا
بما ثبت يقينا بعد ان يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة ثوبك وان كان ثوبك في الواقع نجسا حسما لمادة
وسواسه ونظير ما اذا قال المولى لعبده الذي اقام ولده الصغير في دكانه مكانه وعلم منه انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صرح له بمنعه عن العمل بظنه ويكون
منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداما منه ورضى بالخسارة
وترك العمل بما ظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع في شخص المعاملة في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل
بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع
حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا انه ليس من موارد التخلف فيحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا
المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد
هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتامل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال الاولى اما الجواب عن
الاشكال بمنع افادة القياس للظن ومنع حرمة العمل بالظن القياسي بعد الانسداد واخراج القياس عن الامارات لا اخراج الظن القياسي عن مطلق
الظن فقد عرفت ضعفها واما الجواب بان باب العلم في مورد القياس مفتوح فيمكن ان يراد به ان مورد البحث في اثبات حجية الظن بدليل الانسداد
هو الظن الذي لم يعلم حجيته او عدم حجيته بالخصوص والقياس من القسم الذي علم عدم حجيته بالخصوص فلا يحكم العقل بعد الجزم بنهي الشارع عن
العمل به ولو في صورة الانسداد بقبح النهي عن العمل بطبيعة الظن الذي من افراده القياس ونظائره حتى يقع الاشكال في الاخراج بل مورد حكمه
قبح النهي عن العمل بالظن الذي يشك في حجيته لا القطع والقياس ليس من هذا القبيل للجزم بحرمة العمل به فيرجع هذا الجواب الى الجواب الخامس
ذكره شيخنا التقي ره في حاشيته على المعالم وشيخنا الآخر في فصوله فيبقى مورد القياس الموجب للظن بحكمه خارجا عن الظن الذي حكم العقل
فيرجع منه الى الاصول اللفظية او العملية وعلى هذا التقرير نقول ان الانفتاح المدعى انما هو بملاحظة منع الشارع المتوهم وهو عدم صحة
التفصي في الحكم العقلي يكون ذلك من باب التخصص لا التخصيص وبعد الجزم بنهي الشارع نعلم اجمالا بان النهي وجها صحيحا وان فرضنا عدم وصول
العقل الى ذلك الوجه كما في سائر الاحكام الالهية المجهولة وجهها وحكمها عن العقل والحاصل ان العقل الجازم بان الشارع امر بامارة
مخصوصة ونهى عن امارة اخرى مخصوصة اذا لاحظ العلم الاجمالي بالتكليف وانسداد باب العلم اليه وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم وجوب
الاحتياط فحكمه بجواز العمل بالظن من باب الاضطرار لا يتعدى عن الخارج من الصنفين ولا حكم له بالنسبة الى الصنفين الا بوجوب طاعة الشارع
في الصنف الاول بالاخذ به وبوجوب طاعته في الصنف الثاني بترك العمل به سواء احاط بحكمة الامر والنهي ام لا او نقول ان حكمه بقبح تكليف
الامر بغير الظن انما هو للزوم ترجيح المرجوح على الراجح فان المورد اذا كان مظنون الوجوب مثلا بسبب الامارة الظنية وكان مقتضى الاصل حرمته
او عدم الوجوب فحكم العقل بعد ملاحظة المقدمات بان المكلف به هو العمل بالظن انما هو لحكمه بان الظن راجح وقبح من الامر بالاخذ بالمر-
جوح وترك الراجح وحكمه بذلك حكم ظاهري معلق على عدم انكشاف الخلاف فاذا اطلع على ان القياس الموجب لذلك الظن منهي عنه عند
الشارع ينكشف عليه الخلاف ويصير الطرف الموهوم راجحا في مقام الاخذ لان الظن القياسي مقطوع الحرمة في مقام الاخذ بالطرف الموهوم
فيرجح الاخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح والحاصل ان حكم العقل بالاخذ بالظن لزعمه وظنه مطابقته لما عند الله تعالى فاذا
ثبت ذلك فلا يحكم به وعلى كلا التقديرين فمثل الظن القياسي خارج عن موضوع حكم العقل ولا حاجة لنا الى معرفة وجه حكمة النهي عن القياس ما ذكرنا
يوما ان الكلام هنا في توجيه المنع لا في تحقيقه والحاصل انه اراد صاحب القوانين بذلك الجواب لو كان ما ذكره سلمه الله في رده فهو واضح وان اراد
سلمه الله في رده وهو واضح واما ما ذكره في تتمة الجواب الخامس الذي احتملنا تنزيل جوابه هنا عليه فليعلم اولا ان الغرض من جعل الاحكام انما
ايصال العباد الى المصالح الواقعية واحترازهم عن المفاسد الواقعية ولما ان الغرض الاصلي هو الاطاعة والانقياد والمصالح والمفاسد مرجحا
لترجيح بعض الافعال ببعض الاحكام لئلا يلزم القبح من الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما وعلى كلا التقديرين
يكون جعل الاحكام على طبق الصفات الكامنة في الافعال من مقولة ذلك عند الاشاعرة فعلى الاول اما المكلف متمكن من تحصيل العلم بتلك الاحكام
الواقعية الحقيقية واما غير متمكن وعلى الاول ان لم يلزم من تحصيل العلم بالاحكام اختلال نظم او عسر ومشقة لا وجه لنصب طريق غير علمي
بالنسبة الى تلك الاحكام الا ان يكون الطريق المنصوب في نظر الجاعل العالم دائم الايصال الى الواقع ولم يكن في تحصيل الطريق كلفة
زائدة على كلفة تحصيل الواقع بل ان كان كلفة تحصيل الطريق اقل من كلفة تحصيل الواقع كان نصب ذلك الطريق لملاحظة تلك المصلحة
متصفا بالحسن كما انه لو تساوى في الكلفة العلم بالعلم حصل العسر المشقة بجانب الطريق توسعة على المكلف فان لزم من تحصيل العلم

الظنّ فيتعيّن نصب الطريق بمقتضى الحكمة للزوم خلاف الغرض لولاه وان لزم منه عسر ومشقة تعيّن نصب الطريق ايضا بعد ملاحظة نفي العسر و
الحرج في الشريعة وان كان عدم نصب الطريق قبيحا بملاحظة نفسه ثمّ انّ الطريق المنصوب في صورة الجواز وكون الغرض ايضا التعبد الّا يترتب عليه
مصلحة الواقع على تقدير المطابقة وامّا منصوب على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الطريق للواقع
والاوّل هو الّذي يحكم العقل بقبحه الّا اذا كان دائم المطابقة ولم يقع فيه القبح بالمطابقة الغالبية لتفويت مصلحة الواقع فيه في موارد التخلّف
النادرة على المكلّف فيلزم بالنسبة الى تلك الموارد تخلّف الغرض واضلال العبد وامّا الثاني فلا يحكم العقل بقبحه مع كون مصلحة سلوك الطريق
على تقدير المخالفة مشابهة لمصلحة الواقع الفائتة او اقوى منها وان لم يخرج بذلك عن كونه بدلا ومقصودا ثانويا بالنسبة الى مصلحة الواقع والنظر
في كلا القسمين الى الواقع واحراز مصلحته وان ادرك بدل مصلحة الواقع في الموارد النادرة في الفرض الثاني ولعلّ جعل اصالة الطهارة واليد
وسوق المسلمين وسائر القواعد المتعلّقة من قبيل النصب على الوجه الثاني فانّ تحصيل الواقع في موارد تلك القواعد على فرض امكانه غير
خال عن لزوم اختلال النظام او عسر شديد ومع العمل بتلك القواعد في مواردها يحصل الحفظ بما يمكن من اصلاح امر معاشه واموره
دينه فلو تخلّف الطريق عن الواقع فقد احرز مصالح اخر يتدارك بها المصلحة الواقعية الفائتة وانّما قلنا على فرض امكانه لانّ تحصيل
الطهارة الواقعية مثلا وان امكن في بعض الامور كالوضوء وغسل ثوب بدنه مثلا بماء البحر او العيون الجارية لكن لا يمكن بالنسبة الى بعض
آخر كما في الادهان وسائر الاشياء الغير القابلة للطهارة الّا بعد انعدام عينها وكذا لا يمكن العلم بعدم سبق ملاقاته على ما اشتري من
السوق من المأكول والملبوس وغيرهما في تلك الحالة ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ويحتمل ان يكون النصب في هذه الموارد خارجا عن
القسمين المتقدّمين بان لم يكن الواقع ملحوظ الشارع في نصب هذه الطرق وكان الواقع معرضا عنه كما في الطرق المنصوبة لقطع الخصومة من
الاقرار والبيّنة واليمين وشبهها ويشهد بذلك غلبة تخلّفها عن الواقع لكن القائل بانّ الغرض من جعل الاحكام انّما هو ايصال العباد الى
المصالح الواقعية لا يتمكّن من اختيار هذا الاحتمال لمناقضته مع ما ادّعاه بل يطابق ذلك مع اختيار انّ جعل الاحكام انّما هو للاطاعة والانقياد
وانّ اعتبار المصالح والمفاسد الواقعية انّما هو لعدم لزوم قبح الترجيح بلا مرجّح ونحوه فلا بدّ ان يختار على الثاني وهو صورة عدم تمكّن المكلّف
من تحصيل العلم بتلك الاحكام الواقعية التي في الطريق المنصوب لابدّ ان يكون اغلب مطابقة للواقع من غيره على فرض النصب على وجه الطريقية
ان لم يكن في الامور العادية ما يكون دائم المطابقة للواقع فان كان تعيّن للنصب وان لم يكن فلابدّ من مراعاة ما هو اغلب مطابقة لئلّا يلزم
مخالفة الغرض في المقامين وانّما قيّدنا بالامور العادية لعدم جريان عادة الله تعالى باعطاء كلّ احد ما ينكشف به الواقع على ما هو عليه و
تخصيص بعض الاصناف بخلافه وان كان النصب حينئذ على الوجه الآخر فلا يلزم فيه دوام المطابقة او اغلبيتها بل اللازم ح كون مصلحة سلوك
الطريق المنصوب ممّا يوجب تدارك مصلحة الواقع الفائتة على فرض مخالفة مؤدّى الطريق للواقع وامّا على الثاني وهو كون الغرض الاصلي
من جعل الاحكام هو الاطاعة والانقياد فلا حاجة الى هذه التكلّفات بل يجوز نصب الطريق مع انفتاح باب العلم والتمكّن من تحصيله
ومع انسداده سواء كان دائم المطابقة او غالبها ام لم يكن كذلك نعم لابدّ من مصلحة في نصب الطريق في صورة الانفتاح ومن مصلحة في
تخصيص بعض الامور للطريقية في صورة الانسداد لئلّا يلزم القبح كما في جعل اصل الاحكام والراجح في النظر كما اشرنا اليه انّما هو هذا القسم
الثاني هذا كلّه بالنسبة الى الطريق الذي امرنا بسلوكه وامّا الطريق الذي نهينا عن سلوكه كالقياس ونظائره فلا قبح في ذلك النهي مع انفتاح
باب العلم سواء كان النهي عن السلوك على وجه الطريقية او على وجه الكشف عن وجود مفسدة في العمل بهذا الطريق يغلب على مفسدة مخالفة
الواقع اللازمة من ترك العمل به بل هذا النهي مطابق لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظنّي يحتمل الافضاء الى خلاف
الواقع وامّا في صورة الانسداد فان كان النهي على وجه الطريقية بان نهى عنه بعد فقد التمكّن من العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انّه ظنّ يحتمل
منه الخطأ فلا يصحّ لانّ المكلّف ح ان كان الامتثال العلمي فذلك تكليف بالمحال وان كان الامتثال الشكّي والوهمي فذلك ترجيح المرجوح
على الراجح وان كان النهي عن سلوك هذا الطريق من حيث هو لا من حيث انّه ظنّ فان كان في نفس الامر دائم المخالفة فلا قبح في النهي وان كان موصلا
الى الواقع ولو احيانا فالنهي لابدّ وان يكون لمفسدة لتفويت الغرض في موارد المطابقة وان كان النهي على وجه الكشف فلابدّ ان يكون النهي عن القياس كاشفا
عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فلا قبح فيه وضعف هذا الاحتمال انّ ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن
القياس انّه لا مفسدة فيه الّا الوقوع في خلاف الواقع فالنهي راجع الى سلوكه على وجه الطريقية فقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه ويمكن
دفعه بانّ هذا الظاهر انّما هو في بعض الاخبار الواردة في الالزام على ابي حنيفة واحزابه والمناسب لمقام الالزام هو مخالفته للواقع ولا ينافي ذلك
ترتّب المفسدة الغالبة كما هو ظاهر اكثر الاخبار الناهية والحاصل انّ المترتّب على العمل بالقياس مفسدتان الوقوع في خلاف الواقع والمفسدة
الذاتية التي هي [illegible] لعصمته والمقاصد المراجعة الى مقام العلم والحكمة واختيارهم واسئلة الى الامام فهو المفسدة الاولى وحدها

الغالب من جهة الاثم صادم من ترتب المفسدة الاخروية عليه وبالجملة فجميع اخبار الباب الظاهر بعضها في النهي على وجه الطريقية وبعضها في العمل
لعله الاكثر في النهي على وجه الكشف وبطلان الامارة القطعية على حرمة العمل به مع الادلة القطعية عليها من الاجماع وضرورة المذهب تحقق منع
حتى مع الانسداد التي لا وجه لها الا منها على الحرمة من جهة ترتب المفسدة الثابتة على العمل به فنقول مضافا الى البناء على ان الغرض من جعل الاحكام هو
ايصال العباد الى المصالح الواقعية الكامنة في الافعال وان كان الغرض الاطاعة فيرتفع هذه التكلفة في الطرق المنهية عن سلوكها ايضا فانه فعل
بالمرة بالنسبة الى انفتاح باب الاجتهاد من دون غرض في الاذعان فيكفي وجود مصلحة النهي عن القياس في النهي عنه وان فرض عدم احاطة العقل بها وبعد
جزم العقل بنهي الشارع عن القياس ولو مع الانسداد لا يحكم بوجوب العمل بالقياس في صورة الانسداد حتى يقع الحاجة الى بيان وجه تحسين
للنهي مع حكم العقل بوجوب العمل بالظن من حيث هو واما توجيه النهي عن خصوص القياس من بين سائر الامارات بغلبة مخالفته للواقع كما يشهد
عليه قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله فيحتمل تأمل
اما اولا فلان غلبة مخالفته للواقع اكثر من مخالفة غيره مثل فاحشة الظهارات والاستصحاب بل الظن السوقي للواقع محل منع واما ثانيا فلان الظاهر
من قوله بعد تعجب ابان واستبعاده لكون دية اربع اصابع من المرأة مساويا لدية اصبعين ان هذا حكم رسول الله ص ان المراد بالدين هو
الرجوع الى اهل بيت العصمة والنجابة في معرفة الاحكام ومن البين ان السنة واحكام الشرع اذا كان القياس طريق معرفتها محق الرجوع اليهم
والى تأثيرهم بل الاحكام الواقعية فلا دلالة للرواية على ان غلبة مخالفة القياس للواقع وكذا الادلة التي في الروايات الثابتة على ذلك لان الظاهر
منها ان في العمل بالقياس مصلحة ومفسدة ومفسدته اكثر من مصلحته فيكون وزان العمل بالقياس وزان الخمر والميسر في ترتب المنفعة عليهما و لكن
انهما اكبر من نفعهما ولم يدل شيء على ان المراد بمصلحة القياس مطابقة الواقع احيانا وبمفسدته مخالفة الواقع فيحتمل ان يكون مصلحته ادراك
الواقع ومفسدته الاعراض عن الحجج والرجوع الى حكمه وخطاب منعه وكذا الروايات التي تضمنت معنى الحكم والمصالح التامة في جعل الاحكام عن
ادراك العقول الناقصة لا يلزم خطا اغلب ما حكم به العقول من الواقع فيمكن ان يطابق اغلب ما حكمت به مطابقة للواقع واما ثالثا فلانه لو
سلم ذلك فنقول ان مقتضى ذلك ان العقل قبل الاطلاع على هذه المخالفة الغالبية يحصل الظن من القياس ويكتفي به في تحصيل البراءة الظنية
بعد الانسداد واما بعد الاطلاع وكشف الشارع عن حال القياس وغلبة مخالفته فلا يحصل له الظن من القياس لان المشكوك فيه يلحق بالغالب نوع
لا انه يحصل الظن منه لكنه يحكم حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه لو فرض فتسليم حصول الظن منه بعد ذلك الاطلاع ايضا يحكم العقل بعد خطائه في التأ
بعدم جواز الركون اليه لان ذلك الظن يحتمل المخالفة للواقع عنده فلا يحكم بانه لا يريد الواقع منه بل يحكم بان ذلك المنهي عنه غير موصل الى الواقع
نعم لو اخذ القضية فرضية بان يقال ان كان ذلك الظن مخالفا للواقع فالنهي في محله وان كان مطابقا للواقع فللزوم مفسدة لو وقع في خلاف
الواقع غالبا من العمل بالظن ايضا لا يريد ذلك الواقع الفرضي فلا مجال للانكار لكن النهي عنه على هذا التقدير انما هو على وجه الكشف عن وجود
مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به لا على وجه الطريقية لما عرفت من ان النهي عن امارة على وجه الطريقية انما يصح على
فرض كونها دائم المخالفة للواقع فقد تحقق مما ذكرنا وبعدما احطت خبرا بما تلوناه عليك يتبين ان الجواب التحقيقي عن اشكال خروج القياس عن حكم العقل
بحجية الظن عند الانسداد عدم دخوله في الحكم اصلا كما عرفت في الجواب الخامس ثم ما ذكرنا في الجواب السادس من السابع امر خارج من دفع ذلك الاشكال بل
وان كان على فرض تسليمه وجه صحة للنهي عن خصوص القياس لا اشكال فيه **والحاصل** ان هنا اشكالين احدهما عدم جواز التخصيص في الدليل العقلي
والثاني ان الامتثال الظني كما يحصل بالعمل بسائر الامارات الظنية كذا يحصل بالعمل بالقياس فما وجه تخصيصه بالنهي والمقصود في المقام هو دفع
الاشكال الاول وينبغي دفع بان ذلك من باب التخصص لا التخصيص وما ذكر في الجواب السادس من السابع دفع الاشكال الثاني ولا يبقى بما نبهنا وجد منها
في عدم وورود الاشكال الاول بعد جزم العقل بنهي الشارع عن العمل بالقياس غاية الامر عدم احاطة العقل بوجه النهي ولا يوجب ذلك عدم
انقياد العقل بما جزم بحكم الشارع به لعدم ادراك وجهه ومع ذلك الجزم لا يحكم بعد الانسداد الا بحجية ظن لم يقم القاطع على النهي عنه بالخصوص
او بحجية الظن ما لم يقم القاطع على خلافه ويعبر عن التعبير الثاني بالحكم الظاهري التعليقي كما في حكمه بالبراءة ونظائرها **المقام الثاني** فيما
اذا قام ظن من افراد الظن المطلق على حرمة العمل ببعضها بالخصوص على عدم الدليل على اعتباره فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة ولا ت
مرجحها الى اعتقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة فوفقا لها كان عين الاصل وقد وجب العمل بالظن الممنوع والمانع والاقوى منهما او
التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه على ما عرفت سابقا من بنائهم في واحد منهم الى ان دليل الانسداد لا يثبت
اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسألة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد
تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن اقوى بعضهم اذا كان الظن المانع المسألة الاصولية والممنوع في المسألة الفرعية
فلا يلزم منه ذلك اذا كان المانع والممنوع كلاهما في المسألة الاصولية وكذا يلزم القائل الاول طرح الظنين في هذا الفرض لعدم اقتضائه

دليل

في حجية الظن

دليل الانسداد على عدم حجية الظن في الاصول فينبغي كلا الظنين تحت الاصل وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان بنينا مقدمات الانسداد
على فرض الاغماض عما اوردنا عليه هو وجوب تحصيل الامتثال الظني بالنسبة الى الاحكام الواقعية ففي نظر الشارع الحاصل بالظن بها او
بطريق رضي الشارع به عن الواقع نعم قال شيخنا التقي ره في الحاشية في الوجه الرابع من الوجوه الثمانية ما يستفاد منه ان بعد التنزل وتسليم
عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق في كون اعتبارهما بمقتضى المقدمات ما لا بد في المقام من وجوب طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مقتضى
دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع
مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع وانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع لا يدل على حرمة الاخذ بالظن
المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالممنوع لا انه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع
وخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية
الدخول من حيث العموم ونظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب من ان مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على
استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة في اللاحق
وكان حكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم
الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالابقاء دليلا على عدم نجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة
والحكم عليها بالابقاء فانه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وعنه او لا انه لا يتم فيما
اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على حرمة العمل بالشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة
في المسئلة الاصولية دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى او اقوى لا مستند فيه الا تخيل لزوم الترجيح بلا مرجح وهو مع اختلاف
مورد الشهرتين بكون مورد احدهما الحكم الفرعي كما لو حصل الظن من الشهرة بنجاسة الغسالة ومورد الاخرى حرمة العمل بالظن الحاصل من الشهرة
ممنوع ولا سيما مع كون ذلك التفصيل مقتضى الدليل حيث ان مقتضى دليل الانسداد حجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته وذلك منطبق
على حجية الشهرة الدالة على حرمة العمل بالشهرة وعلى عدم حجية الشهرة المتحققة على نجاسة الغسالة ومن الغريب ما وقع في المقام في قوانين الفاضل
القمي ره حيث ذكر في رد من ادعى ان مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن فيما انسد فيه باب العلم مع العلم ببقاء التكليف اصوليا كان او فرعيا ومع ذلك
اختار في المقام ترجيح الشهرة الفرعية مستدلا عليه بان المسئلة الاصولية على ما يقتضي يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمينان على اختلاف الظنون
وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم انتهى وفي ذلك ان الشهرة لا يعول احد على حجيتها من باب التعبد فقط بل كل من قال بحجيتها
انما قال بها من جهة حصول الظن بها فاذا حصل من الشهرة في المسئلة الاصولية الظن بحرمة العمل بالظن الحاصل من الشهرة كان نسبة ما دل على
حجية الظن بالنسبة الى الظنين متساوية ولا يبقى للقائل الا التشبث على ترجيح بعض على بعض اللهم الا ان يكون مراده ره عدم حصول الظن من
الشهرة الاصولية لكن كان يكفيه ح منع حصول الظن ولم يقع حاجة الى تلك الاطالة التفصيلية في كلامه ره وثانيا ان الظن المانع انما يكون على
فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم كما تقرر في توجيه الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال القياس
وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع ايضا مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية الدالة على الحكم الفرعي مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل
الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة منها على افادة الظن لاستحالة اجتماع القطع باعتبار شيء مع الظن بعدم اعتباره فكل واحد من الظنين على
فرض اعتباره بدليل الانسداد دليل على عدم اعتبار الاخر وان كان عدم اعتبار المانع على فرض اعتبار الممنوع لارتفاع نفس الظن ودعوى ان بقاء
الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف
ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لا نجد انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو
كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان القطع بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد
ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي والامارات العقلية يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراده موضوعه فاذا امتنع
دخول فردين منها فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان
يحصل القطع بدخول احدهما فيقطع بخروج الاخر فلا معنى للترديد بينهما او حكومة احدهما على الاخر فامثلة المقام من استصحاب طهارة
الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه لان يرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص فيكون احد فردي العام
الشاك بخلاف الاخر فانه لو عمل بالاول كان تخصصا وبالثاني تخصيصا لا تخصصا لامر خروج الاستصحاب الاول مع اجتماع شرائطه عن خاصته هو عدم جواز
نقض اليقين بالشك بخلاف العمل بالاستصحاب الاول لعدم اجتماع شرائط الاستصحاب في الثاني فخروج الثاني على فرض العمل بالاول خروج

موضوعه وخروج الاول على فرض العمل بالثاني خروج حكمي ومرجع ذلك كما تقدم في مسألة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص فيبقى مثل حكم العقل الموقوف اعتباره على حصول الجزم الا ان هنا لما كان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه والقطع بحجية الممنوع ليس عين القطع بعدم حجية المانع بل حجية الممنوع لكونها تقتضي موضوعية المانع يستلزم القطع بها للقطع بعدم حجية المانع لاستحالة القطع بالمتناقضين فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم فان ذلك مبني على حكم العقل بعد ملاحظة الانسداد بوجوب الامتثال الظني بقول مطلق لكنه لما رأى تنافي ظنيه من ذا امره بين الحكم باعتبار المانع او الممنوع ورجح دخول المانع لان دخوله عين خروج الممنوع ولم يرجح دخول الممنوع للزوم مفسدة الترجيح من غير مرجح ومبنى كلام شيخنا التقي ره على ان حكم العقل بوجوب الامتثال وتحصيل التفريغ الظني ليس على نحو الاطلاق بل حكمه مقصور على اعتبار الظن الذي لم يمنع من اعتباره مانع وقد عرفت منطبقا هذا الحكم العقلي على اعتبار المانع لعدم مانع من دليل معتبر عن اعتباره فيحكم العقل في الممنوع لان الظن المانع دليل معتبر مانع من اعتباره فلا تردد في حكم العقل راسا لان الظن المانع من افراد موضوع حكمه لا الظن الممنوع فلا تنافي ولا تردد راسا وقد صرح ره بذلك بقوله في المقام وان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول اي الظن بالواقع الى ان يقوم دليل على خلافه كذا الحكم بحجية الظن الثاني اي الظن بعدم حجية ذلك الظن كذلك وكما يحتمل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فيحتمل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب ان في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا الظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول لو فرضنا الدليل المفروض حجية الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما انتهى وان كان ما ذكره من تعيين خروج الظن المانع على فرض كون مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لكونه معارضا للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط محل تامل او منع بعد كون المفروض تساوي الظنين في ثبوت حجيتهما من ذلك الدليل القاطع فكما ان حجية الظن المانع ينافيه ذلك الدليل لاقتضائه خروج الظن الممنوع عن الحجية كذلك حجية الظن الممنوع ينافيه ذلك الدليل لاقتضائه خروج الظن المانع عن الحجية ولو قطعنا النظر عن ان الدليل العقلي غير قابل للتردد فقلنا ندور الامر بين خروج واحد منهما فالمتعين للخروج كما عرفت هو الظن الممنوع لان خروجه عين دخول الظن المانع فلا يلزم تخصيص بخلاف خروج الظن المانع فان خروجه ليس عين دخول الظن الممنوع فيلزم التخصيص فبعد تنزيل الدليل العقلي العام منزلة العمومات اللفظية يعمل فيه ما يعمل في العمومات اللفظية من تقديم التخصص على التخصيص كما عرفت في الاستصحابين اللذين احدهما مزيل للاخر وعلى هذا لو فرضنا ان حجية الايات الناهية عن العمل بالظن غير ثابتة من حيث كون ظاهر الكتاب حجة كانت من الظنون المانعة عن حجية الظن فاذا رجحنا حجية الظن المانع ثبت منه اصالة الحرمة العمل بالظن فيتم ان يقال ان الظن لو كان حجة من حيث انه ظن لم يكن حجة وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال اللهم الا ان يقال ان التخصيص على التقديرين حاصل لخروج الظن المانع على تقدير خروج الظن الممنوع على تقدير اخر وان كان خروجه عين دخول الظن المانع فان ذلك لعينية لا يخرج خروج الظن الممنوع عن كونه تخصيصا لمقتضى مقدمات الانسداد وهو حجية الظن مطلقا كما هو المفروض وخروج الاستصحاب المزال عن ادلة الاستصحاب خروج موضوعي لعدم بقاء الشك الذي فيه فلا يقاس احدهما بالاخر والحاصل ان المراد سلمه الله تعالى من الامر بالفهم فيبطل بذلك تعيين الظن الممنوع للخروج وتعيين الامارة المانعة للخروج بان القطع بحجية كل ظن من دليل الانسداد كما هو المفروض موجب لزوال الظن من الامارة المانعة لاستحالة اجتماعهما بالنسبة الى الظن الممنوع فاذا فرض القطع بحجية كل ظن منها الظن الممنوع فاذا فرض القطع بحجية كل ظن منها الظن الممنوع لم يبق الظن المانع عند قبل ملاحظة دليل الانسداد ولا يمكن معاكسة ذلك بانه اذا فرض القطع بحجية كل ظن منها الظن المانع لم يبق الظن الممنوع قبل ملاحظة دليل الانسداد لان حجية كل ظن لا مدخلية لها في زوال الظن بخلاف ما نسبناه اليه مثلا لعدم المنافاة بينهما بخلاف الظن المانع فان حجية كل ظن لا يجتمع مع الظن بعدم حجية بعض الظنون وذلك المعنى هو المشار اليه في مقالة شيخنا التقي ره وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض بوفق مقالته سلمه الله تعالى وحاصل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته فنقول انا لو فرضنا كون مؤدى الدليل حجية الظن مط لا بد من خروج الامارة المانعة عن افادة الظن لا انها مفيدة

للظن والظن الحاصل منها خارج عن مقتضى الدليل حتى يلزم التخصيص اما اذا كان مقتضى الدليل حجية الظن الذي لم يقم دليل معتبر على عدم حجيته فليس القطع الحاصل منه موجبا لزوال الظن من الامارة المانعة لعدم التنافي بل كان ظنه من افراد ما يقتضي الدليل حجيته لان المفروض عدم قيام دليل معتبر على عدم حجيته وحجيته بدليل الانسداد فاقض بعدم حجية الظن الممنوع فان قلت انه بعد الامر بالفهم فالاولى ان يقال ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يخلو كما عرفت سابقا في الوجه السادس ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بان في ادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فهل يدور الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة وبنهي الشارع عن العمل بها او لعله هل الحظ هذا الظن فكل ما ولو به في المسئلة كان اقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة اخذ به وكل ما ولو به كان اضعف منه وجب طرحه واذا لم يحصل الترجيح بالقوة حكم بالتساقط بعدم استقلال العقل فتبوء منهما ح هذا اذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما اذا خالف الظن الممنوع للاحتياط اللازم في المسئلة والا تعين العمل به لعدم التعارض او قلت ما تقدم في الوجه السادس هو عدم جواز نهي الشارع عن بعض الظنون من باب الطريقية للزوم خلاف الغرض وجواز مطلوبيته بكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن غالبة على مصلحة ادراك الواقع اللازم منه عند طرحه والمفروض في المقام حصول الظن من بعض الامارات بعدم جواز العمل ببعض الظنون والكلام ان العقل الحاكم بعد ملاحظة الانسداد وقبح التكليف بما عدا الظن وان المكلف به هو الامتثال الظني اذا راى تنافي فردين من الظنون هل يحكم بحجية المانع او الممنوع او يرتفع الظن المانع او لا يحكم بحجية واحد منهما واين ذلك عن نهي الشارع عن العمل بالظن الممنوع حتى يحكم بان هذا النهي لا يجوز على وجه الطريقية فيرجح احدهما على الاخر بقوة الظن سلمنا ان نهي العقل كنهي الشارع لكن عرفت ان العقل بعد حكمه بحجية الظن على نحو الجزم لا يحكم بحجية ظن لا يجتمع مع حكمه بحجية الظن مضافا الى ما عرفت من ارتفاع الظن المانع بملاحظة دليل الانسداد ثم ان الظن الممنوع قد يتعلق بوجوب شيء او حرمته ويعبر عنه بالظن المطابق للاحتياط وقد يتعلق بعدم الوجوب وعدم الحرمة ويعبر عنه بالظن المخالف للاحتياط ففيما كان مطابقا للاحتياط كان مفاد الظن المانع المحرم للعمل بظن الوجوب والحرمة عدم الوجوب والحرمة وفيما كان مخالفا للاحتياط كان مفاد الظن المانع هو الوجوب والحرمة فلو فرضنا افادة الاولوية ظنا بوجوب فعل مع قيام الشهرة المانعة عن العمل بالاولوية عدم وجوبه وهو قد يتحقق في ضمن الحرمة وقد يتحقق في ضمن غيرها فان تحقق في ضمن الحرمة كان ترك العمل بكل واحد من الظنين محذورا لدوران الامر بالنسبة الى ذلك الفعل بين المحذورين فليس العمل بالظن المانع ح سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما ان العمل بالظن الممنوع ايضا ليس سليما عن محذور ترك العمل بالظن المانع وان لم يتحقق في ضمن الحرمة لم يكن ترك العمل بالظن الممنوع محذورا لكون الظن على طبق الاحتياط فلا محذور في ترك العمل بالظن المانع لكون مفاده عدم الوجوب الذي يجوز معه فعله وتركه بل الاباحة فلم يلزم من العمل بالظن المانع محذور ترك العمل سواء فعل او لم يفعل وان فرضنا افادة الاولوية عدم وجوب الفعل ومفاد الشهرة المانعة عن العمل بالاولوية وجوبه فينعكس الامر فاذا فرضنا تنافي الظنين المانع والممنوع بعد ملاحظة دليل الانسداد ووقع الحاجة الى ملاحظة الترجيح او التساقط على تقدير تسليمه فذلك انما هو في صورة التعذر ان لم يتحقق احدهما بعينه وح فيه نظر اذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع فيكون قوله كما اذا خالف الظن الممنوع للاحتياط اللازم في المسئلة مثالا لصورة السلامة لا لعدمها واما في صورة السلامة كما في الصور التي لا تعارض فيعمل بالظن السالم لعدم التعارض سواء كان ذلك الظن السالم المطابق للاحتياط هو الظن المانع والممنوع هكذا ينبغي تحرير المقام مع احتمال ان يكون المراد امر اخر يقصر الفهم عن ادراكه **الامر الرابع** انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل اولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل من قوله تعالى فتيمموا صعيدا الظن بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض ثم الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقيقة الشرعية وبان الامر ظاهر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر وعدمها كان يحصل ظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية وحاصل القسمين ان الظنون الغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر والمرادات عن الظواهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بناء على ان العلم بها قليل فلو بني على اجراء الاصل لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعنى الالفاظ عند انسداد باب العلم في الاحكام وهل يعمل بهذا الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور وفيه اشكال والاقوى العدم لان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتب عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان

في الظنون المستنبطة

الشارع حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم ويجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون الخاصة مطلقا
لزمه الاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد عرفت ضعف هذا القول الرابع فيمكن ان يقال ان بعد حكم الشارع بلزوم العمل بالوصية ونحوها
اذا انسد باب العلم بالنسبة الى معرفتها او صرح بالعمل بالظن فان قاعدة الانسداد قاعدة عقلية لا يختص بمورد دون مورد فيما اذا انسد باب العلم
بالنسبة الى خصوص الاحكام الكلية الالهية بل كل مورد يثبت التكليف وانسد باب العلم الى معرفته يحكم العقل باعتبار الظن فيه فلا ترجيح
كما لا فرق عند كل من قال بحجية الظن مطلقا لاجل الانسداد بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او من امارة متعلقة بالالفاظ
وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارات المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة هو ابن
اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك وان كان ظنا بالموضوع الخارجي الا انه لما كان
منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل وتشخيصه
عند اطلاق اسمه المشترك ومن هنا يتبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين
اعتبار اقوال اهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الجرح بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وان كان من
اجتهاد العلماء اذا افاد دخولها الظن بعد ثبوت الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر الرابع ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم
الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا او بحجية الامارة الغير المفيدة للظن
الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن اولا بالمطالب العقلية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن وجهه واضح فان مقتضى
النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى انه لو قلنا بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل
الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان ينقل قائل عن مقتضى دليل الانسداد
فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما يتخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام
بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضا عامل بالظن المطلق في الرجال وفيه نظر وظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال فانه يحصل القطع بعدم
بنائهم فيها على العمل بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطمئناني من الظنون الخاصة لقيام الاجماع والاجماع عليه لزم القائل
به العمل بمطلق الظن او الاطمئناني منه في الرجال كالعامل بالظن المطلق في الاحكام ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة
بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد اليه
للمنع امران احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجري في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص
الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري
في خصوص الفروع فيثبت به اعتبار الظن في خصوصها لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبتني عليها وهذه الوجوه
بين ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء
الاصول فيها محذور وكان يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء
حجة كمسألة حجية الشهرة ونقل الاجماع واخبار الآحاد وعن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره لثبوت
حجية الظن في المسائل الفرعية او ما ثبت في تلك المطلب حصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة وفرع على
ذلك معرفة المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم
عليه في العمل وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنها كمسائل الامر و
النهي واخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بالحكم الفرعي
الواقعي بما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الامارة ابتداء او الظن المتولد من امارة موجودة في مسألة
لفظية والحق بها بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء الشرط ونحو
ذلك مما يستلزم الظن بالحكم الفرعي فانه يكفي في حجية الظن فيها اجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى اجرائه في الاصول وبالجملة
فبعض المسائل الاصولية ثابت معلومة بدليل الانسداد وبعضها ثابت حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع فالباقي منها الذي
يحتاج اثبات حجية الظن فيه الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن فيه محذور وان
كانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل الاجماع لاشتراط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط
الاخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل الآن معلومة باجراء دليل الا

في خصوص الفروع لكن هذه المسائل واضعافها ليست اكثر مما يثبت او يرجح مع حصول الظن بالحكم بطريق المسئلة الى الاصول ولو طرح ذلك الظن لزم محذور وكان يلزم في الفروع واما الثاني وهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت او اصلية ففيه ومن جزمهم بان النتيجة هو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها وكلما كانت المسئلة مهمة كان الاهتمام بالمطالب فيها اكثر والتحفظ عن الخطاء فيها اكد ولذا يعترضون في مقام المنع عن ذلك بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل مما لا يشكل او انه اثبات اصل بخبر ونحو ذلك واما الثالث وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسئلة الفرعية قد يتولد من الظن بالمسئلة الاصولية فالمسئلة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي فمعنى حجية الظن بالمسئلة الاصولية انه كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها واما ما لا يتعلق بذلك ويكون باحثا عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه وعند التعارض وهي التي يمنعها عن حجية الظن فيها فالظن بالحكم الفرعي الواقعي وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل مثال هذه الاحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي بل من حيث قيام الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها ان ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها الى الاصول عمل فيها بالظن والا فانسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وعدم امكان العمل فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الاحكام لانها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرره استادنا الشريف قدس سره والتطبيق صحيح وهو منع دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية الثاني من دليلي المنع هو ان المشهور المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسئلة اصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة والجواب اما عن الوجه الاول فبان دليل الانسداد وارد على اصالة حرمة العمل بالظن والمحتاج في الانسداد الى بيانه في المقام هو الوجه الثاني وهو اجراؤه في الاحكام الفرعية والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكر من ان انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة انما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فاذا فرضنا مثلا انا ظننا بحكم العصير ولا ذا تعامل من حيث قيام امارة لا تفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه لم يحصل ظن بحكم واقعي اصلا وانما حصل الظن بحجية امور لا تفيد الظن فان العمل بها يظن معه سقوط الاحكام الواقعية عنا لما تقدم من انه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علما او ظنا وبين الاتيان ببدله كذلك فالظن بالاتيان بالبدل كالظن بالاتيان بالواقع وهذا واضح اقول وعلى ما سمعت منا في رد مختصر دليل الانسداد باقتضائه حجية الظن في الطريق فقط من ان وجوب العمل بالطرق المنصوبة ايضا من الاحكام الواقعية التي انسد باب العلم فيها فلو سلم ان مقتضى دليل الانسداد حجية الظن في خصوص الاحكام الواقعية جرى في تلك الامارات المظنونة وجوب العمل بها ايضا ولا فرق بين امثال هذه المسائل من الاصول وبين المسائل الفرعية في كون الاحكام المتعلقة بها احكاما عملية فرعية واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة والاجماع نظرا الى ان المسئلة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مشافهة لدعوى الشهرة سلمنا الشهرة لكنه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كاخبار الاحاد والاجماع المنقول وحيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكانت ادلتها كالاجماع والسيرة على حجية اخبار الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول بناء على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية سلمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد لكن المسئلة اعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقا او في خصوص الفروع عقلية والشهرة ونقل الاجماع انما يفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية سلمنا انهما من امارات الظن مطلقا في المسائل العقلية لكن حصول الظن بعدم الحجية مع فرض تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما تقدم من قيام ظن على عدم حجية ظن وقد عرفت ان المرجع فيه على فرض تسليم بقاء الظن المانع والممنوع بعد ملاحظة دليل الانسداد الى ما يفيد الظن الاقوى فراجع ما تقدم في مسلكه سلمه الله واما على مسلكنا فعلى فرض تسليم تحقق الاجماع او الشهرة في امثال تلك المسائل المستحدثة التي يجتمع فيها من الفتاوى ما لا يعلم معه دعوى الشهرة او الاجماع وعلى فرض تسليم ان الشهرة ليست لاجل ان بناء المشهور على الظنون الخاصة وعلى فرض تسليم انهما يفيدان الظن

في الظنون الموضوعية

حتى في المسائل العقلية لا يمكننا منع حجية الظن لعدم التنافي بين قيام دليل الانسداد على حجية ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره وبين حصول الظن بعدم الحجية وكذا لا يمكننا الرجوع الى متابعة الظن الاقوى بل يتعين علينا تقديم المانع **الامر الخامس** ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى ان المظنون اذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل واما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلا اذا ظن وجوب الجمعة او الظهر فقام لنا ظن بالواجب الواقعي بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا عقاب على تقدير وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فاذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بانا قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم واحتملنا نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى انه اذا لم نات بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الاصل وجوب الاتيان بها وكذا لو ظننا بدخول الوقت واتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان الجمعة قبل الزوال والحاصل ان الظن بالمكلف به بالامتثال وبراءة الذمة وسقوط الواقع هو هذا الظن ان كان مستندا الى الظن بتعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذورا ماجورا على تقدير المخالفة للواقع وان كان مستندا الى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعي فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع او ترك الرجوع الى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم ومما ذكرنا تبين ان الظن بالامور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الاحكام الشرعية لا دليل على اعتباره وان دليل الانسداد انما يوجب عذر الجاهل فيما انسد عليه باب العلم لفقد الادلة المنصوبة من الشارع واجمال ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فان المعذور فيه هو الظن بان قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب واما الظن بوقوع الصلوة اليه فلا يعذر فيه فظهر اندفاع توهم انه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى الامتثال الظني حيث ان الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب او ظن **وحاصله** ان حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الكلي المعين والا لكان الاذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي البطلان فعلم ان قياس الظن بالامور الخارجية على المسائل الاصولية واللغوية واستلزام الظن بالامتثال فيها مع الفارق لان جميع هذه يرجع الى شيء واحد وهو الظن بتعيين الحكم ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة وامارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل الانسداد في انفسها لان مرجعها ليس الى الشرع ولا الى امر منضبط نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد اجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل الشك ايضا ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم **اقول** لا امكان ان يقال ان العدالة من الموضوعات التي جعل الشارع طريقا لمعرفتها مثل ما اشتمل عليه رواية ابن ابي يعفور ونحوها وابدل الحكم بدون الاحكام الشرعية المنوطة عليها هو العدالة الواقعية بل ما ساعد الطريق عليها وهو في الغالب متيسر وكذا النسب فان الشارع جعل الفراش والاقرار ونحوهما طريقا اليه فلا يلزم مع عدم العلم اجراء الاصل حتى يلزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فتامل **الامر السادس** في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة ستة الاول اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسئلة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله تعالى الثاني اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين الثالث كفاية الظن مطلقا وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه وحكي نسبته اليه مضمونا ولم اجده فيه وعن المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله اسرارهم الرابع كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي قدس سره في بعض تعليقاته على شرح المختصر انه نسبه الى بعض الخامس كفاية الظن المستفاد من اخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد وحكاه الشيخ في عدته عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظاهر ان مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر السادس كفاية الجزم بل الظن الحاصل من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره في مسئلة حجية اخبار الآحاد في اواخر العدة ثم ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام

في حجية الظن

غير مجتمع فالامر في كون المسائل التي يمكن ان يتكلم فيها ويعتقد كل واحد منها بما يقتضيه النظر من حكمها في قبول مستقيماً الثالث ان مسائل اصول الدين التي لا يطلب فيها اولاً وبالذات الا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين احدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف اما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة كان الاقوى عدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الامارة الواردة في المسألة خبراً صحيحاً او غيره قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وان كان طريقه صحيحاً لان خبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل في اصول الدين على اخبار الآحاد اتفاقي الا عن بعض غفلة اصحاب الحديث وهو مقتضى كل من قال بعدم اعتبار اخبار الآحاد في اصول الفقه لكن يمكن ان يقال انه اذا حصل الظن من الخبر فان ارادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً او ظناً فعدم حصول الاول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر من بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب واقر به مستشهداً على ذلك بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية فلا مانع من وجوبه في مورد الخبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض او يقال ان عمدة ادلة حجية الاخبار هي الاجماع العملي ولا يساعد على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين فانه لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل الوجه في ذلك ان وجوب التدين المذكور انما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولية لا من آثار نفسها واعتبار الظن المطلق او الظن الخاص سواء كان من الظواهر او غيرها معناه ترتيب الآثار المترتبة على نفس الامر المظنون لا على العلم به واما ما يترائى من التمسك بها احياناً لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم في تلك المقامات الى مجرد اصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلاً عن العلم

وجوب التدين في الاعتقاديات مما تعرض لذكره غير واحد من اصحابنا وذلك مما يتصور في غير العلميات اذا ساعد على وجوب التدين به دليل كما لو فرضنا مساعدة دليل على وجوب التدين والالتزام بما دل عليه خبر الثقة وصار مظنوناً من الاعتقاديات واما العلميات منها فلا يتصور فيها امر وراء ذلك العلم يكون من افعال القلب يعبر عنه بالتدين وعقد القلب حتى يعبر عنه بالتدين وعقد القلب منه [illegible] قلباً بوجود الصانع او وحدته او كون خاتم النبيين صلى الله عليه وآله رسوله ومبعوثاً من قبله تعالى على الخلق فاي شيء بعد ذلك الاعتقاد الجزمي بالنسبة الى هذه الامور ومن يتصور بالنسبة اليها حال انكار قلبي حتى يجب ترك ذلك الانكار ويجب عقد القلب عليها فاما في رواية الزبيري عن قول الصادق عليه السلام واما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم وقوله فرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه واقر به المشار اليه فالظاهر منه كون عقد القلب امراً مغايراً للمعرفة لا بد ان يحمل على خصوص الاعتقاد الجزمي ثم نشاهد بعض العبيد انه مع اذعانه وجزمه بكونه مملوكاً لمولاه يستنكف ويتكبر ان يكون عبداً له فيحتمل ان يراد بعقد القلب ترك ذلك الاستنكاف والاستكبار والرضا والتسليم بربوبية الله تعالى ورسالة النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما ورد في بعض الادعية من قوله رضيت بالله رباً وبالقرآن كتاباً وبالكعبة قبلة لكن يبعده ان اعتبار الرضا والتسليم مصرح به بعد ذكر المعرفة والعقد في رواية الزبيري وظاهر ذلك ان عقد القلب مغاير للرضا والتسليم ومما يؤكد ان المراد بعقد القلب هو المعرفة والاقرار القلبي ظاهر قوله [illegible] وذلك ما فرض الله عز وجل على القلب من الاقرار والمعرفة وهو عمله وهو رأس الايمان من دون تعرض [illegible] العقد القلبي في ذلك المقام قال الفاضل المقداد في قواعده في بيان حقيقة الايمان بالنسبة الى القلب والجوارح قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معاً وذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض كتبه وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد تحصيل العلم [illegible] من عقد القلب على مقتضاه [illegible] الاقرار [illegible] والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر [illegible] ان مجرد العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنته انفسهم كما نطقت به الآيات انتهى وذلك [illegible] الكفار [illegible] العناد الذي هو من افعال القلب [illegible] الجحود [illegible] الانكار باللسان [illegible] الاستيقان [illegible] الاقرار باللسان في الايمان [illegible] على علم

كفاية مجرد العلم ولو مع عقد القلب على مقتضاه وجعله مبنيا له والحاصل ان بعد العلم بشيء لابد من صرف عقد القلب الى امر غير حاصل مغاير لذلك الشيء الحاصل من الحب او العزم على الاقرار بما علم او الرضا والتسليم لما علم وشيء من ذلك واما التلبس من عقد القلب على ذلك الشيء المعلوم فبعد حصول العلم في الاعتقاديات ثم ان ثبت التكليف بالعلم بعقد حصل الايمان وما ثبت التكليف بعد ذلك من الحب او العزم بالاقرار ونحوهما فغاية الامر كون التارك لمقتضاها بكفر جحود او استكبار او عناد واما الاستشهاد بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا فلا دلالة فيه ولا اشارة الا على وجوب الاقرار باللسان بالنسبة الى ما اعتقده تفصيلا ولا اشارة فيه الى كون عقد القلبي للدين بما علم امرا مغايرا للعلم حتى يكون فيه الاشارة الى عدم الاكتفاء في الاعتقاديات بمجرد الاعتقاد واما غير العلميات من الامور المتعلقة باصول الدين فاذا فرضنا دلالة الخبر الواحد عليها فلابد من التامل في ان الادلة الدالة على ثبوت السنة بالخبر الواحد ووجوب التعبد بالصدور وامثاله باثبات ذلك حتى بالنسبة الى الامور المتعلقة باصول الدين او لا فنقول بوجوب التعبد بالصدق الا بالنسبة الى الاحكام الفرعية وعلى الثاني لا يثبت به المسائل الاصولية وكذا لو كان الوجه في حجيته دليل الانسداد والوجه فيهما واضح وعلى الاول يكون حالها حال الكتاب المجيد والسنة القطعية وسيجيء الكلام فيهما والاقوى من الاحتمالات الثلاثة في الخبر الواحد هو الاحتمال الثاني لما عرفت في محله من ان عمدة الدليل على التعبد بالصدق فيه هي السيرة المستمرة التي يعبر عنها بالاجماع العملي والاخبار والقدر المعلوم من السيرة واستقرارها على التعبد بالصدق انما هو بالنسبة الى الاحكام الفرعية واما بالنسبة الى غيرها فليس بمعلوم وان كان مظنونا وكذا عرفت ان التمسك بالاخبار في المقام لاجل حصول التواتر المعنوي من تلك الاخبار وهو ايضا غير معلوم بالنسبة الى غير الاحكام الفرعية واذا فرضنا دلالة آية او سنة متواترة عليها كالآيات الدالة على خلود اصحاب الكبائر في النار مثلا او على بعض احوال القيامة او اهوالها او على الاحباط والتكفير ونحوهما مما لا تعلق لها بالعمل وفرضنا خلو المقام عما يوجب القطع بالمراد من نصوصية الدلالة او ضرورة او اجماع او قرينة عقلية فهل يجب التدين بمفاد تلك الظواهر بملاحظة ان الله تعالى وامناءه الصادقين قد اخبروا به فيجب تصديقهم فيما اخبروا مع عدم حصول القطع ام لا يجب التدين بما لم يحصل القطع من مقتضى مدلولها بعد الظواهر بحيث يحصل القطع من تراكم الظنون الحاصلة من كل واحد منها والتحقيق فيه ايضا انه لابد من التامل فيما دل على حجية تلك الظواهر وملاحظة شموله ولعل الحق هو الشمول فان ما استدل به على حجية تلك الظواهر في غير المقام من بناء اهل اللسان في المحاورات واجماع العلماء بل كل ارباب العقول جار في المقام ايضا اما الاول فلانه لا ينبغي الريب في ان السامعين شفاها الآية من النبي ص او رواية منه او من واحد من الائمة ع كانوا بانين على ان الظاهر هو المراد وعلى ان ذلك الظاهر هو المطابق للواقع الى ان يظهر لهم ارادة خلاف الظاهر بقرينة منفصلة و الكاشف عنه رجوعنا الى بناء اهل اللسان في المحاورات في امثال زماننا واما اجماع العلماء فلما نرى من بنائهم على الاستدلال بظواهر الآيات في المطالب الكلامية من دون نكير فان احدا من الخصماء لم يرد استدلال خصمه بظاهر آية بان الظاهر ليس بحجة بل يرده بمعارضته آية اخرى او وجود قرينة صارفة من آية او اجماع او عقل قاطع فيستكشف من ذلك اجماعهم على حجية تلك الظواهر ما لم يصرف عنها صارف واستدلال الائمة ع بالآيات واستشهادهم بها فوق ان يحصى وما ادعاه سلمه الله تعالى من ان ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ممنوع وعرفت ما يكشف عن ذلك مراجعة استدلالات القوم في الكتب الكلامية بها فان اهل كل ملة ونحلة من هذه الامة متفقون بان القرآن المجيد كلام الله تعالى يستدلون بالآيات في تلك المباحث من دون وجود نزاع لاصل الحجية ولا وجود اعتراض من احد منهم بعد ما بعد الظواهر وغيرها من القرآن وافادة كل منها للظن فيحصل من مجموع القطع بالمسئلة واما الوجه الذي احتمله سلمه الله لما استظهره من كلمات كثير من ان وجوب التدين المذكور انما هو من آثار العلم بالمسئلة الشرعية لا من آثار نفسها واعتبار الظن المطلق او الظن الخاص سواء كان من الظواهر او غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الامر المظنون لا على العلم به فيمكن دفعه بما عرفت من ان المسئلة العلمية لا يتحقق التدين فيها الا بعد حصول العلم بها فيختص وجوب التدين بغير العلميات فالتدين بمفاد قوله تعالى اذا الشمس كورت واذا الوحوش حشرت واذا زلزلت الارض زلزالها واشباهها هو البناء على ان ظواهرها مطابقة للواقع وذلك التدين من آثار اخبار الله تعالى وامنائه الصادقين به مع عدم حصول الجزم بالمراد والتدين بمفاد قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان هو البناء على نجاسة الخمر مثلا في الواقع وترتيب آثار النجاسة على الخمر التي دل الظن الخاص على نجاستها فتدبر في المقام جدا ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة قده في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الايمان مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقوله صلوات الله عليه ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق كما مرت الاشارة اليها في التمسك بآية النفر وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي ص ومعرفة الامام ع ومعرفة ما جاء به النبي ص على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم

فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ومن هنا قد يقال ان
الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه صلوات الله عليهم اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا
يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من الناس لان
المعرفة المذكورة لا تحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الآيات والاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا ياخذ بالاخبار المخالفة للبراهين
العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة ليس باولى من دعوى
جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في
مثل زماننا الذي لا يوجد فيه من هو اهل للفتوى والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا الذي لا يوجد فيه من هو اهل للفتوى والمرافعة
الا قليلا ومع ذلك فهذا اكثر المتاع ضرورة الامر الضعيف يعرض حينئذ بمن يحضر استعداده وهو عن تحصيل قوة مقدمات استنباط المطالب
الاعتقادية الاصولية والعملية من الادلة العقلية والنقلية فتركها بعضها الا ان الناس اعداء لما جهلوا او يشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وصفات
حججه صلوات الله عليهم بنظر في الاخبار لا يعرف به من الفاظها الفاعل عن المفعول فضلا عن معرفة الخاص من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف
بها البديهيات منها من النظريات ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية فسيأتيهم انباء ما
كانوا به يستهزؤن اقول التمسك بامثال الآيات والاخبار على وجوب المعرفة التي ذكرها سلمه الله مبني على ثبوت حجية تلك الظواهر في المقام وعلى دلالتها
على المقصود اما الاول فقد ظهر من مقالتنا التامل فيه بالتنبيه الى ظاهر المتون القطعية فضلا عن ظاهر اخبار الاحاد واما الثاني فلان دلالة الآية
الاولى بعد تسليم كون التفسير من الظنون الخاصة في المقام وجوب معرفته تعالى وهو لو متوجه غني عن الاستدلال لوضوحه وكذا دلالة الرواية الاولى وجوب المعرفة
التي ثبت من الخارج وجوبها اذ ليس معناها انما اعلم شيئا بعد اي معرفة افضل من هذه الصلوة بل معناها انما اعلم شيئا بعد المعرفة والاعتقادات
الواجبة فلا دلالة لها على وجوب مطلق المعرفة وبعبارة اخرى العبارة مسوقة لبيان ان الصلوة افضل العبادات ومرتبتها بعد مرتبة المعرفة لا لبيان وجوب مطلق
المعرفة والقدر المعلوم وجوبه معرفة الله تعالى ومعرفة النبي ص والامام ع والمعاد وتصديق النبي ص فيما جاء به وان لم يعلم تفصيل ما جاء به فلا دلالة
فيها على وجوب معرفة تفاصيل ما جاء به ولو مع التمكن منها وكذا الكلام في دلالة آية النفر فان التنذير والتوبيخ على ترك النفر للتفقه في الدين لا يعقل توجههم
الا الى ترك التفقه الواجب في معرفة الامام بعد الامام من التفقه الثابت من الخارج وجوبه وكذا الكلام في عمومات طلب العلم فان الشارع لا يطلب على
نحو الوجوب الا العلم الواجب فلا دلالة في امثال ذلك على ان العلم الواجب اذا حصل الجزم بوجوب معرفته بالعقل او النقل كان مشمولا لهذه
العمومات ويقع جزئيا من جزئياتها فانا نقول ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله تعالى ومعرفة اوليائه ع اهم ان اريد به الاشتغال بالقدر الثابت
وجوبه منه مسلم وان اريد به الاشتغال بالزائد من ذلك فلا دليل على اهميته بالنسبة الى معرفة الاحكام العملية التي يكون التقليد فيها من باب اكل الميتة
لدفع الضرورة ثم لا يخفى على الاخوان ان العقائد الحقة واجبها وغير واجبها ان لم نقل باستحالة حصولها الا بالتامل في الآيات والاخبار
بعد تحصيل قوة فهمها فلا اقل من بعد حصولها من دون ذلك التامل فانا نرى المتاركين لهما والمستبدين بعقولهم الناقصة لا يزيدهم النظر والتعمق
في اكثر المسائل عن الحق الا بعدا وعلى اي تقدير فالمحصل لفهم الآيات والاخبار المتعلقة بالعقائد بتحصيل مقدماته يوجد له قوة الاستنباط
بتوفيق الله تعالى قادرا على تحصيل الاحكام العملية من الآيات والاخبار المتعلقة بها كما ذكره سلمه الله فسبيل لا ينبغي التامل في ذلك لمن له ادنى خبرة
بذلك فبعد الفراغ عما ثبت وجوب تحصيله من العقائد اي شيء يجوز لصاحب تلك القوة ان ياكل الميتة مع التمكن من الحلال بالنسبة الى الاحكام العملية
معتذرا بانه يوفق في تحصيل ما يوجب الكمال ولعل مراده سلمه الله تعالى من عدم دلالة الآيات والاخبار على عموم وجوب المعرفة بقوله ودعوى
جواز التقليد لهذا الشخص الذي له قوة الاستنباط من الاخبار للضرورة ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا يحصل
غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد انه ان ادعي جواز التقليد في الاحكام الفرعية للضرورة والاشتغال بالمعرفة فذلك ليس باولى من دعوى جواز
التقليد عليه لعدم حصول المعرفة التي الزم بالتقليد في العمل لتحصيلها غالبا لتمام الاعمال المبتنية على التقليد وكيف كان فلم نطلع بعد
على دليل يقتضي وجوب المعرفة بقول مطلق لعدم العلم بالاجماع الذي ادعاه العلامة في الباب الحادي عشر بل الاشكال في امكان تحقق الاستدلال
التكليف بالاطلاق لو بني على ظاهره ولعدم وفاء امثال الآيات والاخبار المتقدمة بالدلالة على ذلك هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا
واما اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام والايمان ففي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر
ع المروية في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله الا ادخله الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج بها الانسان عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم
تتغير بعد انتشار الشريعة نعم ظهر في الشريعة امور صارت ضرورية الثبوت من النبي ص فيعتبر في الاسلام عدم انكارها لكن هذا لا يوجب التغير فيما

في الظن في اصول الدين

المتشرفة ثم يجب في الايمان ان يعلم من التوحيد فقط لتصديقه بالنبي ويكون مصدقا ضمنيا فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك والا لم يكن من اسلم من اكثر
من اهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام اقول لعل مقتضى قوله ص في اول البعثة قولوا لا اله الا الله تفلحوا وقوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ان تمام اصول الاعتقادية في الواجبات التكليفية لا الامور العملية فلا يبعد ان يكون حقيقة الاسلام بعد انتشار الشريعة غيرها
في صدر الاسلام فيهما ان يكونوا اولا مكلفين بالاذعان بالتوحيد ثم بالاذعان بالرسالة ثم بتصديق النبي ص فيما جاء به بالاجمال قبل معرفة التفصيل
وبالتفصيل بعد الجزم بتفصيله لا بان النبي ص قال الى كاما من شخص خاص او المعاد الجسماني او كيفية خاصة من احوال بعد الموت مما جاء به فيختلف حينئذ
الايمان الموجب للخروج من حد الكفر بالنسبة الى ازمنة التكليف فيكون الواجب في دخول من شاء مكة في تلك العشرين في الجنة والاقرار بهما من جهات
الايمان في تلك المدة انما كان بهما اللهم الا ان يقال ان الاقرار والاذعان بالرسالة يستلزم الاذعان بصدق النبي ص فيما جاء به فتدبر وفي رواية سليم
ابن قيس عن امير المؤمنين ع المروية في الكافي في ذيل باب عن ابي عبد الله ع ان ادنى ما يكون به العبد مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر
له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين ع وان جهل جميع
الاشياء الا ما وصفت قال نعم وهو صريح في المدعى من عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الايمان وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال جعلت
فداك اخبرني عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال اعده علي فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية مرتين
ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله ان
رسول الله ص سن سننا حسنة جميلة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السري قلت لابي عبد الله ع حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام
التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله
وحق في الاموال من الزكوة والولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد فان رسول الله ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان علي ع ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا
يكون الامر ان الارض لا تصلح الا بامام ومن مات لا يعرف امامه مات ميتة جاهلية واحوج ما يكون احدكم الى معرفته اذا بلغت نفسه هاهنا قال
واهوى بيده الى صدره يقول ح لقد كنت على امر حسن وفي رواية اخرى عن الصحيح المذكور فيها انكم عن ابي اليسع قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني
بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل
بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضره مما هو فيه بجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله والاقرار
بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ولنذكر تمام الرواية هنا قال فقلت له هل في الولاية شيء
دون شيء فضل يعرف لمن اخذ به قال نعم قال الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقال رسول الله ص من مات
لا يعرف امامه مات ميتة جاهلية وكان رسول الله ص وكان عليا ع وقال الآخرون كان معوية ثم كان الحسن ع ثم كان الحسين ع وقال الآخرون يزيد بن معوية
وحسين بن علي ولا سواء ولا سواء ثم قال فسكت ثم قال ازيدك فقال له حكم الاعور نعم جعلت فداك قال ثم كان علي بن الحسين ثم كان محمد بن علي ابا جعفر ع
وكانت الشيعة قبل ان يكون ابو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجهم وحلالهم وحرامهم حتى كان ابو جعفر ع ففتح لهم وبين لهم مناسك حجهم وحلالهم
وحرامهم حتى صار الناس يحتاجون اليهم من بعد ما كانوا يحتاجون الى الناس وهكذا يكون الامر والارض لا تكون الا بامام ومن مات لا يعرف
امامه مات ميتة جاهلية واحوج ما يكون الى ما انت عليه اذا بلغت نفسك هذه واهوى بيده الى حلقه وانقطعت عنك الدنيا تقول لقد كنت
على امر حسن اقول لعل الجزء هذا لو سابقه ضعيفة واحسنه وقد عيسى بن السري وابو اليسع لصفوان بن يحيى عن ابي العباس وحماد بن عثمان ما الثلاثة
الثابتة وفي رواية اسمعيل قال سألت ابا جعفر ع عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهلهم
فقلت جعلت فداك فاحدثك بديني الذي انا عليه فقال بلى فقلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله و
اتولاكم وابرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو والله الذي نحن عليه فقلت فهل سلم احد لا يعرف
هذا الامر فقال لا الا المستضعفين قلت من هم قال نساؤكم واولادكم ثم قال ارأيت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان
في قوله ع ما جهلت شيئا لا تدل صريحة على كفاية الرواية اقول ليس هذه الرواية مذكورة في الكافي في باب دعائم الاسلام نعم وانما في باب المستضعفين
وروى في باب فرض طاعة الائمة عن اسمعيل بن جابر قال قلت لابي جعفر ع اعرض عليك ديني الذي ادين الله عز وجل به فقال هات فقلت اشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا ص عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله وان عليا كان اماما فرض الله طاعته ثم كان علي بن الحسين
اماما فرض الله طاعته حتى انتهى الامر اليه ثم قلت انت يرحمك الله فقال هذا دين الله ودين ملائكته والمستفاد من الاخبار المصرحة بعدم

فان رسول الله ص

اعتبارا لانه بمنزلة كونها في الدين وهو الظاهر بما من جماعة من علمائنا الاخيار كالشهيدين في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم على اعتبار سائر الضروريات فانه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لا يصدر منه القبيح فعلا او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سألته عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص ويكفي في معرفة النبي معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته اعني كونه معصوما بالملكة من اول عمره الى آخره قال في المقاصد العلية على الحكم مسألة ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر ذلك الكتاب بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه نعم يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يحكم العقل بقبحه بل هو من اعظم النقائص وقد اومى النبي صلى الله عليه وآله الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة اقول قد عرفت ما في دلالة العمومات واما حكم العقل بالوجوب على القادر الخالي عن الموانع فلا ينبغي التامل فيه واما الرواية المشار اليها فقد رواها في الكافي في باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء بسنده عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل وفي دلالتها على العموم او انها اليه ايضا تامل فان مقتضى الحصر بعد قوله ذاك علم لا يضر من جهله ان العلم الذي يضر الجهل به من جهله وينفع العلم به من علمه منحصر في الآية المحكمة والفريضة العادلة والسنة القائمة واما ان الواجب من الثلاثة هو العموم او غيره فاجنبي عنه كما لا يخفى واما المراد بالعلوم الثلاثة فيحتمل ان يكون المراد بالآية المحكمة اصول العقائد فان براهينها الآيات المحكمات من العالم ومن القرآن وفي القرآن في غير موضع ان في ذلك لآيات ولآيات حيث يذكر لاولي التدبر والتفكر والفريضة العادلة العلوم الاخلاقية التي محاسنها من جنود العقل ومساويها من جنود الجهل فان التخلق بالاول والتخلي عن الثاني فريضة وعدالتها كناية عن توسطها بين طرفي الافراط والتفريط والسنة القائمة شرايع الاحكام ومسائل الحلال والحرام وانحصار العلوم النافعة في هذه الثلاثة وكون ما سواها فضلا او فضولا واضح والحاصل ان امثال هذه الاخبار لا تجدي الفقيه في الوجوب بل لا بد في التعيين من قيام امر خارج دليل عقلي او نقلي واما اثبات عصمة النبي فلعله في امثال زماننا غير متوقف على اثبات لكونها من ضروريات المذهب ويكتفى في معرفة الائمة معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد لهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان والظاهر ان عصمتهم في زماننا هذا من الضروريات عند الفرقة الاثني عشرية وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة وقد عرفت ان ذلك منصوص معاقد الاخبار السابقة ايضا فلا يعتبر ازيد من ذلك في الايمان الا ان يعلم ثبوته ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تامل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للاخبار المتقدمة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعث الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي الكافي في باب فرض طاعة الائمة عن ابي عبد الله عليه السلام يقول نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسع الناس الا معرفتنا ولا يعذر الناس بجهالتنا من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة فان يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء وفي باب الكفر عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وفي هذا الباب عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله عز وجل نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار ويؤيده ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره باسناده عن الصادق عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبامامة الائمة والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة من الاعتقاد بالجنة والنار

في الظن في اصول الدين

ويخرج عن عهدته بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة اقوى بل الظاهر من اخبار دعائم الاسلام وغيرها الاكتفاء باقل من ذلك فان الكل متطابقة
على حصول الايمان بالاعتراف بالله ونفي الشريك والاعتراف بالرسالة لمحمد صلى الله عليه وآله والاعتراف بان ما جاء به النبي فهو حق الحاصل
بالاذعان الاجمالي مع عدم معرفة التفصيل فيما الاذعان التفصيلي بعد العلم بالتفصيل فهذا الاعتراف هو المعبر عنه بالاذعان في بعض الاخبار وفيما اخبر
به وقام علم انه مما جاء به هو اولى به ولزوم معرفة الامام وهو مدلول جملة من تلك الاخبار المصرحة بان من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
ومنه المعاد الجسماني ونظائره واما اعتبار ازيد من ذلك في الايمان كالاعتقاد بانه واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية ونفي صفاته السلبية
وعدل الله بالنسبة الى من لم يحصل له العلم بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولا جزم به بعقله فالاخبار السابقة المفصلة لدعائم الاسلام والامور المعتبرة في
الايمان غير وافية بل صريحة بخلافه فلو فرضنا ان واحدا مع اعترافه بان ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فهو حق وصدق شك في ان الله تعالى هل يعوذ منه بفعل القبيح
ام لا ولم يعلم بعدم جواز القبيح عليه بعقله ولم يعلم انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا دليل على كفره بل مقتضى تلك الاخبار انه مسلم مؤمن والاسلام والايمان
والكفر من الموضوعات التي لا يعرف الا بالرجوع اليهم عليهم السلام واما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه واعتباره في الايمان او كفاية عدم انكارها مع العلم
بكونها من الدين او لا يشترط ذلك فلا يضر انكارها مع العلم بكونها من الدين وجوه قال سلمه الله اقواها الاخير ثم الاوسط قال وما استفربنا
من عدم اعتبار التدين بالضروريات في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد اقول الظاهر ان غرضه سلمه الله من ذلك ان الضروريات
السابقة معتبرة في الايمان فيجب تحصيلها واما سائرها فلا يجب الاعتقاد بها الا بعد العلم بها فلو فرضنا ان سائر الضروريات لم يحصل العلم بكونها
ضرورية فانكرها واحد ولم يعترف بانها مما جاء النبي به مع اعترافه بان ما جاء به النبي فهو حق وصدق فلا يضر ذلك الانكار بايمانه فيرجع ذلك الى ما
اخترناه سابقا قبل ذلك واما مع الجزم بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولو حصل ذلك الجزم من جهة الضرورة فالاذعان بخصوصه من الجازم معتبر في الايمان جزما وانكار
مثل ذلك تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله صريحا ولعل وجه اختياره سلمه الله الاخير مع ما مر في رواية زرارة من قوله عليه السلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا
ان الاخبار الاخر لا تثبت عدم اعتبار الانكار وما استدل به من الاخبار مقيدة للقطع بالتكاثر وتراكم الظنون فتدبر واما المقالة المحكية من شرح الارشاد
فلم نطلع عليه بعد التتبع في جملة من مظانه فان كان المحقق الاردبيلي موافقا فنعم الوفاق والا فالمتبع هو الدليل ثم الكلام الى هنا انما كان في
القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به الا بعد حصول العلم بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمته
من الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني على تفصيل عرفته من مقالته سلمه الله وعرفت منا ايضا
في ذلك اذا كان الدال عليه من المتون القطعية واما القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد لو لم يكن حاصلا فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة
الى القادر وتارة بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان
وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا او بامامة احد من الائمة عليهم السلام فلا يجوز له الاقتصار
على الظن فيجب عليه مع التفطن لهذه المسئلة زيادة النظر ويجب على العلماء من باب وجوب ارشاد الجاهل امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا
عليه الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ بحكم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقائه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك والظن بالباطل
فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة
والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل المتيقن الحكم بعدم الايمان
المعتبر للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من الالفاظ الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق وجهان من اطلاق ما دل
على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود
ولا يشمل ما نحن فيه ومن الصنف الاول ما رواه في الكافي في باب الكفر عن ابي عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من شك في الله
وفي رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كافر وعن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من شك في رسول الله صلى الله عليه وآله قال كافر قلت فمن شك في كفر الشاك فهو كافر قال فامسك
عني فرددت عليه ثلث مرات فاستبنت في وجهه الغضب وفي باب دعائم الكفر عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام قال بني الكفر على اربع
دعائم الفسق والغلو والشك والشبهة وفي باب الشك عن ابي اسحق الخراساني قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا
ومن الصنف الثاني ما رواه في باب الكفر عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كل شيء يجره الاقرار والتسليم فهو ايمان وكل شيء يجره
الانكار والجحود فهو الكفر ونقلنا سابقا ما رواه في ذلك الباب عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا
وفي باب الشك عن محمد بن مسلم قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما
تقول فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله فقال كافر قال ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد ومن الغرر
المقررة في مباحث الالفاظ حمل المطلق على المقيد لاسيما في المقام هذا مضافا الى دلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر

والایمان وقد اطلق علیه فی الاخبار الضلال لکن اکثر الاخبار الدالة علی الواسطة مختصة بالایمان بالمعنی الاخص فیدل علی ان غیر المؤمن
من لیس بمؤمن ولا کافر لا علی ثبوت الواسطة بین الاسلام والکفر ثم بعضها قد یظهر منه ذلک ولنذکر جملة منها تیمنا وتبرکا فمما یدل علی
ثبوت الواسطة بین الاسلام والکفر ما رواه فی الکافی فی باب المرجون لامر الله عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام فی قول الله عز وجل وآخرون مرجون لامر الله
قال قوم کانوا مشرکین فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنین ثم انهم دخلوا فی الاسلام فوحدوا الله وترکوا الشرک ولم یعرفوا
الایمان بقلوبهم فیکونوا من المؤمنین فیجب لهم الجنة ولم یکونوا علی جحودهم فیکفروا فیجب لهم النار فهم علی تلک الحال اما یعذبهم واما یتوب علیهم
وما رواه فی باب اصحاب الاعراف عن زرارة قال قال ابو جعفر علیه السلام ما تقول فی اصحاب الاعراف فقلت ما هم الا مؤمنون او کافرون ان دخلوا الجنة فهم
مؤمنون وان دخلوا النار فهم کافرون فقال والله ما هم بمؤمنین ولا کافرین ولو کانوا مؤمنین دخلوا الجنة کما دخلها المؤمنون ولو کانوا
کافرین لدخلوا النار کما دخلها الکافرون ولکنهم قوم استوت حسناتهم وسیئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم کما قال الله عز وجل فقلت امن
اهل الجنة هم او من اهل النار فقال اترکهم حیث ترکهم الله قلت افترجئهم قال نعم ارجئهم کما ارجأهم الله ان شاء ادخلهم الجنة برحمته وان شاء ساقهم
الی النار بذنوبهم ولم یظلمهم ومما یدل علی ثبوت الواسطة بین المؤمن بالمعنی الاخص والکافر ما رواه فی باب الضلال عن هاشم صاحب البرید
قال کنت انا ومحمد بن مسلم وابو الخطاب مجتمعین فقال لنا ابو الخطاب ما تقولون فیمن لم یعرف هذا الامر فقلت من لم یعرف هذا الامر فهو کافر فقال
ابو الخطاب لیس بکافر حتی تقوم علیه الحجة فاذا قامت علیه الحجة فلم یعرف فهو کافر فقال له محمد بن مسلم سبحان الله ما له اذا لم یعرف ولم یجحد یکفر
لیس بکافر اذا لم یجحد قال فلما حججت دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام فاخبرته بذلک فقال انک قد حضرت وغابا ولکن موعدکم اللیلة عند
الجمرة الوسطی بمنی فلما کانت اللیلة اجتمعنا عنده وابو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها فی صدره ثم قال لنا ما تقولون فی خدمکم
ونسائکم واهلیکم الیس یشهدون ان لا اله الا الله قلت بلی قال الیس یصلون ویصومون ویحجون قلت بلی قال فیعرفون ما انتم علیه
قلت لا قال فما هم عندکم قلت من لم یعرف هذا الامر فهو کافر قال سبحان الله اما رأیت اهل الطریق واهل المیاه قلت بلی قال الیس یصلون ویصومون
ویحجون الیس یشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا صلی الله علیه وآله رسول الله قلت بلی قال فیعرفون ما انتم علیه قلت لا قال فما هم عندکم قلت من لم یعرف فهو
کافر قال سبحان الله اما رأیت الکعبة والطواف واهل الیمن وتعلقهم باستار الکعبة قلت بلی قال الیس یشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
ویصلون ویصومون ویحجون قلت بلی قال فیعرفون ما انتم علیه قلت لا قال فما تقولون فیهم قلت من لم یعرف فهو کافر قال سبحان الله هذا قول
الخوارج ثم قال ان شئتم اخبرتکم فقلت لا فقال اما انه شر علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منا قال فظننت انه یدیرنا علی قول محمد بن مسلم انتهی
یعنی ظننت انه یریدنا بقوله شر علیکم علی قول محمد بن مسلم حیث حکم بکفر من لم یعرف مع عدم سماعه من الامام وما رواه عن زرارة عن
ابی جعفر علیه السلام فی حدیث طویل الی ان قال علیه السلام فی مقام جواز التزویج ولکن العواتق اللواتی لا ینصبن کفرا ولا یعرفن ما تعرفون قال زرارة قلت وهل
تعدوا ان تکون مؤمنة او کافرة فقال تصوم وتصلی وتتقی الله ولا تدری ما امرکم فقلت قد قال الله عز وجل هو الذی خلقکم فمنکم کافر ومنکم
مؤمن لا والله لا یکون احد من الناس لیس بمؤمن ولا کافر قال فقال ابو جعفر علیه السلام قول الله اصدق من قولک یا زرارة ارأیت قول الله عز وجل
خلطوا عملا صالحا وآخر سیئا عسی الله ان یتوب علیهم فلما قال عسی فقلت ما هم الا مؤمنین او کافرین قال فقال فما تقول فی قول الله عز وجل
الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لا یستطیعون حیلة ولا یهتدون سبیلا الی الایمان فقلت ما هم الا مؤمنین او کافرین فقال
والله ما هم بمؤمنین ولا کافرین ثم اقبل علی فقال ما تقول فی اصحاب الاعراف فقلت ما هم الا مؤمنین او کافرین ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان
دخلوا النار فهم کافرون فقال والله ما هم بمؤمنین ولا کافرین الحدیث وهذه الروایة صریحة هنا وذیلها قد تدل علی الواسطتین وما رواه فی
باب المستضعف عن عمر بن ابان قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن المستضعفین فقال هم اهل الولایة فقلت ای ولایة فقال اما انها لیست بالولایة فی
الدین ولکنها الولایة فی المناکحة والموارثة والمخالطة وهم لیسوا بالمؤمنین ولیسوا بالکفار ومنهم المرجون لامر الله عز وجل ومما دل علی الواسطة بین الایمان
بالمعنی الاخص والکافر یجری علیه احکام المسلمین من حقن الدم وجواز النکاح والمیراث کما هو ظاهر الاخبار السابقة وکثیر من الاخبار منها ما
رواه فی الکافی فی باب ان الایمان یشرک الاسلام والاسلام لا یشرک الایمان عن حمران بن اعین عن ابی جعفر علیه السلام قال سمعته یقول الایمان ما استقر
فی القلب وافضی به الی الله عز وجل وصدقه العمل بالطاعة لله والتسلیم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذی علیه جماعة الناس من الفرق
کلها وبه حقنت الدماء وعلیه جرت المواریث وجاز النکاح واجتمعوا علی الصلوة والزکوة والصوم والحج فخرجوا بذلک عن الکفر واضیفوا الی الایمان
والاسلام لا یشرک الایمان والایمان یشرک الاسلام وهما فی القول والفعل یجتمعان کما صارت الکعبة فی المسجد والمسجد لیس فی الکعبة وکذلک الایمان
یشرک الاسلام والاسلام لا یشرک الایمان وقد قال الله عز وجل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی
قلوبکم فقول الله عز وجل اصدق القول قلت فهل للمؤمن فضل علی المسلم فی شیء من الفضائل والاحکام والحدود وغیر ذلک فقال لا هما یجریان

في ذلك يجري واحد ولكن للمؤمن فضل على المسلم في اعماله وما يتقرب به الى الله عز وجل قلت أليس الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها وزعمت انهم مجتمعون على الصلوة والزكوة والصوم والحج مع المؤمن قال أليس قد قال الله عز وجل فيضاعفه له اضعافا كثيرة فالمؤمنون
هم الذين يضاعف الله عز وجل لهم حسناتهم لكل حسنة سبعين ضعفا فهذا فضل المؤمن ويزيده الله في حسناته على قدر صحة ايمانه اضعافا كثيرة
ويفعل الله بالمؤمنين ما يشاء من الخير قلت أرأيت من دخل في الاسلام أليس هو داخلا في الايمان فقال لا ولكنه قد اضيف الى الايمان وخرج عن
الكفر وساضرب لك مثلا تعقل به فضل الايمان على الاسلام أرأيت لو ابصرت رجلا في المسجد أكنت تشهد انك رأيته في الكعبة قلت لا يجوز لي
ذلك قال فلو ابصرت رجلا في الكعبة أكنت شاهدا انه قد دخل المسجد الحرام قلت نعم قال وكيف ذلك قلت انه لا يصل الى دخول الكعبة حتى يدخل
المسجد فقال قد اصبت واحسنت ثم قال كذلك الايمان والاسلام وظاهر هذه الرواية وان كان ترتب الثواب على عبادات سائر الفرق من المسلمين
لكن ما رواه في باب دعائم الاسلام عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل الى ان قال ذروة الامر وسنامه ومفتاحه وباب الاشياء
ورضا الرحمن الطاعة للامام بعد معرفته ان الله عز وجل يقول من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا اما لو ان
رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله
حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان ثم قال اولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته (اقول) كأنه عليه السلام اشار بالاستثناء الى ان
طاعة الامام هي بعينها طاعة الرسول اما لانه امر بطاعته او انه نائب منابه او ان الرسول يشمل الامام في المعنى وكيف كان فذلك المطلب مصرح به في
بعض الاخبار الاخر ايضا ومنها ما رواه في الكافي في الباب الثالث بعد باب دعائم الاسلام عن القاسم بن الصيرفي شريك المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانة وتستحل به الفروج والثواب على الايمان واما الواسطة بين الايمان بالمعنى الاخص والكافر كالشاك
في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاخص كالنبوة والمعاد فان اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا كما هو
ظاهر اطلاق الاخبار فهو مسلم وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني
فلا اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره
ويخلص من هذا الاشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فان الظاهر منها ان التقابل بينهما تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة
هذا كله في الشاك في الحق واما الشاك في الباطل فقال سلمه الله ان الظاهر كفره وفيه منع استظهارا لكون التقابل بين الاسلام والكفر تقابل التضاد
من تلك الاخبار تأمل ومقتضى ظاهر اطلاق الاخبار ان هذا الشاك في الباطل ان شهد بالشهادتين جرى عليه احكام المسلمين والاول في الكلام
في انه اذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك او لا بد من النظر والاستدلال ظاهر الاكثر على ما حكي هو الثاني بل ادعى عليه
العلامة في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني واصرح منها عبارة
المحقق في المفاتيح حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله وكل ذلك حكاية سلمه الله لكن مقتضى استدلال العضدي على منع
التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه ما ذكره شيخنا
في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا
يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة ويعضده ايضا ظاهر شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من ان النزاع في
جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ووجهه انهم قرنوا التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يكون
فكان الفتوى انما المستفتى فيه هو الفروع دون الاصول لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول
الظن بقول المقلد مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين المطلوب فيها الاعتقاد فيجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا
كفايته في الواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر عنه الا ان يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه
بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي والعضدي تخصيص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد
لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المنفكة عن الاستدلال لان العقلية واما النقليات فالاعتماد على قول المقلد بالفتح فيها كالاعتماد
على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم فقيد بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد (اقول) لعل الظاهر عدم الفرق بين العقليات من اصول
العقائد والنقليات منها فان قول المقلد بالفتح انما العلم يعتبر ومطابقته للواقع وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل عن التقليد
لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال
بالبراهين العقلية لا تختص المتفطن لوجوب النظر في الاصول ولا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا اشباهها

بسبب الجواب عنها المحقق بين الضالين من الاعلام في فن الكلام بحيث صار المشتغل به مدة من الزمان لاجل التمهر في مقامه المشتغل به كذلك
بالمقامات ومقاصد ومقامات ضيقا او الشبهات العروضية لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات بعض ساعة عن الظاهر منهم ولم يحصلوا
منها شيئا الا القليل او ... مقتضى هذا الانصاف عدم امكان تحصيل الجزم بالتطبيق ... الكلام في المقام والقادر على تحصيله بالعقل فقد
الانصاف هو التفصيل بين المسائل لاختلافها في السهولة والصعوبة والشبهة الضعيفة التي اما هو في القسم الثاني المقام الثاني في غير المتمكن من
العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا واخرى في حكمه الوضعي قبل الظن
وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم
في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن بعضهم كل غير مؤمن ... من العلم فيتمكن من تحصيل
العلم بالحق ولو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسألة
التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد
تقدم عن ... الكافي ما يشير الى ذلك ... عن الشيخ ره في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم مع ورود الاخبار المستفيضة
بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقد تضمنه مناظرة زرارة وغيره مع الامام عليه السلام في ذلك من كتاب الكافي وقد نقلنا سابقا بعضها ... واوردوا
من تلك الاخبار وبعض ضمنه مناظرة زرارة وتمام ضمنه مناظرة ابي الخطاب محمد بن مسلم وهاشم من الكافي ودعوى الاجماع على ان المخطئ
آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه على تامل فيها فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني
فهو عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على عدم جواز التوقف والبيان هنا من قبيل
الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيه العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل
او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد الجزمي فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا فيندرج في عموم قوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا
تعلمون فيهما وقيام الظن في الفروع مقام العلم مع ان الاصل حرمة العمل به انما هو للعلم الاجمالي بوجود التكاليف مع فرض الانسداد وليس مثله
في الاصول فلو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضائه الى الظن بالباطل فلا
يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه بل الظاهر استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن بالنسبة
الى المسائل التي يتوقف دفع الخوف على تحصيل الظن فيها لسبب تعذر العلم كما في مسألة معرفة النبي ص فلو فرض حصول الجزم لاحد بعدم تمكنه من تحصيل
العلم فيها فلو اعمل النظر وعرف ظنا وادى شكره على طبق ظنه اطمأن من خوف نزول العقاب الظاهر والباطن الذين يعلم انهما ليسا منه ومن امثاله
ولو بقي على الشك والتردد خاف من نزولهما والعقل مستقل بوجوب ازالة الخوف واما المسائل التي ليست من هذا القبيل فلا يبعد التخيير بين الظن فيها
فلعل الاولى بملاحظة ذلك هو التفصيل ولا يجوز التمسك في ابطاله بالاجماع المركب لانتشار الاقوال وتوارد ... فيما مضى اما الى
عدم القول بالفصل لا يلزم العلم باجماع الامة على هذه الاقوال المطلقة بحيث يعلم دخول الامام ع في ارباب احد الاقوال المطلقة حتى يحصل
العلم بالحاقه من التفصيل فتدبر واما الثالث فهو حكمه الوضعي قبل الظن وبعده فان لم يعترف في الظاهر بما هو مناط الاسلام
من الشهادتين فالظاهر كفره بلا خلاف ... لا ... الا في احكام الاسلام من جواز المناكحة والمعاشرة والموارث ونحوها من آثار الاقرار
بالشهادتين وان اقر مع العلم بانه شاك ... فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري ... الآثار عليه مشروط باحتمال اعتقاده بما
يقر به وقد عرفت ان اطلاق الاخبار ... ذلك الشاك فيجري عليه حكم المسلم وان بنينا على ... هذا الشاك فيجري بان حكم الكفر عليه ... من اطلاق بعض
الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام فقال ما تقول فيمن شك في الله
قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا
لم يكفروا وقد نقلنا الروايتين وغيرهما ما يتعلق بالمقام سابقا من الكافي ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد به اظهاره عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل
عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى الثاني فظاهر ... على التقدير الثاني فظاهر تلك الاخبار ان الظاهر الشاك
بالمشاعر كافر وعلى التقدير الاول يتوقف ذلك على عدم الاظهار ... وكان ... على توقف الحكم باسلام الظاهر ... على احتمال اعتقاده
لما يقر به مبني على الاحتمال الاول والافضل الاحتمال الثاني لان الظاهر ... على توقف الاسلام على عدم ... اظهار ... الكفر ... هذا
... على التفصيل بين ... او الشاك ... الحكم ... ولا ... الخلاف ... في رجوعه
لامر الله عن ابي جعفر ع قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم
يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار فهم على تلك الحال اما يعذبهم واما يتوب عليهم

في الظن في أصول الدين

٢١٥

فرع يمنعها بعينها أقول ان نقلنا ما أسلفناه وفاقا لاهل السنة كما يظهر من كلام الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد من كلام العلامة المحقق الكاشاني والظاهر انه من كلام الشيخ

الشهيد رحمه الله الشارح للألفية في أقسام التقليد في أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد أقسام بناء على عدم جوازه فان كان أقسام التقليد على القول

بجواز التقليد ستة لانه اما ان يكون مقلدا في مسألة حقة او في باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا لها وعلى تقدير التقليد في

الباطل اما ان يكون ناظرا او مقلدا بتحقيق عنادا او متعصبا وان حصل له طريق الحق فهذه أقسام ستة فالاول وهو

من قلد في مسألة حقة جازما بها مثلا في وجود الصانع ومثله على هذا لمن اشكل عليه لما تقدم حاصله من ان التصديق مجزي من

اي طريق حصل الجزم فالثاني من قلد في مسألة حقة ظانا من غير جزم فعلى القول بالجواز الحكم بالمسلم على الظاهر بل بشرط ان لا يكون من حال

المنافق وبما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فانه قبل ذلك قال سلمه الله أقول هذا مبني على ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري وان لم يحصل

مطابقة للاعتقاد ونبهنا على ما عرفت من الاشكال ولذا قال عليه جملة من الاخبار أقول مع الاذعان به لا لانه الاخبار ويرفع الاشكال الا اذا كان

لها مفاد غير ما يثبت به الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يجب الايمان به جزم به من غير ظهور حق وهذا الرابع من قلد في باطل

ولكن مع كون ذلك وانكار مع حصول الخلاف فهما من باب طلب الجزم يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجب عدم الاسلام ان لم يكونا

كافرا الاول ولكن امكن التفصيل والثاني لكن ممكن اما الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك ومقتضى الحكم بكفرهما

مع ظهور الحق والاصرار ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد فقال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين مع الجزم

او الظن وعلى كل تقدير من التقليد في الباطل بالعناد او غيرها على التقادير كلها فاما ان يكون عاقلا على الوجوب او متهاونا او على التقدير الاول التقليد في الحق

ولم يحصل له كمال الاستدلال بسبب اولا فهذه اقسام اربعة عشر الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق مصرا

على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار بالرجوع فهذا مؤمن عبر فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع الاصرار والظاهر انه مؤمن فرجع

في الآخرة وفاسق الاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس السادس المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم

بوجوب الرجوع فهذا فيه كالسابق بل افسق قال سلمه الله أقول الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول

قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهر انه بقول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهم على المشهور كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع

العلامة في اول الباب الحادي عشر ان الايمان عندهم المعرفة الحاصلة من الدليل لا التقليد ثم قال السابع المقلد في الباطل جازما مع العلم

بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ودلالة الاصرار فهذا ايضا كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق قال سلمه الله

أقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم لو ليسوا من السابقين بل الكلام فيما نسب الى الشيخ قدس سره في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو

فلا بد من نقل عبارة العدة قال سلمه الله فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز

التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في انه يجب على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله

ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين

في الاصول وعدم الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير

ثم قال على ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا مثل هذه الطريقة التي قدمناها لانا

لم نجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع ثم

اعترض على ذلك بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب

عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما

يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ لهم ذلك

الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في

الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم بها اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة

بحال انتهى ذكر هذا الاحتجاج على حجية اخبار الآحاد وما هو قريب من ذلك قال وانما يرويه بعضهم من المقلدين فاستحق الذي صنفه ان المقلد

ان كان مخطئا معفو عنه فلا الحكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى قال سلمه الله أقول الظاهر ان كلامه قدس سره في الاستدلال

على منع التقليد بتوقف معرفة الصلوة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم وقع ما دل دليل على العفو وما ذكره من

عدم قطع العلماء والائمة موالاتهم مع المقلدين وعدم تخطئتهم والنقض عن كون ذلك من باب الجهل على الجزم وجعلنا بيهما عدم العلم باحوالهم لانه يدل

على العفو [illegible] كفاية التقليد جاء من التنكير عليهم في ترك النظر والاستدلال لا بانهم اتوا بما هو واجب عليهم لما اعترض به مثل ذلك

من كفاية التكبر المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان التقليد [illegible]

العفو من هذا الواجب [illegible]

[illegible]

الكلام في ثبوت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] وجوب النظر [illegible]

[illegible]

[illegible]

معرفة الصلوة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في المسئلة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في الاحكام الفرعية [illegible]

[illegible]

[illegible]

التقليد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لما استظهرناه من كلامه من ان المقلد الجاهل ... لم ان يكون ... من المقلد الجاهل فانه لا علم [illegible]
بعد فلا الكلام على بطلان هذا التقليد بما ذكر ... وقد استدل الاكثر التزم ... واهتمته باثبات حرمة التقليد
المفضي الى الحق ... على خلاف ... الايات الناهية عن التقليد الذي يغاير الظن وعن التقليد في الباطل ...
التقليد في الباطل فلا ... التقليد المفيد للجزم ... على ... وعلى هذا التوجيه يندفع عنه الاعتراض بان ظاهر الكلام ان الكلام في المقلد
الجازم ولا دليل على ايمانه فضلا عن وجوب التنبيه على العفو وكذا يندفع عنه الاعتراض بان ما ذكره من عدم قطع العلماء والائمة موالاة
مع المقلدين بعد ... والفحص عن كون ذلك من باب الحمل على الجزم ... لعدم العلم باحوالهم لا من باب العفو وانما يدل على كفاية التقليد
ثم ما اعترض به على نفسه بان التحريم كما جرت على ... المقلدين في الفروع كذلك جرت على ... المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم ... التحقيق
على هذا التوجيه فالمراد ان كان تقريرهم على التقليد ... الظن كما هو كذلك في الفروع فالتقرير ممنوع وان كان تقريرهم على التقليد المفيد للجزم
فهو مسلم ... الواجب هو الاعتقاد الجزمي وسقوط الوجوب ان كان حصوله من غير الطريق ... ايضا ... واما ما اجاب به عنه من ان
بطلان التقليد في الاصول ... من كتاب ... في الكتب فحاصله ان التقرير على الجوامع عدم الردع
بالردع موجود ... انما الكلام في الردع المستفاد من الادلة الناهية عن التقليد في الاصول مع العلم الا بعضهم المقلد فلا ينفع ذلك الردع
لم ... علماء ... من باب الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي فانه لم ... بذلك ... انه من باب النهي عن المنكر فان ...
النكير والتقرير ... الرادع الناقع ... المقلد ... ان هذه المسئلة ... بين العلماء وهم الحاكمون بالجواز ... المطلقون على الرادع ...
عدم الجواز ... لا ... النكير ... الارشاد والامر بالمعروف وكيف ... على المقلد الذي لا يعرف ذلك ...
النكير على الجاهل مع وضوح الحق في نفس الامر وعدم اطلاع الجاهل ... الرسل ... واما ما استدل به على العفو
عن خطاء التقليد من عدم قطع احد من الطائفة ولا الائمة موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم مع عدم ... الاعتقاد
بالدليل ... التقليد ... فقد عرفت ان ذلك ممنوع اولا من باب الحمل على الجزم ... ومن باب كفاية التقليد ... من باب العفو
مضافا الى ان ... النكير عليهم ... النظر والاستدلال اذا لم ... عدم وجوبه عليهم ... النظر والاستدلال اذا لم يدل على ...
عليهم ... اعترف به ... من كفاية ... المستفاد من الادلة الواضحة ... التقليد في الاصول ... على العفو من هذا الواجب ...
وجوبه وان ... التقليد ... فيسقط ... وهو ... النكير ... كفاية التقليد ... للعفو ... الى عدم
... النكير على العفو ... اعترف به ... واما ما اعترض به على نفسه من لزوم الاغراء بالجهل في ... النكير واجاب عنه ...
ان ... النكير وعدم قطع الموالاة ... يوجب ... المكلف ... عدم ... على تقليده ... الاعتقاد التقليدي
... الى الاغراء بالجهل ... على ما ... من ... في ... ان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ... ان ترك الاستدلال
والنظر ... عن الاقدام على ترك النظر ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط ... التقليد عنه ... الاعتقاد التقليدي لانه انما
يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول ... انه ... ذلك ... يعلم اسقاط العقاب ... يكون ... الا ... من كونه جهلا او
... انما ... ذلك ... من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول ... وحصل لهم العلم بان العلماء والائمة لم يقطعوا موالاة
هؤلاء المقلدين ولا انكروا عليهم ولا ... عدم قطع الموالاة ... الانكار لهؤلاء الائمة والعلماء الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك
... المقلدين ... النكير من باب الاغراء وحاصل الجواب ان ... النكير ... على المقلدين مع خوفهم عن ... على
النظر ... الاغراء بالجهل ... ان ... عدم قطع الموالاة وعدم الانكار من الائمة والعلماء ...
الى ... المقلدين ... على سقوط العقاب عنهم ... عدم قطع الموالاة وعدم الانكار ...
على عدم ... تقليدهم ... ان ذلك ...
فيسقط الخوف ... في مقام سقوط العقاب ... بذلك ... الاعتراض ... وعدم معرفة المقلد ...
... والنظر ... من تمكنه من معرفة عدم وجوب النظر ومعرفة سقوط العقاب ... وجوب النظر ... الاستدلال ولو فرضنا
عدم تمكنه من هذا الاستدلال ... وجوب النظر في مسائل الاصول ... التقليد ... ولو ... ما ذكرنا ...
ان المستفاد من ... الاول ... النظر ... التقليد ... الى كل ... الاقوى هو التفصيل بين ما اذا
كان المكلف ... العلم ... الاستدلالية ... على ... التفصيل ... من العلم ... الوجهين ... اذا لم يكن
... الاول ... وجوب النظر ... التقليد ... الثاني ... التقليد ... الاول اذا ... الحق

في حجية الظن

كان انّما يعتبر المعفوّ بوصف كونه لا يترتّب على تقليده الثاني الّا تنجّز الواقع لا على العفو وقد تقدّم منّا انّ من العمل في الاصول الاحتياط وجوب تحصيل الظن بحجيّة الاصل وجوب التقليد عليه وامّا التحقيق في المسئلة فهو ما افاده سلّمه الله في ضمن ما اخترناه في المقالة الثانية من الاصول **الامر السابع** في انّا اذا بنينا على عدم حجيّة صنف خاصّ من الظن او على عدم حجيّة مطلق الظن فهل يترتّب عليه آثار أُخر غير الحجيّة بالاستقلال مثل كونه جابراً لضعف السند او قصور الدلالة او كونه موهناً لحجّة اخرى او كونه مرجّحاً لاحد المتعارضين على الآخر ومجمل القول في ذلك انّه كما يكون الاصل في الظن عدم الحجيّة كذلك الاصل فيه عدم ترتّب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح وامّا تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة الاوّل الجبر بالظنّ الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره امّا ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه وامّا من جهة دخوله تحت اصالة حرمة العمل بالظن امّا الاوّل فلا ينبغي التأمّل في عدم كونه مفيداً للجبر لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء واستعماله في الدين خصوصاً اذا كان عدم حجيّة الامارة بنفسها او مجبورها من جهة فيلزم من الجابر في الاعتناء حقيقة بذلك الجابر او لوضوح حجيّة الامارة عليه فلا تأمّل في شمول العموم لما يكون من موافقة القياس لامارة حجّة لو منعها الموانع اختصاص صفة الامارة التي هي الرواية بتعيّنه على الظن بعد صيرورتها الثاني فالاصل فيه وان كان ذلك الّا انّ الظاهر انّه اذا كان المجبور محتاجاً اليه من جهة افادته للظن كالخبر اذا قلنا بكونه حجّة بالخصوص بوصف كونه مظنون الصدق فان ذلك الامارة الغير المعتبرة والظن بها كالحاصل من الخبر فهو مستند به الّا انّ التحقيق انّ الظاهر اشتراط حجيّة ذلك الخبر بافادته الظن بالصدق من جهته واشتراطه لا يعتبر كونه مظنون الصدق ولو حصل الظن بالصدق من غير سنده مثلاً لو كان النظر في حجيّة الاخبار الى الاخبار الدالة على حجيّة روايات الموثوق به كان يقال فلان ثقة فما ادّى عنّي فعنّي يؤدّي او قالا ما يؤتى من اخبار النبيّين والائمة فيما اداه ونحو ذلك فالمعتبر هو الخبر المفيد للظن بالصدق ولو كان النظر فيها الى الاخبار الدالة على حجيّة الاخبار المفيد منها للاطمئنان مع اتّحاد انّ هذا قول الامام عليه السلام فالاطمئنان معتبر فان حصل الاطمئنان الى الامام عليه السلام فيما علم انّه قول له ولو ظن ملك بالظن والاطمئنان فلذلك ما لو ظن ظنّاً قريباً من اليقين لو شكّ لوكان احتمال كونه قول الامام عليه السلام احتمالاً موهوماً فانه لا يحتجّ انتساب نقل القول اليه وان تمّ ما لو افيد الخبر على ذلك ما يثبت الخبر مع تحقّق كونه مظنون الصدق ولو حصل الظن بحجيّته من غير سنده وهو الذي احرزناه في مسئلة حجيّة الاخبار والحاصل فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيّة المجبور وجه الجبر على هذا الفرض مع عدم كون الجابر بنفسه حجّة انّ الجابر يحقّق موضوع الحجّة فالمعتبر بالمستعمل في الدين هو نفس الحجّة ولكن تحقّق الموضوع متوقّفاً على الامر لا يعتني به بنفسه وعلى هذا فلو فرضنا كون موافقة القياس مثلاً سبباً لتحقّق الموضوع لا يكون عدم جواز الاعتناء بها مانعاً عن ذلك الجبر لكن ذلك مجرّد فرض فتدبّر ومن هنا اي من كون الاصل عدم الجبر الّا فيما توقّف تحقّق موضوع الحجّة على الظن لا ينبغي التأمّل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لانّ المعتبر في باب الدلالة هو ظهور الالفاظ نوعاً في مدلولاتها لا مجرّد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج فالكلام ان كان ظاهراً في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو والّا بان كان مجملاً او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام بل ربما لم يكن ذلك الامارة الموجبة للظن بمراد الشارع في هذا الكلام غايته انّه الظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ فلا يريد بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد بالكلام هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا باب الاتفاق **والحاصل** انّ المناط هو ظهور الالفاظ والمرجع الى العرف واصل التكلّم بالالفاظ على معانيها الحقيقية وعلى الخروج عنها بقرينة معتبرة عندهم ومحض اقتضاء شهرة او اولويّة او غيرهما الظن بالحكم الواقعي ليس من القرائن المعتبرة عندهم الموجبة للخروج عن المعاني الحقيقية ولا فرق عندهم في القرائن بين ما اتّصل بالكلام او انفصل والغرض من التعبير بالقرائن الداخلة هو القرائن المعتبرة وان كانت خارجية وممّا ذكرنا يظهر ما في ما اشتهر من انّ ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب كانجبار ضعف السند بل لم يكن ذلك تحكيماً في مضمون الدلالة الّذي فهم الاصحاب منها بعينه والفرق انّ فهم الاصحاب وتمسّكهم به كاشف ظنّي عن قرينة على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت انّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت وعرفت انّ مبنى الكلام على عدم حجيّة صنف خاصّ من الظن او مطلق الظن فالظن بالحكم الواقعي الحاصل من عمل الاصحاب بضعف متن الخبر وحكم مع فرض كون الخبر المرتبط به قاصر الدلالة لا يجبر به وامّا اذا السند المشهور في الحكم بذلك الخبر القاصر الدلالة فان كشف ذلك الاستناد عن قرينة على المراد فلا يجبر به وان كشف عن قرينة مطلقة بحيث يجوز انّا ان اطّلعنا بها كانت قرينة فيكون شيء قرينة عند المشهور كونه قرينة عندنا فلا وجه له لو لم يكن الخبر قرينة او نقل الاجماع عندنا فانّ الكلام في مسئلة الشهرة في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب الظن بصدق ذلك الخبر كما اذا لم يستند المشهور الى الخبر القاصر السند او هذا تمام استنادهم الى وجه اعتبار مثله فانه لا يوجب الظن بصدقه حكم من الشارع مطابق لمضمون الخبر وقد عرفت انه لا يجبر بذلك الظن ولا يجبر بذلك الخبر القاصر السند فلا وجه لما بين جماعة لا يقولون بحجيّة الخبر الظنّي او القطعي مطلقاً من الحكم عن الشهرة وانّما الايمان في الراوي مع انه لا يوثّق بل يجب ان يتبيّن الموثوق بالظن بالصدق فمن قبل ان ذلك الخبر جبر ضعف الامارة المتعلقة بالظاهر مثل مظنون

في ان الظن هل هو حجة او مرجح ام لا

الثبات ومثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا انه كان ما خرج بحكم الاية والرواية مختصا بالاية الظن فلا يشمل الموثوق به المحض فادلة الظن المطلق [illegible] فان كان [illegible] ما خرج [illegible] كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق مثلا [illegible] في الدخول تحت ادلة المخرج ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المنضم الى الاولوية والاستقراء ونحوها من الامارات الظنية مع ان المشهور لا يقولون بذلك والحاصل ان الفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمجبور بغيرها من الامارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر بالشهرة في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور الى تلك الرواية وانما اشار شيخنا في موضع من الرسائل الى جبر الضعيف بالشهرة من جهة ان الشهرة وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث نقل الاجماع على حجيته ولم يثبت اشكل من ذلك [illegible] لانه منطوق اية النبا [illegible] عليه [illegible] على التبين بعلم الظن الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد لانه اولى به مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان كان المراد [illegible] الاطمينان [illegible] دخول سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا يختص بالشهرة فلا يستدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان لا بعينه وقد [illegible] في ان حجية الاخبار ما ذكرنا وما يدل عليه من حكايات الاجماع والاخبار [illegible] من الكل [illegible] استفادة حجية ما ذكر من الاخبار كمقبولة عمر بن حنظلة والمرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية

وفي توضيح فساد ذلك ان الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيهما [illegible] انهما معا مشهوران مع انه ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة [illegible] لا ان الخبرين [illegible] على حجية الضعيف المنجبر [illegible] في مسئلة دفع توهم من توهم ان الشهرة من الظنون الخاصة [illegible] في مقام اثبات حجية الشهرة [illegible] بعض المجبور بها مبنية على عموم قوله [illegible] بما اشتهر وقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه الشهرة من حيث الرواية ومن حيث الفتوى [illegible] الموصول الذي هو كلمة ما والالف واللام في المجمع عليه للعهد [illegible] لا معهود سابقا الا الخبر [illegible] الصلة رفع الابهام الحاصل من [illegible] الموضوع لغة الموصول [illegible] ذلك ان عموم الموصول [illegible] عموم الصلة كما لا يخفى هذا مضافا الى [illegible] القرائن المتقدمة الموضحة لان ما اشتهر هو الخبر المشهور وانه لا مطلق ما اشتهر واما دلالة منطوق الاية على اعتبار الضعيف المنجبر بالشهرة فقد اشرنا سابقا في مقام اثبات حجية الخبر الواحد بادلتها ان التبين وان كان حقيقة في خصوص التبين العلمي ومقتضاه توقف قبول خبر الفاسق على العلم بصدقه لكن بعد قيام الادلة على حجية الخبر الواحد الذي حصل الاطمينان بصدقه من الامام عليه السلام ولو كان راويه ضعيفا او موثقا صرفنا التبين الى التبين الذي يوجب الاطمينان بصدق الخبر فيما اخبر به عن الامام عليه السلام في الاحكام الفرعية وهذا التصرف في الحقيقة تخصيص في عموم المنطوق الدال على توقف قبول خبر الفاسق مطلقا سواء كان في الاحكام او في الموضوعات على التبين العلمي **وحاصله** ان خبر الفاسق مع عدم التبين العلمي يرد مطلقا الا اذا اخبر بالاحكام الفرعية عن الامام عليه السلام مع حصول الاطمينان بصدقه فاذا فرضنا ان المشهور استندوا في حكم الى خبر ضعيف حصل من ذلك الاستناد الاطمينان بصدور المتن من الامام عليه السلام لما حققنا ان الاستناد كاشف عن اطلاعهم على قرائن مفيدة لذلك الاطمينان كان ذلك الخبر مشمولا لظاهر الاية بعد ذلك التخصيص ووجه تخصيص ذلك بالضعيف المنجبر بالشهرة ان ما عداها من الامارات المفيدة للظن المطلق من مثل الاولوية والاستقراء ونحوهما فلانها اذا انضم الى الخبر الضعيف حصل الظن بالحكم الفرعي الواقعي لا خصوص الاطمينان منه لان الظن الاطمينان بصدور المتن من الامام كما لا يخفى وظاهر مفاد الاية بعد التصرف المذكور اعتبار الثاني لا الاول والا لكانت الاية دليلا على اعتبار الظن المطلق ولم نر من يقول بذلك من الاصحاب [illegible] في بعض [illegible] ظاهر [illegible] التامل [illegible] يظهر وجه التامل في النظر في قوله سلمه الله [illegible] الاطمينان فلو وجه [illegible] بمقتضى [illegible] سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا يختص بالشهرة فلا يستدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان وذلك لما عرفت من ان مفاد الاية حجية الخبر المفيد للاطمينان والوثوق بصدقه لا حجية مطلق القرائن الداخلة والخارجة المفيدة لذلك لا حجية الخبر المفيد للاطمينان والوثوق بان حكم الله تعالى في الواقعة كذا فلا يجري في بلوغ سائر الظنون الجابرة ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان لاختصاص تلك [illegible] الاطمينان بالحكم وعدم حصول الاطمينان بالقرينة منها ولو بضميمة المجبور وما ذكرنا [illegible] حجية الاخبار من حكايات الاجماع والاخبار ونحوها فقد عرفت ان مقتضاها حجية خبر حصل الاطمينان بصدوره لا ما حصل الاطمينان بكون مضمونه حكم الله تعالى واما حكاية الاجماع على كون الخبر الضعيف المنجبر حجة فيكون من الظنون الخاصة [illegible] اطلق عليه [illegible] المطابقة والالتزام [illegible] من الفوائد [illegible] اتفق المتقدمون والمتاخرون من القائلين بحجية الخبر الواحد على ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة [illegible] باسنادهم الى [illegible] استنادهم الى [illegible] الضعيف المنجبر [illegible] عند [illegible] بينه وبين [illegible] الاصطلاح الا ان اصطلاح المتاخرين [illegible] اذ [illegible] كل خبر [illegible] عند من يقول [illegible]

في حجية الظن

الصحاح وعند من يقول انه مثل الصحاح مثل الضعاف وكذا الحال في الحسان لكن كلهم اتفقوا على كون الجبر بالعمل بل عظم الفقه من الاخبار الغير
الصحيح بالشهرة انتهى وقد يحكى عن مشائخنا انه يوجب السند الى المشهور ومن اشتراط العدالة في حجية الخبر في جميعها مع ما به الاشتراط المعتبر
في الصحيح ان الاشتراط انما في الخبر الخالي عن الجابر واما مع وجوده فهو حجة وانه لم يكن من القطعي المصطلح دعوى متفق في ذلك الاجماع وان لم يكن كذلك
بل الظاهر تحققه لكن دعوى القطع بتحققه يتوقف على تتبع غير حاصل لي ويكفينا في المقام الاثبات حجية الضعيف المنجبر من باب الظن الخاص كونه
من جهة ثبات مقالة الاخبار الموجبة للقطع بحجية اخبار الاحاد من جهة ما قام الاجماع والسيرة القطعية على اعتبار الخبر الذي يحصل الاطمينان بصدوره في امور معاشهم
ومعادهم ولولا الا انه ليس ابناء اطلاعه على وجه عرفت وحيث قد عرفت ان المناط في الاعتبار هو الوثوق بصدق المتن من الامام ع لا بصفات الراوي
حصول ذلك الوثوق من سنا المشهور الى الرواية لكن بنفسها معتبر عندهم او من غيره كوجود ها في الاصول المعتبرة او كتب القدماء الذين هم من
قدماء الاصحاب ومن اهل النقد الانتخاب لا سيما على حكمهم بصحتها وورود في تلك الكتب التي بنوا لا يعملون من يجي بعدهم واما الشهرة في الفتوى
مع عدم العلم باستناد المشهور الى الضعيف فلا يدخل ذلك في جبر السند وحصول الوثوق الذي هو مناط الحجية واما الوثوق فمن قال بانه داخل في مفهوم
انه النبأ بملاحظة انه قد الاعتقاد ليست من الفسق فقال بعدم حجة الشيخ المحكي في عدم اشتراط العدالة والجمهور من قال بانه داخل في المنطوق
بملاحظة عموم الفسق للاعتقاد وعمل الجوارح فقال بعدم حجة الضعاف في اشتراط الجبر اعتبارها او صحح تعمد الغير بالمنهج والخبر المعتبر عند
المشهور الذين نسب اليهم اعتبار الايمان في الراوي على صنفين صنف يكون اعتباره لاجل شرائط الاعتبار في راويه من كونه اماميا عادلا ضابطا
وصنف يكون اعتباره لاجل انه يوجب الظن الاطمينان بالصدق والوثوق بجهة خارجة عن القسمين على حسب اختلاف المذهبين واما الضعيف المصطلح
وخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فالاول منهما داخل في الصنف الثاني والثاني ان اوجب الظن الاطمينان من نفس المتحرز عن الكذب كما هو ما نحن فيه
وعرفنا ذلك منه بحيث يظن بصدقه في مطلق الاخبار او في خصوص الحاكي عن الامام ع فلا حاجة في اعتباره الى الجابر والا فلان التحرز عن
الكذب والظنون الضعيفة الحاصلة من ملاحظة الحال فلعدم حصول الاطمينان من غير ذلك يحتاج في الاعتبار الى الجابر والموجب للاطمينان يجري هذا
التفصيل في الموثق عند من اختار هذا المسلك ولم يقل بدخوله تحت الصحيح المصطلح واما الخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء ونحوها من
الظنون المطلقة فقد عرفت انه لا مدخلية لامثال تلك الظنون في جبر السند فاتضح الفرق بين الشهرة الاستنادية والشهرة الفتوائية
في كون الاول جابرا دون الثاني وكذا اتضح الفرق بين الشهرة وغيرها من الظنون المطلقة لكون بعض افراد الشهرة جابرا كالاستنادية منها
بخلاف غيرها لان فردا منه ليس جابرا وكذا اتضح الفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والموثق في كون الاول معتبرا دون الثاني لان التوثيق
المتداول مما يحصل غالبا من الظنون الرجالية الغير الموجبة للاطمينان ولو كان الظن الحاصل من الموثق بالصدور ما لا يفيد الاطمينان فلم يعلم
من المشهور عدم اعتبار مثل هذا الموثق فليس عدم اعتبار الموثق عند المشهور على فرض صحة النسبة لخروج غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق
انه النبأ والحديث المذكور حتى يقال انه ان كان ما خرج بحكم الاية والرواية مخصصة بما لا يفيد الظن فلا تشمل الموثق لان المفروض حصول الظن
منه وان كان ما خرج خبر غير الامامي لعلة الحال سواء افاد الظن بالصدق ام لا كان خبر غير الامامي والمنجبر بالشهرة والموثق متشابهين في الدخول
تحت الدليل المخرج ولو سلم ان الخروج للدليل الخاص فلا نسلم افادة الدليل الخاص لخروج مطلق الموثق بل المسلم منه خروج الموثق الذي لا يفيد
بنفسه ظن الاطمينان بالصدق لما عرفت سابقا من ان المراد بالتبين هو التبين الموجب للاطمينان فالموثق المفيد للاطمينان بنفسه او بملاحظة غيره من جهة ملاحظة
امور الخارجية داخل في المنطوق وغير المفيد للاطمينان اساسا خارج عن الاعتبار المنطوق لانه غير معتبر في المقام **حيث المقام الثاني** في كون
الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا ايضا يقع تارة فيما علم عدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول ان المقابل له ان كان
من الامور المعتبرة لاجل افادته الظن النوعي اي لكونه نوعا او خلقة وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص كالخبر الصحيح عند
المقتصر عليه ومظنون الصدق عند المقابل بازاء او جب الظن اعتبار مثلا مع عدم حصول الظن منه الفعلي فلا اشكال في عدم وهنه بمقابلة
ما علم عدم اعتباره فان سلم ان الله كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس في
مقابلة الظواهر اللفظية وظاهرها المقابلة بين القسمين ووجهه غير ظاهر فان الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة ظاهره من حجيته
مطلق الظواهر اللفظية الا ان يكون الغرض من المثال الاول مصادمة القياس مع سند الصحيح فان ذلك السند مما من شانه افادة الظن
بالصدق فلو لم يصادمه شيء كان موجبا للظن الفعلي بالصدق اذا فرضنا وجود قياس موجب لنقصان ذلك الظن الفعلي بقوة السند على شانه
الافادة ويكون الغرض من المثال الثاني مصادمة القياس مع دلالة الظواهر وايجابه لنقصان الظن الفعلي من ظاهر الخطاب لا انه بكون
غرضه سلمه الله تقدم ذلك فان حال المومن مثل حال الجابر في تعلقه مرة بالسند واخرى بالدلالة بل الحق ثبوته بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا
الوجه الشامل لذلك وكيف كان اذا فرضنا ان المقابل للقياس من الامور المعتبرة لاجل افادتها الظن النوعي بالصدق فلا يضر القياس الموجب للظن هنا

في ان الظن المطلق هل هو موهن او مرجح ام لا

الظن الفعلي باعتباره لقيام مناط الحجية ح ايضا وكذا اذا فرضنا ان المقابل للقياس من الظواهر الغير القطعية فانه لا يجري به اصلا بناء على كون اعتبارها
من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر واضح نعم لو كان حجيته سواء كان من باب الظن النوعي ان كانت من باب التعبد مقيدة
بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف فيما ذكر مجال لكنه سلمه الله ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر مشافهة انه يتوقف
في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا القول اعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على
خلافها بعيد في الغاية او في لعل وجه بعده شذوذ هذا القول ومخالفته لبناء اهل اللسان في اعمال اصالة الحقيقة فانهم لا يعتنون بالظن بالخلاف
الا اذا كان حاصلا مما هو قرينة صارفة عندهم ولنتعرض في المقام لذكر خلافهم في اعتبار الظواهر من باب التذكر والتنبيه وان كان تحقيقه
مقام آخر فنقول ذهب بعضهم الى ان اعتبار الظواهر من باب الوصف والظن الفعلي فلا يعمل باصالة الحقيقة الا عند الظن الفعلي بارادة الحقيقة
وذهب بعضهم الى انه من باب الظن النوعي وذهب بعضهم الى انه من باب التعبد والسببية وعلى كلا الاحتمالين الاخيرين اما الظن النوعي
والسببية مقيدان بعدم الظن بالخلاف او مطلقان والفرق بين الظن النوعي والسببية يظهر مما افاده شيخنا التقي قدس سره في حاشيته
المعالم في باب الاجماع قال اعلم ان الادلة الشرعية تنقسم الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد
الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلو لا حصول الظن منها لم
يكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة حجة ظاهر عندنا كما سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى ثالثها ما يكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة
عنها بحسب نفسها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة
الظن بالحكم الواقعي كما مرت الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة
المظنة بالواقع ولا من حيث النظر اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف بالنسبة الى الحال التي هو عليها
كما هو الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع
في بعض الوقائع انتهى كلامه رفع مقامه فان كان اعتبار الظواهر من باب القسم الثاني يعبر عنه بالاعتبار من باب الوصف وان كان من باب القسم الثالث
يعبر عنه بالاعتبار من باب الظن النوعي وان كان من باب القسم الرابع يعبر عنه بالاعتبار من باب السببية والتعبد ثم تقسيم القسمين الاخيرين الى
المطلق والمقيد بعدم الظن الفعلي على الخلاف واضح وذهب بعضهم الى ان اعتبار الظواهر من باب اصالة عدم القرينة بمعنى انه كلما يجري فيه اصالة عدم
القرينة يعمل فيه باصالة الحقيقة وكلما لا يجري فيه تلك الاصالة لا يعمل بها ويظهر الفرق بين هذا المذهب والقائل بالاعتبار من باب السببية في مثل
العمومات المتعقبة بتخصيص يصلح للرجوع الى كل واحد منها فان بنينا على الاعتبار من باب السببية ابقينا ما عدا العام الاخير على اصالة العموم لعدم
ثبوت تعلق التخصيص به ايضا وان بنينا عليه من باب اصالة عدم القرينة لا يمكن ابقائه على العموم لعدم جريان الاصل لكون الشك الحادث
والحاصل ان كل مورد وجد فيه ما يحتمل كونه قرينة صارفة بحيث يكون الشك في كونها صارفة ام لا شكا في الحادث لا يعمل فيه باصالة الحقيقة على
هذا القول بخلافه على سائر الاقوال والاحتمالات ومورد ظهور ثمرة هذه الاحتمالات الستة صورة الشك ونحن وان كنا متأملين في الفرق بين
بعض هذه الاحتمالات وبعض آخر واشرنا اليه في مسألة التعادل والترجيح لكن خلاصة ما يحصل لنا بعد التأمل مما له بصيرة وكل هذه الاحتمالات
مبنية على الاختلاف في تميز ما عند اهل اللسان في صورة الشك وبالجملة فيكفي في المطلب ان يكون كافيا وهو عدم وهن الامور المعتبرة لاجل افادتها
الظن النوعي سواء كان في السند او في الدلالة بمقابلة الظن الذي علم عدم اعتباره مما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا الى استمرار سيرة
الاصحاب على ذلك مع انه يمكن ان يقال ان مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع ان لا يترتب شرعا على القياس اثر لا من
حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات فحكمه حكم عدمه فكان مظنونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل انه
كالموهوم فكما لا يجبر به ضعف لا يضعف به قوي وهذا حسن لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع
على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه فان نفي الاثر شرعا عن الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الامارة على حالها اقوى اما لو سلم ذلك
لو سلم انصراف ذلك الظن المعتبر عدمه في حجية الخبر الى غير الظن القياسي والا فذلك الظن محقق لموضوع ما هو حجة من الخبر مثلا ولا فارق فيه
في نفسه بين ما علم عدم اعتباره بالخصوص ام لا فتدبر واما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا الى تقرير ذلك البناء
كظواهر الالفاظ فان وجود القياس المخالف ان كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع فتأثير الظن
بالخلاف القدح في حجية الظواهر ليس مثل تأثيره في القدح في حجية الخبر الغير المظنون الخلاف في كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفي الاثر
عن القياس لان المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود هي الآثار المجعولة دون غيرها نعم يمكن ان يقال ان العرف بعد تبين حال القياس
لهم من قبل الشارع لا يعتنون به في مقام استنباط احكام الشارع من خطاباته فيكون النهي عن القياس رادعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل

مخالفتها اللهم الا ان يقال ان ما ذكرنا يعلم ان القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدق منها مطلقا او خصوص ما يوثق به منها فان من وهنهما بالقياس الموجب لارتفاع الظن او الوثوق الوجهين من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجيتهما على وجه الشرطية فرجعه الى فقدان شرط وحيث ان المعنى وصف الظن بسبب القياس فنفي الاثار الشرعية للظن الفعلي لا يجدي لان الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس من الامور المجعولة ومن ان اصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الخبر المزاحم بالظن الفعلي لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعدمه من الخبر الذي نعلم عن مزاحمته وان وجود القياس وعدمه في نظر الشارع سيان فلا اشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق وان كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن ما دل الشرع على اعتباره لو مزاحمة القياس الذي دل على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول الى دين الله وان كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس لو اقتضاه موضوعا حجيته اعني الظن فان غايته الامر صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا يحكم العقل بشيء الا ان يدعي المدعي ان العقل بعد ما تبين له حال القياس لا يسقط عند الامارة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وان كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ بالظن وعن مقابلها بالوهم **والحاصل** ان العقلاء اذا وجدوا في شهرة مخالفة او اجماع منقول مقدارا من القوة والقرب الى الواقع والبعد الى العمل على طبقهما مع فقد العلم وعلموا ايضا ان الشارع ان القياس لا عبرة بما يفيده من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس ام لا لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي وما ذكرنا صحيح للقائلين لاجل الانسداد بمطلق الظن الا ما خرج ان يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفع عن الامارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممن يرى دليل الانسداد في كل مسألة مسألة لانه اذا فرض وجود امارة مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الامارة فافهم **أقول** لعل التحقيق ان كل امارة كانت حجيتها منوطة بوصف الظن كان الحكم بالحجية فيها دائرا مدار تحقق الموضوع سواء كان الحاكم بالحجية هو الشرع او العقل فلو فرض تحقق الموضوع ولو بالظن القياسي المطابق ترتب الحكم على الموضوع المتحقق ولو فرض انتفاء الموضوع ولو بالظن القياسي المخالف فهي الحكم لانتفاء الموضوع وذلك لما قضى به العقل واتفق العقلاء عليه من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان المثبت له الحكم عنوانا خاصا فثبوت الحكم له فرع ثبوته فكما لا يثبت بقول الشارع او بحكم العقل فرضا بوجوب اكرام العالم العادل وجوب اكرام العالم الفاسق ووجوب اكرام الفاسق الجاهل فكذا لا يثبت بقول الشارع اعمل بكل خبر مظنون الصدق من الظن وجوب العمل بخبر لم يظن بصدقه منه وكذا لا يثبت بحكم العقل بعد ملاحظة الانسداد بوجوب العمل بكل امارة بشرط افادتها الظن من دون مدخلية لخصوص الامارة وجوب العمل بامارة خالية عن ذلك الوصف وكما انه لا تفاوت ولا فرق في الحكم العقلي بين ثبوت موضوعه بسبب وسبب آخر فكذا لا فرق في ثبوت موضوع الحكم الشرعي بين الاسباب الا اذا كان نفس الموضوع ايضا جعليا توقيفيا كالخبر المظنون الصدق او الامارة المفيدة للظن فيصير من الموضوعات التوقيفية واصل ذلك الحكم مما لا ينبغي التأمل فيه فلو فرضنا ان دليل حجية الخبر لم يدل الا على حجية الصحيح المصطلح الثلاثي يعبر عنه بالظن الشأني كانت الحجية دائرة مدار وجوده سواء اوجب قياس الظن الفعلي بصدقه او اوجب قياس عدم حصول الظن الفعلي بصدوره وكذا الكلام اذا بنينا على حجية الظواهر من باب التعبد والظن النوعي بعد تخصيص ان ما عند في امثال ذلك هو ذلك لعدم مدخلية وصف الظن الفعلي في موضوع الحكم في المقامين ولو فرضنا ان دليل حجية الخبر لم يدل الا على حجية مظنون الصدق مطلقا من الاخبار او خصوص المظنون بالظن الاطمئناني وفرضنا حصول ذلك الظن بالقياس فقد حصل موضوع الحكم وثبت الحجية وكذا الكلام اذا بنينا على حجية الظواهر من باب الظن الفعلي فحصل ذلك الظن بسبب القياس فمناط ثبوت الحكم في المقامين ثبوت الموضوع الذي لم يكن من الامور الجعلية وكذا لو فرضنا ارتفاع الظن بالصدق من الخبر او ارتفاع الظن الفعلي من الظواهر بالقياس المخالف فقد ارتفع الحكم لارتفاع موضوعه وكذا الكلام فيما لو كان الحاكم هو العقل وكان موضوع حكمه وصف الظن بقي الكلام في مقامين الاول ان مقتضى ادلة المنع عن القياس هل هو عموم منعه بالنسبة الى الاحكام الشرعية وغيرها ام مقتضاها هو المنع عن اعماله في خصوص الاحكام الشرعية الثاني انه على فرض تسليم عموم المنع هل ينفع ذلك في حجية ما كان اعتباره منوطا بالظن الفعلي سندا او دلالة اذا ارتفع ذلك الظن بالقياس او ينفع ذلك في انتفاء الحجية بالنسبة الى ما كان اعتباره منوطا بالظن الفعلي وحصل بالقياس المطابق بحيث لو فرض انتفاء القياس لم يكن حاصلا من نفس الامارة اما المقام الاول فلا ينبغي التأمل في وضوح دلالة اخبار المنع بالخصوصية او الظهور على المنع من اعمال القياس في خصوص معرفة الحكم الشرعي وكذا معقد الاجماع او الضرورة ايضا ذلك فلا دلالة فيهما على المنع من اعمال القياس في موضوع الحكم الشرعي ولا ملازمة بين المنع عن اعماله في نفس الحكم وبين المنع من اعماله في موضوعه حتى يستدل على ذلك بالدلالة الالتزامية بل

في الترجيح والوهن بالظن المطلق

الظن الذي هو لا يستفاد من حجج الشيعة الا بترتيب الاعلى الغاء القياس في معرفة نفس الحكم فان قلت لا نشك ظهوره نفس الشرع في ذلك لكن ندعي العموم
من عموم التعليل قلت لا تعليل في الاخبار الا التعليل بان اول من قاس هو ابليس وبان السنة اذا قيست محق الدين وشيء منهما لا يفيد العموم
بالنسبة الى موضوع الحكم اما الاول فلان قياس ابليس انما كان في اولويته وجوب السجدة له لكونه مخلوقا من النار بالنسبة الى ابي البشر لكونه
مخلوقا من الطين فحاصل الجزء المقتضي لذلك انه انما ابا حنيفة لا تفتي في الاحكام الشرعية فان اول من قاس فيها ابليس اما الثاني فلان ظاهر
التعليل ان قياس السنة في الطريقة الشرعية علته محق الدين ويعتبا في الاخرى القياس في السنة موجب لبطلان الدين والشريعة فلو سلم ان الغرض من الدين
هو الاحكام الشرعية وان علته بطلانها هو القياس فلينتفعنا القدر للواقع فلم يجعل الشارع علته بطلان الشريعة العمل بمطلق القياس حتى يفيد العموم
بل جعل علته بطلان الشريعة العمل بالقياس في خصوص السنة التي هي الطريقة الخاصة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله فكما لا يفيد مثل قول
الشارع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا علية الكرية بخصوصها لعدم الانفعال لا مطلق الكرية ولو وجدت في جزء الماء فكذا لا يفيد قوله اذا
قيست السنة محق الدين الا علية القياس في خصوص السنة للبطلان لا علية مطلق القياس ولو كان في الموضوعات ولا تامل في ان الموضوعات
المستنبطة من السنة والثاني بين المقام من ان الاحكام الشرعية في الاغلب مبنية على حكم ومصالح لا يبلغ العقول الناقصة ادراكها والاحاطة بها
بل في الموضوعات فاذا فرضنا ان الشارع جعل الحجة من الاخبار ما هو مظنون الصدق ولم يمنع من الاعتماد على القياس في تحصيل الظن بالصدق فاي مانع
من ترتب الحجية ووجوب العمل على الخبر الذي يحصل الظن بصدقه من طريق القياس واما المقام الثاني فعلى فرض تسليم عموم المنع او عموم التعليل للاعتماد على
القياس مطلقا فانه ساقط عن الاعتبار والاعتداد وكون الظن الحاصل منه في حكم العدم وذلك لا يقتضي ثبوت الحجية لغير الموضوع الذي ثبت
الحجية له فاذا فرضنا ان الشارع جعل الحجة من ظواهر الالفاظ ما كان مظنونا فعليا الا من باب محض التعبد بل من باب التحصيل وارتفع ذلك بالظن
القياسي المخالف فلو سلم ان الظن القياسي كالعدم فذلك لا يوجب حصول الظن الفعلي من الظاهر حتى يترتب عليه الحجية وكذا لا يوجب تبدل حجية الظن
الفعلي الحاصل من الظاهر عند عدم معارضة القياس بحجية الظن النوعي عند المعارضة وبالتامل في ذلك يسقط التفصيل بين ما كان
اعتباره من قبل الشارع وبين ما كان اعتباره من باب بناء العرف ويسقط القول بان العرف بعد تبين لهم حال القياس منه من قبل الشارع لا يعتنون
به في مقام استنباط احكام الشارع من خطاباته فيكون النهي عن القياس رادعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس وذلك لان ذلك
الردع انما يقتضي حجية الظواهر من باب الظن النوعي والمفروض كونها حجة من باب الظن الفعلي ويسقط القول بانا اذا جعلنا الحجة من الاخبار المظنون
الصدق منها او الموثوق به منها فاصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الجزء الراجح بالظن القياسي لا ينفصل اصلا من حيث الاصابة
الى الواقع وعدمه من الجزء السليم عن مزاحمته وان وجود القياس وعدمه في نظره سيان فلا اشكال في الحكم بكون الجزئين المذكورين عنده على
حد سواء وذلك لان فرض ذلك لعله في اشتراط الظن من الشارع نعم لو فرض كون مقتضى الدليل على الحجية ذلك التفصيل كما لو قال الشارع
اعمل بالخبر المظنون الصدق الا اذا اقتضى الظن القياسي انتفاضه فاعمل بالخبر المظنون الصدق نوعا لكان ذلك التفصيل وجيها لكنه خلاف الفرض
لان المفروض استفادة ذلك التفصيل من منع الشارع من القياس لا من الدليل الموجب وكذا يسقط دعوى المدعي على فرض حكم العقل بحجية
الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية ان العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الامارة المزاحمة به عن القوة التي يكون لها
على تقدير عدم المزاحم وذلك لان القوة التي يكون في الشهرة او الاجماع المنقول مثلا في نظر العقل والعقلاء ليست الا الظن بمطابقة مؤداه
للواقع فاذا فرض ارتفاع تلك القوة بالظن القياسي فلم يبق الا الظن النوعي الذي حاله في نظر العقل حال الشك والوهم ان تخلف عن الظن الفعلي
فكيف يحكم بتساوي قوة الخالي عن مزاحمة القياس الموجب لنفي الظن مع قوة المزاحم به ولعل في قوله سلمه الله فافهم اشارة الى جميع ذلك او
بعضها قال سلمه الله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء في الكتب الاصولية فلو
كان له اثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن الموهن
كالفحص عن المعارض واجب قد تركه اصحابنا في الاصول والفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وان كان من المتسببين لتغيير الاصول وهو
الفروع كالاسكافي الذي نسب اليه انه قياس من اصحاب الفقه من الامامية ممنوع من القياس بعض ابناء ابي عقيل قدس سرهما في كلام اخر ان يجري
في الكتب المعقولة منها انتهى اقول اما الاول فوجه من سبقه ولعله اخر الجزء الا فرق لعل وجه عدم التعرض من لم يتعرض في الكتب المدونة اصولا
وفروعا لبنائهم على اعتبار الاخبار التي اجتمع فيها شرائط الحجية من باب التعبد او الظن النوعي من حيث الصدق كل على مسلكه وعلى اعتبار ظواهر
ما ثبت حجيته من باب التعبد او الظن النوعي من حيث الصدق كل على مسلكه وعلى اعتبار ظواهر ما ثبت حجيتها من باب التعبد والظن النوعي او
الشاعر العرفي فلم يكن الظن الفعلي الحاصل من القياس على مسلكهم لا جابرا ولا موهنا واما الباقون منهم على حجية الظواهر من باب الوصف
فبعد الفراغ عن التكلم في الموهن واثبات حجيتها بنوا في الاحكام القياس لعدم مدخليته في نفس الاحكام بالاجماع او الضرورة عندهم

ذكروا انه مع كونه من الوسوسة انما تركوه لاجل الغاء الشارع له في الاحكام ومورد بحثهم في الاصول والفروع هو الاحكام الشرعية ومداركها واما الامور المتعلقة بالموضوع بمعنى كونه محققا للموضوع او كونه موجبا لخروج الموضوع عن الموضوعية فلا تعلق له ببحثهم في الاصول والفروع المفروضة كما في سائر موضوعات الاحكام ولو تكلموا فيه في بعض الموارد فانما هو من باب التطفل مثلا وظيفة الفقيه ان يقول يجوز التيمم على التراب او يجوز الصلوة في الخز وان يقول الحكم في صورة الاشتباه كذا وان يقول ان الحكم عند اشتباه القبلة تحري الظن ومع فقده يصلي الى اربع جهات واما بيان ان التراب او الخز كذا وان الظن بجهة القبلة من اي شيء يحصل فليس من شأنه ذلك من وظيفته وكذا فيما نحن فيه وظيفته التكلم في مسائل الاصول بان الخطاب ماذا وما قام الدليل على حجيته اي صنف من الامارات وان حجيته من باب الوصف او من باب آخر وبعدها سقوط نظره على الاية من باب الوصف يبقى الاحكام الفرعية مثله واما التكلم في انه يحصل الوصف لاي شيء فليس في وظيفته بل يرجع فيه الى نظره وكيف كان فعلى مسلكه سلمه الله تعالى من عدم العبرة بالقياس في الجهة الوصفية مثلك من اعتبر الظن الفعلي في الدلالة او السند فخروجه من ادلته عدم جواز الاعتماد بمعنى نفس الحكم وفي جميع ما يتعلق بالحكم يوجب الاشكال في اخراج الظن القياسي من ادلة اعتبار الظن الفعلي فالاشارة الى دفعه بانه نقض حقيقة مما ذكرنا في التفصي عن اشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا هنا نقضا وابراما الى ان قال حين ان توجه الاشكال مختص بما اذا كان الدليل على اعتبار الظن في متعلقات الاحكام هو العقل الجزمي حتى يتوجه ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فكيف حكمت بخروج القياس واما الوجه الحسن فهو تمام اللسان عن القياس في الموضوعات واما لو كان الدليل على ذلك امرا شرعيا مثل الاجماع او ظواهر الاخبار فلا اشكال حتى يقع الحاجة الى التفصي عنه فضلا عن دليل الانسداد باعتبار الظن ولو في الموضوعات الخفية بها هو معلوم هذا تمام الكلام في وهن الامارات المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس واما الظن الذي لم يثبت الغاؤه الا من جهة بقائه تحت اصالة حرمة العمل بالظن فلا يبعد في وهنه لما كان من الامارات اعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف فضلا عما كان اعتباره مشروطا بافادة الظن والشرع لنفي الشرط وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من حيث ان النهي يدل على عدم كونه مؤثرا اصلا فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع بوضوح كون ذلك القياس مع الفارق لوضوح الفرق بين ما ثبت عدم اعتباره بالاصل وبين ما ثبت عدم اعتباره بالخصوص ولو في صورة انسداد باب العلم - فان الاول يصير مجوزا للعمل بعد الانسداد بخلاف الثاني **اقول** هذا ايضا مبتني على جريان مقدمات الانسداد في غير الاحكام ايضا واما على مسلكنا فلا اشكال في ان الوهن والجبر سواء كان الموهن والجابر هو القياس او غيره ليس شرطا ذلك حكما للشرط او اشتراطه مع عدم ثبوت عدم العبرة بالقياس لو في امثال المقام

المقام الثالث في الترجيح بالظن الغير المعتبر وقد عرفت انه على قسمين احدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه والاخر ما لم يعتبر لاجل عدم الدليل وبقائه تحت اصالة الحرمة اما الاول فالظاهر من اصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين اصحابنا حيث قال على ما حكاه سلمه الله في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى ان لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى قال سلمه الله ومال الى ذلك بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره بعض الميل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا والمنع عن الحاصل من التخيير والتفصي يحرم العمل به بالقياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتضي لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فاذا كان استعمال القياس محظورا وانه لا دخل له في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الانسداد في الترجيح به الى افادته للظن كونه من قبيل الجزء المقتضي لتعيين العمل الا من قبيل رفع المزاحم فيشترك مع الدليل المتمم الى الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي كان الخبر المنضم اليه الدليل له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه فيه فيكون الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتامل فان ذلك الفرض خارج عن مفروض كلام المحقق الذي نتكلم فيه فان المفروض فيه كون نفس القياس موجبا للظن في المفروض بكونه القياس تمام المقتضي على مذهب القائلين بمطلق الظن وبتوجه الفرق بينهم وبين غيرهم في المفروض على الوجه الكلي بانا لو فرضنا احد المتعارضين بكون الظن القياسي مطابقا له كان الظن القياسي جزء المقتضي عند غيرهم وتمام المقتضي عند هؤلاء لعدم العبرة بنفس احد المتعارضين من حيث هو وعلى احد المسلكين لا بد على الاخر ويؤيد ما ذكر من عدم الترجيح بالقياس بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن القياس كيف

في الترجيح والوهن بالظن المطلق

ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس في البحث فيه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية اقوى عدم التفصيل في الترجيح بالقياس كما فصل فيه
بعضهم كما سيجيء مبني على الاول من وجوب القياس منزلة العدم في كل المقامات والا فيمكن جعل موافقة القياس لاحد المتعارضين من امارات الصدق
مضمونه وثبات الحكم تعبدا لاثبات الحكم الواقعي واما القسم الآخر وهو الظن الغير المعتبر لا بحيث نحو بعضنا صالحا فالكلام في الترجيح به في
مقامات الاول الترجيح به من حيث الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه واشباههما وهذا لا اختصاص له بالدليل
الظني بل يجري في المتون القطعية كالكتاب والسنة القطعية ايضا فان التكلم في هذا المقام انما هو بعد الفراغ عن اعتبار السند في المقام
فيتكلم حينئذ في انا اذا احتملنا كون احد العامين قرينة على تخصيص الآخر مثلا اذا جرى في كل من المتعارضين وحصل الاجمال في المراد بالنسبة الى مادة
الاجتماع فهل يرجح احد الاحتمالين بالظن المفروض ام لا وفي ذلك مما لا يتفاوت بين كون السندين قطعيين او ظنيين الثاني الترجيح به من حيث
الصدور بان يفرض الخبران صادرين وظاهري الدلالة واحتمل اعتماد الخبر في تعيين ما صدر لبيان الحكم وغيره مما صدر على وجه التقية او غيرها من
الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بناء الظن بالصدور في كل منهما اقوى ان كان القرينة
من ظهور الدلالة لا الظهور وهاهنا عند ملاحظة كل من المتعارضين مع قطع النظر عن الآخر فذلك الظهور موجود في مورد الترجيح في الدلالة وان
كان الظهور هاهنا مع ملاحظة الآخر وذلك مما لا يكون مع فرض التعارض فان تمام التعارض مخصوص في التعارض بالعموم والخصوص من وجه
في التناقض وفي التعارض على نحو العموم من وجه والاول خارج عن عنوان الترجيح لكون الخاص قرينة صارفة بالنسبة الى العام وفي كل من الاعم
احتمال المراد حاصل ثم يفرق بين مورد الترجيحين بعدم اختصاص الاول بالخبرين المتعارضين لجريانه في الاثنين المتعارضين ايضا بخلافه
في الثاني لاختصاصه بخصوص الخبرين الآن فيقال ان المراد في الاول مجاز وفي الثاني ولا اجمال في المراد بل يجري الترجيح الثالث ولو مع الجزم بان
المراد من كل من المتعارضين ظاهره ويندفع التناقض فيه باختلاف جهة الصدور بخلاف الاول لا ينقطع التناقض الصوري فيه بتعيين المراد فكذا
حيث الثالث الترجيح به من حيث الصدور بان يصير المرجح احدهما مظنون الصدور اما المقام الاول فتفصيل القول فيه انه ان قلنا بان مطلق
الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف وكون اعتبارها من باب السببية المقيدة او الظن النوعي
المقيد فلا اشكال في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لاجل
مزاحمته للظهور المنضم اليه فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض اذ لو لم يكن في مقابل ذلك معارض لاجل الظن لاسقط عن الاعتبار
نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة لدخول الآخر تحت الشاذ الذي لا اعتبار به ولو لم يكن في مقابلته خبر معتبر واولى من هذا في هذا الحكم
ما اذا قلنا باعتبار الظواهر من باب الوصف في اشتراط حجيتها بحصول الظن منها او من غيرها على طبقها اقوى وبالتأمل فيما ذكرنا سابقا
يظهر انه كان جعل الظن القياسي من مرجحات الدلالة على هذين القولين لكن القول الثاني ضعيف جدا والاول بعيد كما حقق في مسألة حجية
الظواهر من ان بناء اهل اللسان ليس على مع البعد عن ظاهر اللفظ الا الظن المعتبر على خلافه ولا على دوران مدار الوصف وان قلنا بان
حجية الظواهر من حيث افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها او قلنا بان حجيتها من حيث لا ينكا على الحمل
على القرينة التي لا يعتبر منها افادتها الظن الفعلي فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح اذ المفروض على هذين القولين سقوط
كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض فانه اذا ورد عنه قوله مثلا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء
يطير لا باس بخرئه وبوله وفرض عدم مرجح لاحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطا للظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض
اعني خرء الطير الغير المأكول وبوله اما على القول الاول فلان حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام واما على الثاني فلان دفع
احتمال عدم القرينة في كل منهما معارض بمثلها في الآخر والحكم في باب التعارض الاصليين مع عدم حكومة احدهما على الآخر التساقط والرجوع
الى عموم او اصل يكون حجيته مشروطة بعدم وجود ما على خلافه فالاعتبار بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسألة
المذكورة على النجاسة كما قد علمنا بذلك الظن مستقلا الا من باب كونه مرجحا الغرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم فالمخرج
الرجوع في المسألة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند او من حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى الاصول العملية اقوى فمن بقي من صنوف
المسألة ما لو قلنا باعتبار الظواهر من حيث السببية او الظن النوعي الغير المقيد بعدم الظن بالخلاف ولعل التكلم منهم مبني على ان الظاهرين
من قبيل الواجبين المتزاحمين كما اختاره مسلك الشيخ في باب التعادل والترجيح على فرض كون الاعتبار من باب السببية وصيرورتهما مجملين لاجل
التعارض كما اختاره هنا او على فرض كون الاعتبار من باب الظن النوعي والطريقية فتدبر جيدا واما على المقام الثاني فتفصيل القول فيه ان
اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصل العدم في كل حادث بناء على اعتباره وليس التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تدفع بالاصل
فالمرجع بعد معارضة هذا الاصل في كل خبر بمثله في الآخر هو التساقط وكل لو استندنا فيها الى ان ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا الامام

في مقام اثبات الاحكام الشرعية بحيث لا يجب تحصيلها مع بقاء التكليف وقلنا بان اعتبار هذا الظن مشروط بعدم افادة الظن الفعلي المفروض سقوطه عن الحجية
مع فان علمنا بمطلق الظن في تشخيص التكليف وغيرها بناء على حجية الظن في هذا المقام لاجل الحاجة اليه من جهة العلم بعد ثبوت كثير من الاحكام
نفيه والرجوع الى الاصل فيها في كل مورد يوجب الا فيما يكثر مما تتعلق نفيه فيتعين العمل بالظن والا لانسد علينا باب معرفة الاحكام الثابتة
الشامل على ما وافقهم كونه فلذلك بعينه لاجل كون المراد من ذلك التكليف فتتعين العمل بما هو اقرب منها بحسب كل امارة كان ذلك الظن مما لا
مستقلا في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا ولو استند ثانيها الى الظن المذكور واشترطنا في اعتبار عدم الظن على خلافه كان الخبر المخالف
المذلل الظن جهة سلبية عن التعارض لا عن التزاحم كما عرفت نظيره في المقام الاول وان استند ثانيها الى الظن النوعي نظير ظهور نقل المتكلم
الصحيح بكلام المتكلم في كونه مفاد الامارة ولم تشترط في اعتبار الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف في تعارض الظاهرين فيقع الكلام في الترجيح
بهذا الظن المفروض فيها الكلام فيه يعلم مما سيجيء في المقام الثالث **فالحاصل** ان حال هذا الظن كحال ظواهر الالفاظ يجري فيها الاحتمالات
ويختص الترجيح بالظن حصوصا في الاحتمال الاخير وهو مسلم للشهود اهل كونه من الاحتمال الغير المقام الاول لكن يفهم حكمه في المقام الاول من معرفة
حكمه مثلا **ومحصله** انه ثبت بالدليل على حجية الظن المطلق في مقام الترجيح ترجيح به والا كان كالعدم في وجوده **المقام الثالث** في الترجيح بالسند
بمطلق الظن والكلام فيه ايضا مفروض فيما اذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبر بشرط افادة الظن ولا بشرط عدم الظن بالخلاف او يرجح
الظن المفروض على هذا التقدير من الحجية بل يصير حجة مستقلة عن الاول سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق او باب الظن المطلق او
من باب الاطمينان او من باب الظن الخاص فان القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الامارات كالخبر الصحيح مثلا ويسقط الخبران كلا
عن الحجية على الاخير لان المفروض تساويهما من حيث ملاحظة نفس السند فيقع الحاجة الى الترجيح بمطلق الظن فاذا فرضنا القول بان حجية الخبر
مشروطة بافادة الظن سقطا عن الحجية لانتفاء الشرط فيهما وان قلنا بان حجيته مشروطة بعدم الظن بالخلاف فسقوطهما عن الحجية موقوف على حصول
الظن بالخلاف في كل واحد منهما بملاحظة الاخر كما ان سقوطهما عن الحجية على القول الثاني موقوف على انتفاء افادة كل منهما الظن بملاحظة
الاخر وفي بعض نسخ المتن ويسقط الموجوح عن الحجية على الاخيرين كلتا العبارتين فيها نظر التأمل بل الاصل مفروض الكلام في المقام الثالث
غيرها لما عن الاجمال فكل واحد من الظن المطلق في حجية الخبر بشرط افادة الظن او بشرط عدم الظن على خلافه فبعض تصويره بالنسبة الى السند فيقال
ان المعتبر من الخبر ما كان مظنون الصدق من الظن المطلق او ما كان سنده مفيدا للظن بالصدق بملاحظة عدالة الراوي او وثاقته او ما لا يظن بعدم
صدقه والفرق بين الاحتمالات الثلاثة ان المناط في الاعتبار على الاول على الظن بالصدق ولو حصل من الخارج كما في الشهرة الجابرة وعلى الثاني
على الظن الحاصل من نفس السند فيكون اضيق دائرة من الاول وعلى الثالث على عدم الظن بعدم الصدق فيكون اوسع دائرة من الاول
لدخول الحسن المصطلح فيه وان لم يكن مجبورا بشيء فلك ان تعبر على الاول فالذي يعتبر هو الظن بعدم الصدق كما ان عدم الظن بالصدق
المعتبر على الاول وانتفاء الظن بالصدق الحاصل من نفس السند معتبر على الثاني ويتصور بالنسبة الى الدلالة ايضا الا ان المعتبر من
الخبر ما كان دلالته مظنونة من اجل ان مقتضى الدليل اعتبار الظن ولو لم يكن حاصلا من الخبر او ما كان ظاهره مفيدا للظن بالمراد فلا عبرة بالظن
بالمراد الحاصل من غير ظاهر اللفظ كالاجماع الظاهر او الخالي عن الظن او ما لم يظن بخلاف ظاهره والكلام في هذين الاخيرين انما هو بعد
الفراغ عن اعتبار السند من جهة كونه قطعيا او ظنيا ثبت التعبد به **والحاصل** ان كلا من السند والدلالة اما اعتباره من باب الوصف او السببية
المقيدة بعدم الظن بالخلاف على الاول فالمعتبر هو نفس الوصف ولو حصل من غير السند والدلالة وهو الذي عبرنا عنه بالظن المطلق في
المقامين واما المعتبر هو الوصف الحاصل من نفس السند والظاهر والفرق بين القسمين ان اقسام الاول مما يمكن وجوده في المتعارضين
فيمكن ان يكون كل من المتعارضين مظنون الصدق بالظن المطلق ويمكن ان يكون سند كل من المتعارضين مفيدا للظن بالصدق وهكذا
واقسام الثاني مما لا يمكن اجتماعها في المتعارضين فلا يمكن ان يكون طرفا النقيضين او الضدين مظنونين فيكون الموضوع الواحد
مظنون الحرمة مثلا ومظنون الوجوب ومظنون الحرمة ومظنون عدم الحرمة وكذا لا يمكن ان يظن ظاهر كل من المتعارضين لثبات الحكم الواقعي واما
السببية المقيدة بعدم الظن بالخلاف فيمكن اقتضاء ظاهر كل من المتعارضين بها كما لو كان الحكم مشكوكا ومن قبيل اقسام القسم الثاني ايضا
ظهور ان حجية الصدق لثبات الحكم الواقعي او للتعبد او مصلحة اخرى اذا عرفت ذلك فنقول ان المراد بالظن المطلق وفيه كلام في المقام الثالث
الظن المتعلق بالسند كما هو ظاهر هنا لا في المقام الثالث بالمقام الاول فيصح الحكم بان الظن المفروض وهو مطلق الظن الذي اعتبر مرجحا
للسند على القول بحجية الظن المطلق في السند خارج من المرجحية بل يصير حجة مستقلة سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق في الاحكام
او من باب حجية خصوص الظن الاطميناني منها او من باب حجية الظن الخاص فيها فانه لا منافاة بين كون الخبر الصحيح او الموثق او غيرهما حجة من باب الظن
الخاص وغيرها حجة من باب مع كون قول المزكي ظنا من باب الوثاقة في توثيق الراوي وحصل منه حجة من باب الظن المطلق لا من باب الخبر فلا من باب انه

في الترجيح والوهن بالظن المطلق

شهادة فاذا فرضنا ان احد المتعارضين صار مظنون الصدق بذلك الظن الذي اعتبر مرجحا وخلي الاخر من صيرورته مظنون الصدق صار ذلك الظن حجة مستقلة بالنسبة الى السند وخرج عن الترجيح فان نفس الحجة على هذا القول ذاتهما الظن بالصدق سواء كان القول بحجية دلالة المظنون الصدق من باب الظن المطلق او واحد منهما لكن لا يلازم الظن بصدق احدهما انتفاء الظن بالصدق عن الاخر فيمكن ان يكون كل من المتعارضين مظنون الصدق واما ان قلنا بان المعتبر من الخبر ما كان سنده معتبرا للظن الفعلي بالصدق فلو كان كل من المتعارضين بنفسه واجدا لذلك الشرط كانا معتبرين ولو لم يكن في البين ظن خارج مرجح ولو لم يكن كذلك بمعنى انه كان كل من السندين خاليا عن افادة الظن بالصدق بنفسه كانا خارجين عن الاعتبار ولو كان في البين ظن خارج اوجب الظن بصدق احدهما ولو كان احدهما واجدا لذلك الشرط دون الاخر كان الحجة هو الواجد دون الفاقد **والحاصل** انه على هذا القول لا مدخلية للظن بالصدق الحاصل من الخارج في الحجية فوجوده كعدمه ومرجح لا يصح الحكم بسقوط الخبرين عن الحجية بوجود ذلك الظن الخارج كما هو مقتضى احد النسختين وكذا لا يصح الحكم بسقوط المرجوح عن الحجية كما هو مقتضى النسخة الاخرى واما ان قلنا بان المعتبر من الخبر ما لم يظن بعدم صدوره فان كان المتعارضان بنفسهما واجدين للشرط للظن بعدم الصدور فيهما كانا ساقطين عن الحجية وان صار احدهما واجدا للشرط بحصول الظن بالصدق فيه من ذلك المرجح الخارجي وانتفى من اجله الظن بالصدق من الاخر بل صار المظنون عدم صدوره صح الحكم بسقوط المرجوح عن الحجية لكن ذلك الحكم ليس بملوم لما عرفت من عدم الملازمة بين الظن بصدق واحد منهما والظن بعدم صدور الاخر بل يمكن الظن بصدق كليهما والظن بعدم صدور كليهما والاختلاف في انتفاء الظن واثباته فاذا اوجب المرجح الخارجي وجود الشرط في كليهما كانا حجتين واذا اوجب انتفاء الشرط في احدهما كان الاخر حجة منفردا وهذا كله اذا كان مراده سلمه الله من الظن المطلق ما يشمل الظن المتعلق بالسند واما ان كان المراد به الظن المتعلق بالدلالة فربما لا يحتمل ذلك كما لا يخفى لكن الظاهر ان ذلك مجرد الاحتمال الذي لا يساعد عليه شاهد وكيف كان تعين ان الكلام في مرجحية الظن المطلق للسند انما هو فيما اذا قلنا بحجية كل من المتعارضين سندا من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر حيث انهم لم ينسبوا اليهم اشتراط العدالة في الراوي وملخصه انه لا ريب في ان مقتضى الاصل عدم الترجيح كما ان الاصل عدم الحجية لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل من جانب الشارع وان الحكم الشرعي لو افق ما هو مضمونه لا مضمون الاخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك فتشريع محرم بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه مع ما اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع او مخالفة الاصول القطعية الموجودة في المسئلة بجامعه في الترجيح بالظن والايات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها مفسد وبنا بالنسبة الى الحجية والمرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان الترجيح به يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للاخر هذا ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن وليعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة في الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند والدلالة ترجيح بامر خارجي وهذا لا دخل له بمسئلة اخرى اتفاقية وهي وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان المراد بها ترجيح احد الخبرين الذي يكون بنفسه اقوى من الاخر من حيث السند كالاعدل والافقه او المسند او الاشهر رواية او ذلك ومن حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الاضمار وغير ذلك وبعبارة اخرى الترجيح بالمرجحات الداخلة من جهة السند اتفاقي واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل باقوى الدليلين من الاخر والكلام هنا في المرجحات الخارجة المعاضدة لمضمون احد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر نعم لو كشف ذلك الامارة عن مزية داخلة لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده او دلالته دخل في المسئلة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل بالراجح من الدليلين واجب سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لا لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول اذا كشفا عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته مما لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو لم يكشف عن ذلك لا لم تناقض حجيته او المخالفة بالمرجح الخارجي وجهان اقويهما الاول لما سيجيء **اقول** لا تامل في الترجيح من حيث الدلالة وفي انه اتفاقي وان كان الاتفاق على ترجيح الحقيقة على المجاز ونحو محل تامل وكذا الاختلاف في ظاهر في وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما لكن الاوجهية مما يختلف باختلاف المسالك فقد يكون الارجح عند جماعة مرجوحا عند اخرين مثلا لا يعتد جماعة من المرجحات المنصوصة بما لم يفد الظن ولا يعتد جماعة اخرى بتلك المرجحات لو اخلت عن الظن فما ل هذا الاتفاق حال الاتفاق على حجية ظن المجتهد الذي يختلف باختلاف المسالك فليس مورد الاجماع امرا خاصا حتى ينفع دعوى الاجماع فيه فربما يكون المعتمد عند جماعة سندا لم يفد الظن بالصدق ويكون موثوق مصطلح اقوى من صحيح مصطلح من هذه الجهة وربما يكون مرسل مثل ابن ابي عمير اقوى من هذه الجهة من مسانيد غيره وهكذا الحال في البين فمورد الخلاف من جهة السند اتفاقي حتى يكون واحد منها خارجا عن محل الكلام في المقام وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به للترجيح بمطلق الظن امور

في حجية الظن

وجوه الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين التخيير والتعيين الموافق للظن وتوهم انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيحصل من الاحتياط في المسألة الاصولية بل يرجح عليه بحسب المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في تعميم النتيجة لدليل الانسداد مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ولهذا نحكم بالتخيير وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والآخر مخالفا له اذ كما ان الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المخير في العمل به وبمخالفه وان كان من جهة بعض الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على التخيير [illegible] أقول كما ان اطلاق اخبار التخيير مرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبخلاف الاستصحاب فكذا اطلاق مطلقاتها مرخص للاخذ بخلاف المظنون وكون مورد التخيير بعد فقد ما عدا المرجحات المنصوصة ايضا موقوف على ثبوت الترجيح به حتى يكون دليل الترجيح واردا على اطلاق دليل التخيير ولم يثبت بعد فلا يجري قاعدة الاشتغال مع وجود اطلاق اخبار التخيير الثاني ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته الظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكأن الكبرى وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم ويؤيده ما يستفاد من الاجماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين الا ان يقال الظاهر ان المراد بالاقوى من الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف امر خارجي عن ذلك كعمل الاكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه ولا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء والاولوية الظنية مثلا على تقدير عدم اعتبارهما فان الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات وان كان بعض ادلتهم الآخر مفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا بحسب الواقع والا افحضه ذلك بجهة نفس الترجيح مستقلا لا بحكم الانصاف ان بعض كلماتهم يستفاد منه ان العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من مضمون الآخر ولذا استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب الى الواقع من مضمون الآخر ومنها ما ذكروه في مسألة تعارض الناقل مع المقرر فان مرجع ما ذكروا فيها لتقديم احدهما على الآخر الى الظن بموافقة احدهما للحكم الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا او ناقلا أقول بل مقالتهم في تقديم كل على الآخر في ترجيح كل لكونه تأسيسا فيقول مقدم المقرر انه تأسيس ويقول مقدم الناقل انه تأسيس لا تأكيد فليته لذلك [illegible] ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف معللين بان الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة الا ان يقال ايضا ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين وبالجملة فمتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بان بناءهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب قربه الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب قوة مضمونه ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بحجية مطلق الظن المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل من كونه مظنونا ولو الظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله تعالى أقول لعل مقتضى الانصاف ان هذه الكلمات لا يوجب القطع باعتبار مطلق الظن في الترجيح بل يمكن التأمل في استفادة الظن به منها ولو سلم افادتها الظن فان ثبت اعتباره وجب العمل به سواء كان في مقابل التخيير او الاصول وان لم يثبت كان من الظن الذي لا يغني من الحق شيئا في كلا المقامين ولعل نظره سلمه الله تعالى في التفصيل الى ان اخبار العلاج الواردة في تعارض الخبرين يستفاد منها الترجيح بمطلق الظن فيقدم على التخيير المستفاد منها للتوقف على هذه الاستفادة على هذا الترجيح واما التعارض بين سائر الامارات فلم يرد فيه اخبار العلاج ولا اجماع ينتهي الى التساوي بين تعارض الخبرين وبين تعارض غيرهما فالمرجع في التعارض بين سائر الامارات هو الاصول وحيث لم يعتبر ما هو من باب التعبد لا الظن ولم يثبت حجية ذلك الظن فلا يجب العمل به في مقابل الاصول واما ما سيستفيد ذلك من اخبار العلاج وعدم الاقتصار على المرجحات المنصوصة لا يستفاد منه [illegible] ان يكون ذلك الظن في مقابل التخيير والاصول الوجه الثالث ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر منها ما دل على الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون خبر الموصوف بها اقرب الى الواقع من خبر غير الموصوف بها لا مجرد كون راوي احدهما اصدق وليس هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة فيه الظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق وثاقته لانه صفة

في الترجيح ولو بالظن المطلق

الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها لاجل ان العبرة بالاقربية من اى سبب حصلت فان قلت المرجحات الكلية
فى المقبولة معتبرة فى ترجيح حكم احد الحاكمين على الآخر ولو سلم عمومها فالاصدق فيه فى الحكاية مقتضاها كون الظن بصدق الخبر الذى هو
اصدق اكثر من الظن كذلك لكن لا ينفع فى المقام فتعليل بنفي العموم وان لم يحتمل اشتمال ذلك على ان ابعدهما اقربية للمضمون الى الواقع فلا اشعار
فيه اصلا بالاعم قلت لا نعم فرق واضح بين الاصدق والاعدل فى احتمال التعبد فى الثانى فى مقابلة الاول وفيها لما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان فيه
الاوثقية مستندا الاعتماد عليه ليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنى فى احد الخبرين من مرجح خارجى اتبع الحق الكلام فيه كالكلام
فى الشاهد وبعضها الاستدلال به ايضا التعليل بان علة الترجيح بها منحصرة فى كون خبر الموصوف بها اقرب الى الواقع وعدم الجزم بالعلة يسكت ومنع
ان سلمنا عدم احتمال التعبد فى الوصفين لكنه لا يستلزم العلم بالعلة فلا تترتب عليه ثمرة المطلب كما هو ظاهر وهو ما دل على ترجيح المجمع عليه
على الآخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك
بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب فى بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل
ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما معا مشهوران فحاصل الترجيح هو نفي
الريب فى الخبر المشهور وانتفاؤه فى المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا بين الغى كما توهم وليس المراد بنفي الريب
من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب فى غير المشهور ويكون منتفيا فى الخبر المشهور وهو احتمال وروده
على بعض الوجوه او عدم صدوره واشتباه وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا من حيث الصدور بعض
الاحتمالات المتطرقة فى غير المشهور غاية الامر كونه فى المشهور فى غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا وفى غير المشهور احتمالا مساويا لا يجد
عليه لو يبعد عرفا وح فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذى اختص بروايته بعض دون بعض
مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوى معارضه المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب
الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان ذلك الخبر
لا يحتمل التقية وهذا يحتمل التقية لان الريب الموجود فى الثانى منتف فى الاول وكذا كثير من المرجحات الراجعة الى وجود احتمال فى احدهما مفقود او
ظنا فى الآخر فيدل على ان كل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الآخر او يوجد ولا يعد لغاية ضعفه ريبا فذلك الآخر مقدم عليه
فان قلت قد تكلمنا على دعوى انطباق المذكورة فى مسألة التعادل والترجيح فى ذيل نقل الروايات وحاصلها الى ان الاشتهار الرواية بين الاصحاب
ظاهر فى اشتهارها من الامام بينهم بان رواها كل واحد من الامام عليه السلام والظاهر من الشاذ الخاص ما يختص بروايته بعض
ولا ريب ان الرواية المشهورة بهذا المعنى من الامام عليه السلام متصفة بوصف التواتر اللفظي والمتواتر لا ريب فى صدوره من الامام فحاصل
التعليل ان المشهور لكونه قطعى الصدور مقدم على الشاذ لعدم القطع بصدوره ولا دلالة فيه على نفي الريب على نفي اقتضاء الريب سندا او دلالة
ومضمونا حتى يوجب انتفاء هذا الخبر واشتماله نفي الريب على ما هو اقل منها سلمنا ذلك لكنه عليه بالاطلاق او العموم لكن الامر دائر بين
التقييد او التخصيص وبين هذا المجاز والاولى اولى فيحمل على نفي الريب كونه حقا وصدقا كما فى قوله تعالى انا انزلنا الكتاب لا ريب فيه و
تفصيل الكلام يطلب من تلك المسألة فيه تدبر جدا واظهر من ذلك كله فى افادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الاخبار العلاجية على الترجيح
بمخالفة العامة بناء على وجه الترجيح بها احد وجهين احدهما كون المخالف ابعد من التقية كما علله الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل
قرينة خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء بل يستفاد منه عدم اعتبار خصوص الظن فى الترجيح
بل يكفى تطرق احتمال غير بعيد فى احد الخبرين بعيد فى الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة
الى معارضه لكن هذا الوجه لم ينص عليه فى الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن تأخر عنه نعم فى رواية عبيد بن زرارة قوله
ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الثانى كون المخالف اقرب من حيث المضمون الى
الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثانى كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه
مما نص فيه منصوص فى الاخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام فان الرشد فى خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد فان هذه
القضية قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشد فى مضمون احد الخبرين ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد
فى صورة عدم وجدان المفتى بالحق فى البلد من قوله عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته فى امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من الكل
فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعة ابى اسحاق الارجانى الى ابى عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت
لا ادرى فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء

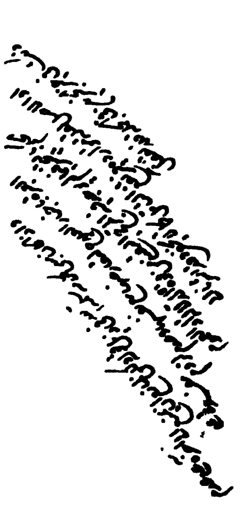
في حجية الظن

٢٣

ثم يعلمونه فاذا اتاهم من يحيلوا له شيئا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس وبعض هذا الخبر بين اهل الباطل مع الائمة على هذا النحو شيئا لسلطنتهم حتى ان ابا حنيفة حكى عنه انه قال خالفت جعفرا في كل ما يقول او يفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع او يفتحهما **والحاصل** ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارات في كون مضمونه مظنة الرشد واما انضمام هذا الظهور الى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالاصدقية والاوثقية فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجية هو الذي دعا اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في احدهما ابعد منه في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتأخرين من اصحابنا على العلامة وغيره قدس الله اسرارهم من متابعتهم طريقة العامة ظن في غير المحل ثم ان الاستفادة التي ذكرناها ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الا الاشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجة فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد ولانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجح المنصوص في الاخبار غير واف مع ان تلك الاخبار تعارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على مخالفة العامة وموافقة الكتاب فحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكلما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع رجح غيره عليه والاول يستلزم العمل بالتخيير في موارد كثيرة مع التكليف بوجوب الترجيح فيها والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما وفيه بعد تسليم ان الظن بالامارات السابقة انما يحصل في الظن بمطابقة مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ ولكن للمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالترجيحات الراجعة الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والاظهر على الظاهر بيان ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فالترجيح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد على احدهما او كليهما كما عرفت سابقا لا يرجح الا بقوة الدلالة لا بمطابقة احدهما للظن حتى يرجح به ولذا نحكم فيهما بالتخيير مع عدم ذلك الظن او يرجع فيه الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيها ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال الدلالة وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما ما يمكن الرجوع فيه الى عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا للامارة المفيدة للظن بخلاف ذلك لان العمل بالعموم والاصل يبتني على عدم الدليل والخبر المخالف له لا ينهض لتخصيص العام لتعارضه بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على العموم والاصل القسم الثاني ما لا يكون كذلك وهذا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل فيها بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما لم يلزم منه محذور نعم الاحتياط يقتضي الاخذ بما طابق الظن خصوصا مع ان مبنى المسألة على ان حجيته من باب الظن فهو بعد حكم الظن الفعلي على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل **وبالجملة** فلا ينبغي ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون في مقابل التخيير واما في مقابل العمل بالاصل فان كان الاصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم في بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافيا للتكليف كاصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف او مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كاصالة الفساد في المعاملات ونحو ذلك فهو محل الاشكال لعدم العلم بجريانها الحال **الامر الرابع** قد عرفت ضعف الاستدلال على الترجيح بالظن المطلق فاعلم ان الاستدلال بالاجماع واما استفادة ذلك من نصوص العلاج في الترجيح بالاوثقية ولو كان سند كون الافقه المرجوع عنه في تعارض الخبرين الا افقهما ونحوه بعيدها عن الحجية كما قررناه في مسألة الترجيح مضافا الى ما في الترجيح بها من جهة المتن حيث ان المقرر فيها ترجيح الاشهر رواية لا ترجيح قول الاعدل والاوثق ثانيها ما يعرف الراوي فتاويهم في الشهرة فقد عرفت معلوم ان الظاهر من اشتهار الخبر بين الاصحاب اشتهاره بين رواته عن الامام عليه السلام بان رواه كل واحد منهم من الامام ع وكان موجودا في اصل كل واحد منهم او اصل اغلبهم لا الاعم من ذلك ومن اشتهار

بين الاصحاب بعد اختصاص بعضهم بروايته من الامام فان الاشتهار مطلق برواية ذلك البعض لا باصل الحديث وعرفت ان ذلك الاشتهار
الظاهر في الملازم مع التواتر اللفظي فنعرف ان لا وجه للترجيح بالاعدلية الا وتقييده بعد تساويهما في الاشتهار الملازم للقطع بالصدور نعم لو
كان المراد بالاشتهار المخصوص اشتهار رواية البعض للخبر بان رواه زرارة مثلا من الامام ع ورواه الاصحاب من زرارة فيوجه الترجيح بالاصدقية فيه
انما نعارض مع خبر آخر لم يروه الاصحاب من راويه من الامام ع لكن لا وجه للترجيح بهذا النحو من الاشتهار اذا تعارض المتصف به مع غير المتصف
بها لعدم مدخلية هذه الشهرة في قوة المتصف بها واما الترجيح بالاصدقية فهو وان كان مذكورا في المقبولة المعتبرة الا انها مذكورة في ترجيح
احد الحكمين على الاخر لا في ترجيح الخبرين المتعارضين سلمنا عدم قصور المرفوعة من الجهتين المشار اليهما وسلمنا كون المفروض في المقبولة ترجيح
الخبرين ايضا لكن ليس في المقامين تعليل عام يستفاد منه التعدي الى ترجيح كل ما يظن بصدوره من الامور الخارجية ويكون الظن بصدقه اقوى
من الظن بصدق الاخر من جهة تلك الامور الخارجية سلمنا استفادة ذلك التعليل من تنقيح المناط القطعي لكن مقتضاه اختصاص الحجية بالخبر المظنون
الصدق مطلقا والترجيح بما كان اكثر ظنا من حيث الصدق ولا يأبى عنه بعد التنزلات بل لعل مقتضاه خصوص ترجيح احد الخبرين الواجدين لشرائط
الحجية بالظن المطلق بالصدق فاذا بنينا على ان الحجة من الخبر الذي حصل الوثوق والاطمينان بصدقه بحيث صح عرفا اذا قال المعصوم كذا مع عدم
السماع منه وبنينا على التنزلات المذكورة ترجح احد الدليلين المتعارضين من اخبار الآحاد على الاخر بزيادة الاطمينان بصدقه من اي سبب حصلت
بمقتضى المقبولة والمرفوعة ولا دلالة لهما في ترجيح السند بهذا المرجح عند تعارض الخبرين على الترجيح بالظن المطلق بالنسبة الى سائر المقامات ومما
استعانه ذلك من اخبار تقديم مخالف العامة على موافقهم فالذي وصل الينا من تلك الاخبار بين مشتمل على التعليل صريحا او ضمنا كقوله ع في المقبولة
ما خالف العامة ففيه الرشاد وفي المرفوعة فان الحق فيما خالفهم وموردهما الخبران المتعارضان وكقوله ع في رواية علي بن اسباط فاذا افتاك يعني
فقيه البلد بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وكمرفوعة الارجاني المتقدمة وبين غير مشتمل عليه كرواية سماعة المنقولة في الاحتجاج والاخبار الاربعة
المحكية عن رسالة القطب هبة الله الراوندي وهذه الاخبار الخمسة ايضا موردها الخبران المتعارضان وبين دال على لزوم المخالفة كلية كقوله عليه السلام
في رواية ابي بصير ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وقريب منها في المضمون رواية حسين بن
خالد المروي مسلسلا او رواية الحسين بن ... مشتمل على تأسيس قاعدة كلية ولو في غير المتعارضين كقوله ع في رواية عبيد بن زرارة ما سمعته مني يشبه قول
الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ولا دلالة له ولا ظهور في واحد من الاصناف الاربعة بالنسبة الى ترجيح ما هو اقرب
الى الواقع على غيره وترجيح ما هو اقل احتمالا للخلاف على ما هو اكثر احتمالا وقد تعرضنا لتفصيل القول فيه في مسألة التراجيح المعقودة لبيان ذلك
واما الظاهر فقصور التعليلات المذكورة في اخبار العلاج عن ظهورها في المدعى فاعتبار الظن المطلق في الترجيح بقول مطلق عار عن الدليل
الخاص واما دعوى ان المجموع من ظهور الاجماع وتعليلات النصوص وان لم يبلغ حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى فلا بد
العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد
لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة في الاخبار غير وافية بتحصيلها فدعوى العلم الاجمالي
بوجوب الترجيح وانسداد باب العلم فيه فيقوم الظن مقامه فيضعفها انا العلم الاجمالي ان كان مسلما قبل الترجيح بالوجوه المنصوصة
لكنه يرتفع بعده فلا يمنع التخيير بعد فقد المرجحات المنصوصة في المتعارضين لمنع بقاء العلم الاجمالي ح وعدم وفاء المرجحات المنصوصة لا معنى
محصل له الا ان اريد به عدم جريان المرجحات المنصوصة في جميع ابواب الفقه فهو وان كان مسلما لكنه لا يوجب منع التخيير وان اريد به بقاء العلم
الاجمالي فقد عرفت انه ممنوع واعرف من هذه الدعوى دعوى تعارض اخبار العلاج وان وافق سلمه الله فيها المحقق القمي ره فانه ان اريد به
التعارض على نحو الاطلاق والتقييد فان بعضها دال على التخيير بقول مطلق وبعضها دال على التخيير بعد فقد المرجح المذكور فيه فيحمل المطلق
على المقيد كما هو قاعدة اتفاقية وعليه بناء اهل اللسان وان اريد به التعارض من حيث الترتيب فقد وضحنا في مسألة التراجيح ان الترتيب
انما هو في الذكر لا في الوجوه المرجحة ولا معارضة بين الخبرين الذين تضمن احدهما الترجيح بترتيب ذكري ناش عن سؤال السائل وتضمن الاخر
الترجيح بترتيب ذكري مغاير لترتيب الاول ويظهر من ذلك ان ظاهر المقبولة المتضمنة للترجيح اولا بالاعدلية وللترجيح بالشهرة بعد فرض
التساوي فيهما في الاعدلية وللترجيح بموافقة الكتاب بعد فرض تساويهما في الشهرة وهكذا انما يسلم كونه غير معمول به اذا استفيد
منه الترتيب بين المرجحات واما اذا استفيد منها محض الترتيب الذكري كما استظهرناه منها ومن سائر اخبار العلاج فلا اجماع على عدم العمل
بها وان اريد بها التعارض على نحو العموم من وجه اذا اشتمل احد المتعارضين على احد الوجوه واشتمل الاخر على وجه آخر فان استفيد من
اخبار العلاج تقديم بعض المرجحات على بعض عند التعارض فهو المتبع والا دخل المتعارضان في قوله ع في رواية ابن جهم اذا لم تدر ايهما الحق
فموسع عليك اما ما ذكره سلمه الله تعالى في ذيل قوله ولكن للمانع ان يمنع اه فاقصى ما فيه اعتبار التفصيل بين ما اذا كان المتعارضان خبرين او غيرهما

ما بينا فاذا كانا خبرين وكانا من قبيل النص والظاهر او الاظهر والظاهر مما لا يحتاج الجمع فيه الى شاهد بل كان النص او الاظهر عند العرف قرينة
صرف الظاهر اليه فالامر فيه واضح وهذا القسم خارج عن كونه مشمولا لاخبار العلاج لظهورها في موضع التردد والتحير ولا تردد ولا
تحير لاهل اللسان في هذا القسم واما اذا كانا من قبيل تعارض الظاهرين اللذين لا يحتاج الجمع بينهما الا الى شاهد واحد كالعامين من وجه
بالعموم الوضعي او العموم الاطلاقي فان كان لاحدهما اقوى دلالة من الاخر كما اذا كان دلالة احدهما بالعموم الوضعي والاخر بالعموم
الاطلاقي فالظاهر اندراجه في القسم الاول وكون العام الوضعي عند العرف قرينة على عدم حمل المطلق على الاطلاق بل الاظهر ان المطلق في
العموم ح لما تقرر في محله من ان حمل المطلق على العموم انما هو مع عدم الاقتران بما يصلح كونه مبينا له سواء كان ذلك الحمل لاجل الاطلاق لفظا
او بضميمة حكم العقل انتهى فخروج المطلق المقترن بذلك عن افادة العموم خروج موضوعي فيكون العام اللفظي واردا عليه والفرق بين
التقريرين ان المقتضي للعموم على التقرير الاول حاصل والعموم الوضعي المعارض مانع كما في تقديم ابن الحجاز على التقرير الثاني لا مقتضي للعموم
في المطلق لكون عدم الاقتران عليه من اجزاء المقتضي وان تساويا في الدلالة كما لو كانا عامين او مطلقين فلو كانا مطلقين فعلى التقرير الثاني لا تعارض
لتوقفه على فهم العموم المتوقف على فقد المطلق الاخر ففي قولنا اكرم الحيوان ولا تكرم الابيض يتوقف التعارض على كون مدلول الاول وجوب
اكرام كل حيوان ولو كان ابيض ومدلول الثاني حرمة اكرام كل ابيض ولو كان حيوانا ليتعارضا في مادة الاجتماع واما لو كان مفادهما
وجوب اكرام الحيوان في الجملة وحرمة اكرام الابيض في الجملة كما هو مقتضى التقرير الثاني فلا تنافي بينهما ولو كانا عامين ولم يكن احدهما اقل افرادا
من الاخر حتى يلحق بالحكم بالعام والخاص المطلقين فمقتضى اطلاق مقالته سلمه الله تساقطهما من جهة الاجمال الحاصل من التعارض ولو كان
احدهما مشتملا على مرجح منصوص لكون نفيها القاعدة مفقودة في الاخر ككونه موافقا لهم وفيه تامل واضح لانا نمنع من دخولهما في مورد
اخبار العلاج فانك قد عرفت ان مناط الدخول هو التردد والتحير وفي المقام نفس التردد في انهما اريد بهما خلاف الظاهر منه وانهما اريد به عمومه
اوجب التحير والدخول في المورد فان قلت ان الاجمال المانع من الدخول لخروجهما بعروض الاجمال عن الحجية قلت لو قلنا ان الحجية باعتبارهما
من باب السببية فيكونان عند التعارض من قبيل الواجبين المتزاحمين فالمرجح المنصوص للمفروض يوجب الاخذ بظاهر واحد وان قلنا
بعدم شمول ادلة حجية الخبر للمتعارضين منعه اخبار العلاج اوجبه الحجية وان قلنا بان اعتبار الخبر من باب الطريقية فالطريق واحد منهما غير معين
بنفسه معين بخبر العلاج مضافا الى ان ذلك الاجمال حاصل في المتعارضين على وجه التباين ايضا لاحتمال ان يراد بكل منهما خلاف ظاهره بجمع
مع ارادة ظاهر الاخر او يراد خلاف الظاهر في كليهما وحيث لا يتعين خلاف الظاهر في شيء يطرق الاجمال فيبقى اخبار العلاج خالية عن
المورد مضافا الى ان تعارض العامين من وجه انما هو في مادة الاجتماع وهو فيها من قبيل التعارض على وجه التباين فتدبر اللهم الا
ان يكون مراده سلمه الله بقوله فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة الدلالة لا بمطابقة احدهما الظن خارجي غير معتبر بل لحظة
المتعارضين مع قطع النظر عن المرجحات المنصوصة او مع خلو المقام عنها لكن يأباه قوله ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع ذلك الظن بل يرجع فيه
الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيها ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال الدلالة فان صريح كل ذلك ان التخيير غير جار في المتعارضين
على نحو العموم من وجه مطلقا نعم لو كان في البين اجماع يوجب خروج المتعارضين كذلك عن اخبار العلاج لم نأب عن ذلك لكن لم نتحقق بعد
الاجماع ولا استند سلمه الله اليه بل استند الى اجمال الدلالة الموجب للتساقط ونحن وان ادعينا الاجمال بملاحظة الخبرين مع قطع النظر
عن اخبار العلاج الا ان مع وجود واحد من المرجحات المنصوصة لاحدهما كان الاخر كان لم يكن فيبقى ظاهر الاخر على حاله ومع فقد المرجحات
في كليهما فالمرجع هو اطلاق اخبار التخيير بحكم اخبار التخيير في اخذ ظاهر ايهما شاء وليس هذا القسم من متعارض الاخبار اكثر لتخفى يوجب العمل بالتخيير فيه معذورا
وكذا الكلام لو كانت النسبة بين المتعارضين من الاخبار التباين فان موارد هذا التعارض ان كانت مما يمكن الرجوع فيها الى عموم كتاب او سنة
مطابق لاحدهما فلا تخل المطابق في الراجح ما الاخبار العلاجية وان فقد هذا المرجحان وسائر المرجحات المنصوصة كان المرجع اخبار التخيير ولا
عبرة بالظن المتعلق لاحدهما المطابق في شيء من هذه المقامات وذلك لان العمل باخبار العلاجية يقتضي لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقتضي والمفروض
ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على تلك الاخبار ولذا كان المتعارضان في الخبرين والمفروض عدم ثبوت اجماع مركب يقتضي
تساوي القسمين في الحكم جرى جميع ما ذكره سلمه الله فيه الا ان التخيير في المتباينين منهما كان عقليا يتوقف على الجزم بنفي الثالث حتى يجري
فيه مقدمات حكم العقل بالتخيير من دوران الامر بينهما وعدم امكان الجمع وعدم امكان الطرح وعدم وجود المرجح ومع وجود ظن خارجي على
طبق احدهما لا يجري جميع المقدمات كما انه مع عدم الجزم بنفي الثالث لعدم دوران الامر بين مفاد الدليلين فيحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق
في المقام ان كان مقتضى الاصل خلاف الدليلين وان كان الاصل مطابقا لاحدهما فمقتضى التساقط والرجوع الى ذلك الاصل لكونه الاصل
مرجحا لما طابقه مبنيا على ان الاصل هل يجوز ان يكون مرجحا للدليل الاجتهادي ام لا لعدم كونه من سنخه وان كان الاصل مطابقا لاحد



في الترجيح والوهن بالظن المطلق

والظن المفروض مطابقته للآخر ففي تقديم ايهما وجهان مبنيان على تقديم الاصل على الظاهر او العكس وحيث ان الاصل تقديم الاصل لان العمل به حقيقي لا يرفع عنه اليد الا بدليل فيتعين تقديم الاصل الا ان يثبت حجية ذلك الظن فيخرج عن مفروض الكلام لانه فيما اذا كان الظن المطابق لاحدهما غير ثابت الاعتبار ولعل في تقسيمه سلمه الله المتباينين الى القسمين اشارة الى ان المتباينين قد يكون الاصل او العموم على طبق احدهما وقد يكون العموم او الاصل على خلافهما والى ان المتعين في القسم الاول هو الرجوع الى ذلك العموم او الاصل ولا يجري التخيير فيه واما القسم الثاني فمع وجود العموم يتعين العمل به ايضا ومع وجود الاصل المخالف لهما لو عمل بالتخيير فيه لا يلزم منه محذور لقلة موارده وحاصل غرضه سلمه الله دفع ترتب مفسدة على العمل بالتخيير فيما امكن القول بالتخيير فيه لا ان الحكم في هذا المورد مع وجود الاصل المخالف لهما هو التخيير حتى يعترض عليه بما اشرنا اليه من عدم جريان ما مهده من حكم العقل بالتخيير حينئذ فتدبر جيدا واما كون مقتضى الاحتياط المتقدم والاخذ بما يطابق الظن فلا ينبغي التأمل فيه وان ادى الى وجوب الاحتياط كما يومي اليه قوله سلمه الله خصوصا مع ان مبنى المسئلة اه فلا دليل عليه هذا اذا بنينا على حجية الخبر من باب الظن الاطمئناني مطلقا او من باب كونه رواية عدل ولم يقيد اعتباره بعدم الظن الفعلي على خلافه وان قلنا على ذلك الاطلاق هو الاجماع والسيرة والاخبار المتواترة معنى او خصوص اية النبأ ونحوها وجوزنا الاولوية الظنية والاستقراء او سائر امارات الظن غير الشهرة المطابقة لاحد الخبرين المتعارضين لا يوجب عدم اندراج غير المطابق مع واحد من هذه الامارات في مورد حكم تلك الادلة فكل واحد من المتعارضين بنفسه مع قطع النظر عن معارضه مشمول للدليل ومع ملاحظة المعارض اما يحكم بكونهما كالمتوازنين المتراجحين او بعدم الاندراج سواء في ذلك المطابق والمخالف واما الشهرة القائمة على خلاف مدلول الخبر فان منع مع كون الخبر مروي المشهور ومنظورهم بان كان الخبر مذكورا في ما بين كتب الاخبار التي هي مرجعهم في الاستنباط بحيث يكشف طرحهم للخبر على الاطلاع على اشتماله على خلل موجب لخروجه عن الحجية اما من حيث الصدور او وجه الصدور او الدلالة فان كان العمدة في الدليل على الحجية هو الاجماع والسيرة فلا ينبغي التأمل في عدم اندراج مثل هذا الخبر في مورد حكمه وكذا ان كان العمدة فيه الاخبار المتواترة معنى لان مفادها الاعتماد على خبر حصل الاطمئنان بصدوره وبان وجه صدوره غير التقية وان كان الدليل اية النبأ ومثلها فلا ينبغي التأمل في الشمول لكونه مع طرح المشهور رواية عدل فاشكال صاحب المدارك في العمل بالخبر المخالف للمشهور مع اختياره تمامية دلالة اية النبأ على حجية خبر العدل غير متضح الوجه وان قامت مع عدم كون الخبر بمرأى منهم فلا توجب الوهن ولا عدم الاندراج كما في سائر الامارات لعدم كشف هذه الشهرة عن خلل يوجب خروج ما ثبت حجيته عن الحجية ثم لا يخفى ان الاحتياط المتقدم مما يختلف بحسب الموارد ففيما كان موردا للتخيير كالخبرين المتعارضين في وجه ان المرجحات المنصوصة كلا او بعضا وفقدانها فالاحتياط هو الاخذ بالمظنون لحصول الجمع بين العمل بالتخيير وبين احتمال كون ذلك الظن مرجحا في نظر الشارع في نفس الامر التي لو نعلمها لما تركنا الاخذ وفيما لم يكن موردا لاخبار التخيير من الموارد التي يكون المرجع فيها في الحكم الظاهري هو الاصل كما في تعارض سائر الامارات فان كان الاصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم في بعض الموارد كما لو فرضنا تعارض الامارتين غير الخبرين في وجوب القصر والاتمام او الظهر والجمعة فكان وجوب احد الامرين مظنونا فالاحوط هو العمل بالاصل وهو اصالة الاشتغال واستصحاب التكليف بل هذا من الاحتياط اللازم والعمل بالظن يوجب ترك الواجب نعم لعل الاحوط هو تقديم المظنون ثم الاتيان بالمحتمل الآخر وان كان الاصل نافيا للتكليف كاصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف فالاحتياط هو العمل بالظن فان الاتيان بمحتمل الوجوب لا بعنوان كونه واجبا يجتمع مع نفي التكليف ظاهرا واما الترك فهو خلاف الاحتياط لاحتمال كونه واجبا في نفس الامر فيفوت المصلحة الواقعية وان كان الاصل مثبتا للتكليف مع عدم التمكن من الاحتياط كما لو فرضنا تعارض امارتين غير الخبرين في صحة معاملة وفسادها ووقع المبيع او الثمن الذي ورد عليهما هذه المعاملة في يد ثالث فاصالة لزوم رد المال الى مالكه مثبت للتكليف ولا احتياط حينئذ بالنسبة الى البائع او الى المشتري فلو فرضنا حصول الظن من امارة غير ثابتة الاعتبار بصحة المعاملة فهل يعمل بذلك الظن او باصالة الفساد فيجيء الاشكال المذكور في تعارض الاصل والظاهر وقد عرفت انه لا وقع له بعد كون الاصل تقديم الاصل على الظاهر والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على محمد وآله باطنا وظاهرا وقد وقع الفراغ عن الاشتغال بما رجونا الاشتغال به ان نعد في عداد المشتغلين في عصر يوم الاثنين السابع والعشرين من ذي الحجة الحرام من سنة تسع وسبعين بعد الالف والمائتين نفعنا الله واخواننا بما [?] وقد كان سبك التحرير من اول الامر على وجه آخر وتركناه الى ما رأيناه انفع من نقل مقالاته سلمه الله بعينها والاشارة الى المناقشات التي سبقت الى الفهم القاصر في حق نقل المقالات وهذا المسلك نسلك ان شاء الله في تحرير مسئلة اصل البراءة

قد تم في يوم الثالث من شهر شعبان المعظم بيد احوج خلق الله الكاتب الآثم [?] علي كاظم في سنة ١٣٠٤

بمباشرة اشرف الحاج محمد

المجلد الثاني
في اصالة البرائة

بسم الله الرحمن الرحيم

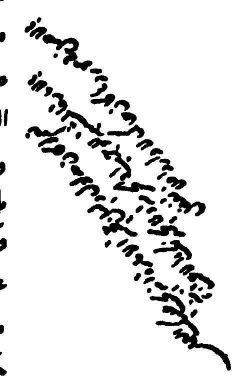
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **اما بعد** فالمقصد الثالث
من مقاصد الكتاب في حكم الشك فانك قد عرفت انا قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلثة اقسام
لانه اما ان يحصل له القطع بحكمه الشرعي واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل و
ان حجيته ضرورية لا نظرية والظن يمكن ان يعتبر في متعلقه لكونه كاشفا عنه ظنا ومرآتا له لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع
التعبد به وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية على مسلك من يرى حجية الظن الفعلي في الاحكام او في طريقها
واما الشك فلما لم يمكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوك حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه
مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا لانه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك
الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا
شرب التتن في نفسه له حكم واقعي فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متاخرا
طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم المشكوك فيه واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لانه متاخر عن ذلك
الحكم لتاخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا وفي حكم الشك كل ظن لم يرد اعتباره من الشرع واما ما دل على الحكم الاول
الثابت لنفس الموضوع علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي وهذان
القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني في لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد اشار اليها في الفائدة الاخيرة من فوائده الحائرية
قال فيها المجتهد هو الفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الان عن شخص واحد لانه بالقياس الى الاحكام الشرعية الواقعية يسمى
مجتهدا لما عرفت من ان استنباطه بالعلم وبالقياس الى الاحكام الظاهرية يسمى فقيها لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين آه انتهى ومما
ذكرنا من تاخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول
لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك بوجود
الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر
عن الشك فيه هو الحرمة فاذا علمنا بالثاني لقيام الدليل الموجب العلم بالحرمة او الظن المعتبر بها اخرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك
الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه حكم الدليل الاول تخصيص وطرح ظاهر ومن هنا يتضح ان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامح لان
الترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل ويمكن

ان

ان يكون هذا الاحتمال في على الحقيقية بالنسبة الى الادلة الغير العلمية بان يقال ان مؤدى اصل البراءة مثلا انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن
فهو غير محرم وهذا حكم ظاهري ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الامارة الغير العلمية المقتضية لحرمته انه اذا قام تلك الامارة الغير العلمية على حرمة
الشيء الفلاني فهو حرام وهذا اخص من دليل اصل البراءة مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه باعتبار شموله لغير
مورد اصل البراءة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة بين موارده ولو كان في مقابل مفادها اصل برائة
فيرجح ذلك الى كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يتم في الدليل العلمي حيث انه بوجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه
مشكوكا فيه واما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علميا
الا انه لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من
مدخلية العلم والجهل فكما ان مفاد قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية
الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا ان كان الدليل على الحجية هو الانسداد او مظنون بهذه
الامارة ان قام على حجيتها دليل خاص ولذا اشتهر ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وان
الحكم المعلوم منها هو الحكم الظاهري فاذا كان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت التحريم
للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة فاذا بنى على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن
ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له كما سيتضح
انشاء الله في الشرط الثالث من شرائط الاستصحاب في مسئلته وفي اوائل مسئلة التراجيح على ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية واما
الادلة العقلية القائمة على البراءة او الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية واضح لجواز الاقتناع بها في مقام البيان بالنسبة
الى حكم العقل بالبراءة وانتهاضها رافعة لاحتمال العقاب بالنسبة الى حكمه بالاشتغال كما هو ظاهر واما التخيير فهو اصل عقلي لا غير وفرعه
جواز الاقتناع بها بالنسبة الى حكمه فلا يحكم بالتخيير لاشتراط حكمه بامور تختل بعضها مع ورود الادلة الظنية بالنسبة الى احد طرفي التخيير ثم ان
المراد بالحكم الظاهري ما ساعد عليه الدليل علميا كان او ظنيا معتبرا او هو المستفاد من المقدمتين في ضرب القياس كما اذا كان الدليل مبنيا على الحرمة
ولذا كان علميا بان هذا ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي في القياس الاول برهانية وفي الثاني ضرورية ولا يصلح هذا الفرق
لخروج ما ساعد عليه الدليل العلمي عن كونه حكما ظاهريا غاية الامر كون هذا المورد مادة اجتماع الحكم الظاهري والواقعي لذا كان بالقطع مطابقا
للواقع فلم يكن جهلا مركبا وفيما ذكرناه في دفع الاعتراض من تعريف الفقه من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية اشارة
الى ذلك والمراد بالحكم الواقعي على مذهب المخطئة هو الاحكام المجعولة على طبق المصالح سواء ساعد عليه الدليل ام لا فقد يجتمعان كما لو قطع ومطابقة
الدليل للواقع وقد يفترقان والحكم الفعلي هو الحكم الظاهري سواء كان الموجب للفعلية هو العلم او الظن المعتبر واما الحكم الواقعي فهو حكم شأني
لا فعلي يختلف الاعتقاد مساعدة الطريق عليه فالمراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة مساعدة الدليل طابق الواقع او خالف
والحاصل ان الجاهل بالحكم الشرعي الطالب لمعرفته يجد بعض الاحكام ضروري الثبوت من صاحب الشرع وانه مما جاء به النبي ص وهم مقدار
المرء ضمانه فيجزم بها الحكم الواقعي ويجد بعضها نظري الثبوت من صاحب الشرع ويوجب النظر الى الجزم بالثبوت كالاجماعيات والمتواترات المعنوية
والمتون القطعية الدلالة لا انها المتسوهة وفي هذين القسمين يطابق الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري ويجد الحكم الثاني فعليا ويجد بعضها
مما لا سبيل له الى العلم بنفس الحكم الواقعي فح اما ان يثبت حجية طرق مخصوصة الى الاحكام سواء افادت الظن بالواقع ام لا واما ان يثبت حجية مطلق
الظن بمقدمة الانسداد وعلى الاول فاما ان تلك الطرق ناظرة الى الواقع ومثبتة الحكم لنفس الموضوع من غير تقييد بالجهل بعدم العلم كالروايات
الكاشفة مثل قوله الخمر حرام واما ان تلك الطرق ليست كاشفة عن الواقع وانما هي متضمنة لحكم موضوع لم يعلم حكمه كما لو كان الطريق
مثل قوله ع ما لم تعلم حرمته فهو مباح وما لم تعلم نجاسته فهو طاهر وهذان القسمان اشتركا في عدم حصول العلم بالواقع وفي ان الدليل الدال
على الحجية فيهما يوجب ثبوت الحكم ظاهرا الا ان الموضوع للحكم الظاهري في الاول لعدم تقييده بقيد عدم العلم يكون منطبقا على الموضوع للحكم الظاهري
في الثاني لتقييده بقيد عدم العلم بحكمه فلا يصدق على الخمر الذي علم حكمه من قوله الخمر حرام انه مما لم يعلم حكمه فلا يحكم عليه بقوله ما لم تعلم حرمته
فهو مباح وان لم يصدق في ذلك الطرق الكاشفة مما يثبت الحكم لنفس الخمر مثلا في علمه انه تم علم حكمه عنده وح يصدق قوله ما لم تعلم حرمته فهو مباح
فيتعارض الحكمان الظاهران من حيث ملاحظة الطريق الدال على ذلك فيهما من حيث جهل المكلف بالحكم الواقعي فيهما وكذا الكلام فيما اذا
ثبت حجية الظن بمقدمة الانسداد فحصل مثلا من قوله لا تشرب الخمر ثبوت الحرمة للعصير بزعم انه الخمر وبطل من قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
ثبوت الطهارة لكل ما لم يعلم نجاسته فهو موضوع الحكم المظنون في الامارة بين مختلفة لا تنفصل وموضوع الحكم الثاني الا بعد عدم وصل الظن

في اصالة البراءة

الاول منع تساويهما في كون الحكم الواقعي غير معلوم فيهما او في ثبوت حجية الظنين بقاعدة الانسداد فمفاد الامارة بناء على كل مسلك ثبوت الحكم لموضوع خاص من غير اعتبار احد الخصوصيتين من الامارة عدم وجود امارة معتبرة لحكم نفس الموضوع والدليل على الحجية باي مسلك يجعل مفاد الامارة حكم اللّه الظاهري للمكلف فلا تنافي بينهما حتى يجعل احدهما مخصصا للآخر **والحاصل** ان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد الامارة ثبوت الحرمة لنفس الفعل ودليل اعتبار الامارة والاصل يجعل كل واحد منهما معتبرا او حجة في محله فلم يجتمع الحكمان في موضوع واحد حتى يعتبر بينهما العموم والخصوص فنفس دليل تلك الامارة يكون رافعا لموضوع الاصل كالدليل العلمي على الحكم الواقعي نعم لو كان المراد بالشك عدم العلم المأخوذ في دليل الاصل وهو قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر مثلا عدم العلم بالنسبة الى خصوص الواقع لم يكن العلم الوجداني والشرعي رافع للتعارض بين مفاد الاصل والامارة لتساويهما في الحكم على موضوع مجهول حكمه الواقعي وان كان المحتمل مأخوذا او معتبرا في موضوع احدهما دون الآخر ولا يجري فيه الاخراج الموضوعي لكن الظاهر من العلم هنا هو الواقعي وفي كلمات الشارع هو الاعم منهما فيتوهم ان تنزيل دليل الامارة منزلة الواقع لموضوع الاصل شرعا مقتضيا لورود الامارة على الاصل فعند هذا التنزيل لا حكومة عليه فان المعنى في الحكومة على ما يظهر من مقالته سلمه الله فيه ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل المحكوم ومن اقسام الحكم الثابت بعنوان بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله ولا يتصور ذلك في مثل قولنا لا تشرب التتن وقولنا ما لم تعلم حرمته فهو مباح فتأمل ولينظر لتمام الكلام في مسألة التراجيح واما ما ذكره سلمه الله في الادلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فهو كذلك فان العقل الحاكم بالبراءة انما يحكم بقبح التكليف من دون بيان واي بيان احسن من الامارة الدالة على التكليف بعد ثبوت حجيتها ووجوب اتباعها من قبل الشرع وكذا العقل الحاكم بالاحتياط عند دوران الامر في المكلف به بين امرين من باب المقدمة اذا اطلع على امارة ثابت الحجية دالة على وجوب احدهما عينا او على عدم وجوب الآخر لا يحتمل العقاب على ترك ذلك الآخر واما ما ذكره سلمه الله من ان التخيير اصل عقلي لا عبرة به في حيز التخيير المستفاد من اخبار العلاج وكيف كان لا يحكم العقل بالتخيير بين الامرين وحكمه مع قيام الامارة الثابتة الحجية على احد الطرفين وكذا لا يحكم الشرع بالتخيير في موضوع حكمه مع قيام تلك الامارة على ترجيح احد الخبرين المتعارضين بل يحكمان بلزوم الاخذ بالطرف الراجح ثم اعلم ان المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وان تضمن حكم الشبهة في الموضوع ايضا كما في الشبهة المحصورة في الموضوعات ونحوها وهي منحصرة في اربعة اصل البراءة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن بالعمل كما هو مذهب المتقدمين يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام كما اتفق ذكرها في مسألة الاستصحاب ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه كما هو موضوع جريانه وحصل عدم الالتفات منه وسيأتي في المسألة الآتية ان اردنا ان نحكم عليه بعد جعله جواز النقض وان التنبيه المسامحة في مراد الغير فيما عليه ليتبع هذه الاحكام والتنبيه الى نفي ما سبق لانقطاع منه الاحكام والعلم الاجمالي الحاصل يمكن اثبات منه الاحكام بالاجمال ثم يثبت باصل البراءة وكان عدم ملحوظ الاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مورد التخيير كما في دوران الامر بين المحذورين والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة وان الى ذلك الوجه يرجع ما ذكر في اول مسألة حجية الظن من وجه الحصر وان لم يكن عقليا اذ ربما يبين النفي والاثبات بالنسبة الى جميع الاحتمالات وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة وقد علم بالتأمل في ذلك وجوه النسبة بين موارد الاصول ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباع الكلام في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب **اما المقام الاول** فيقع الكلام فيه في موضعين لان الشك اما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والمثال الثاني من الشبهة الموضوعية والموضع الاول يقع الكلام فيه في مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وصور الاشتباه كثيرة وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان ثم ان متعلق التكليف المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول اما



في الشبهة التحريمية

اما لعدم النص في المسئلة كمسئلة شرب التتن واما ان يكون لاجمال النص كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون لتعارض النصين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب الاول دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلثة الباقية ويعبر عنه بالشبهة التحريمية الثاني دورانه بين الوجوب وغير التحريم ويعبر عنه بالشبهة الوجوبية الثالث دورانه بين الوجوب والتحريم ويعبر عنه بدوران الامر بين المحذورين

فالمطلب الاول في الشبهة التحريمية

وقد عرفت ان متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او اجماله او تعارضه واخرى الواقعة الجزئية التي يتكلم فيها تبعا فهنا اربع مسائل الاولى ما لا نص فيه وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط والاول منسوب الى المجتهدين والثاني الى معظم الاخباريين وربما نسب اليهم اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف ووجوب الاحتياط كما في الفائدة الرابعة والعشرين من فوائد المحقق البهبهاني ولا يبعد ان يكون تغايرها باعتبار العنوان ويحتمل الفرق بينها او بين بعضها من وجوه اخر تأتي انشاء الله تعالى بعد ذكر ادلة الاخباريين احتج للقول الاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى في سورة الطلاق لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قيل دلالتها واضحة وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء الاعطاء فاما ان يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد في مقام الانفاق الواجب الا انفاق ما اعطاه من المال فان كان ذا سعة فلينفق من سعته ومن كان ذا ضيق فلينفق بقدر ما اعطاه الله واما ان يراد به نفس فعل الشيء او تركه بقرينة ايقاع التكليف عليه فان ظاهر العبارة ان نفس الموصول من دون تقدير مضاف متعلق للتكليف فاعطاؤه كناية عن الاقدار عليه فيدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان في تفسيرها اي الا بقدر ما اعطاها من الطاقة وفي هذا دلالة على انه سبحانه لا يكلف احدا ما لا يقدر ولا يطيقه انتهى والمعنى الاول اظهر بملاحظة نص الاية وذيلها والمعنى الثاني اشمل لان الانفاق من الميسور ايضا داخل فيما اقدره الله عليه لعله الانسب من هذه الفقرة كالتعليل لما تقدم والمناسب في التعليل هو العموم والا لكانت بمنزلة تكرار لما تقدم وكيف كان فعلى المعنى الاول لا مناسبة بين الاية وبين اباحة ما شك في تحريمه وعلى المعنى الثاني ليس ترك ما يحتمل التحريم غير مقدور حتى لا يكلف الله به والا لم ينازع في وقوع التكليف به احد من المسلمين وان نازعت الاشاعرة في امكانه نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف بان يكون المعنى لا يكلف الله بحكم الا ما آتاها كان ايتاؤه عبارة عن الاعلام لكن ارادته بالخصوص ينافي مورد الاية وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم لا يمكن ان يقال ان الموصول مجازا عن المقدور متعلقا للتكليف يمكن تقديره بالشيء الذي هو اعم من الحكم والمحكوم عليه فيكون حاصل المعنى انه تعالى لا يكلف نفسا شيئا الا ما آتاها ويختلف الايتاء والاعطاء بالنسبة الى افراد الشيء فاعطاء الفعل القدرة عليه واعطاء الحكم اعلامه نعم في رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها لكنه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها الى ارادة الاعلام من الايتاء في الاية وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر ادلة العقل ان شاء الله تعالى فالاولى قد عرفت ان المناسب بالنسبة الى العموم كالتعليل فان كان هو العموم ومقتضاه تعين الاحتمال الثالث الذي هو الاعم من التكليف ورد ومحل المكلف به لا على نفس التكليف فالمعتبر من الكتاب المجيد ما هو ظاهره لا ما يحتمل التوجيه ولو كان بعيدا فتعين الاحتمال الثاني وعرفت انه لا دخل له بالمسئلة وبما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى في اواخر سورة البقرة لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان المراد بالوسع ان كان الاستطاعة كانت دليلا على عدم التكليف بغير المقدور وان كان الدليل المقابل للعسر كانت دليلا على نفي العسر بل لعل هذه الاية قرينة على ان المراد في الاية السابقة ايضا ما اريد بالوسع في هذه الاية لا سيما بملاحظة الرواية السابقة في رواية عبد الاعلى ومنها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لانه يكون به غالبا كما في قولك لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت فمثلها في الاية عبارة عن البيان مقابل البيان العقلي او مبنيا على انه عبارة عن البيان النقلي ويخصص العموم بغير المستقلات العقلية بناء على حجية حكم العقل كما صرح به الفاضل التوني او يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما قال في مجمع البيان معناه وما كنا معذبين قوما بعذاب الاستيصال الا بعد الاعذار اليهم والانذار لهم بابلغ الوجوه وهو ارسال الرسل اليهم مظاهرة في العدل وان كان يجوز مؤاخذتهم على ما يتعلق بالعقل مجازا فمبني هذا التاويل بكون الاية عامة في العقليات والشرعيات وقال الاكثرون من المفسرين وهو الاصح ان المراد بالاية انه سبحانه لا يعذب في الدنيا ولا في الاخرة الا بعد البعثة فتكون الاية خاصة فيما يتعلق بالسمع من الشرعيات انتهى ولعله يرجع الى المعنى الاول ما في الكشاف من تفسير الاية من نفي لحوق التعذيب وما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فتلزمهم الحجة انتهى

في اصالة البرائة

وعلى التحقيق الذي ذكرنا يمكن ان يقال بدلالة الآية على نفي العقاب قبل البيان فهي دالة على عدم وقوع التعذيب بل قبل البعث مختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة فيخرج عن محل البحث ويؤكد ذلك قوله تعالى عقيب الآية واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا وقوله تعالى في سورة القصص وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون ثم ان الفاضل النراقي قد اورد التناقض عن بعض الافاضل حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالآية على اصالة البرائة وبين دفع الاشكال الوارد من جهة الآية على الاحكام العقلية الملازمة بجواز العفو عن الله تعالى وحاصل التدافع ان مفاد الآية نفي فعلية التعذيب وانتم من نفي الاستحقاق والمنافاة بين ثبوت الاستحقاق المنافي الاحكام العقلية وبين نفي فعلية التعذيب قبل بعث الرسول فلا دلالة للآية على عدم حجية العقل وحاصل التناقض ان الاخبار بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني وان لم يدل فلا وجه للاول واجاب عنه بتغاير المقصود في صورة المستدل والمجيب فان الجامع بين المقامين كالتراد في الوجوب والتحريم والمعنى الذي يعتقده الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تنافيا بين كلا مبادئه وحاصله ان عدم الفعلية يكفي في هذا المقام لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في الهلاكة والعقاب فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلتهم ويعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلم في الملازمة فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه محرم معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال نعم لو فرض هناك اجماع ايضا على انه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسئلة من ترتب الثواب والعقاب على موافقة حكم العقل ومخالفته ومن ذوال العدالة بمخالفته او بالاصرار ونحو ذلك بل يظهر من استدلال النافي للملازمة بالتواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية ان محل الكلام هو الحكم العقلي الذي يترتب عليه الثواب والحكم الذي يترتب على مخالفته العقوبة لجاز التمسك بها ايضا لمنع الملازمة ويمكن التناقض بين كلامي الجامع والانصاف ان الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين لما عرفت من ان ظاهرها الاخبار بعدم وقوع الهلاك الدنيوي قبل بعث الرسل فلا دلالة فيها على نفي الملازمة ولا على اصالة البرائة ومنها قوله تعالى في سورة التوبة وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون في الكشاف يعني ما امر الله ما يتقى واجتنابه وهو المطابق لما في الصافي من الكافي والتوحيد عن الصادق حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وحاصل المعنى ان ما امر الله باتقائه وبيان انه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هديهم للاسلام ولا يسميهم ضلالا ولا يخذلهم الا اذا اقدموا عليه بعد بيان خطره عليهم وعلمهم بانه واجب الاتقاء واما قبل العلم والبيان فلا سبيل عليهم قال في مجمع البيان اي ما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الامر بالطاعة والنهي عن المعصية فلا يتقون فعند ذلك يحكم بضلالتهم وقيل وما كان الله ليخذل قوما ليضلهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنة بعد اذ هديهم ودعاهم الى الايمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية وقالوا في سبب النزول قيل مات قوم من المسلمين على الاسلام قبل ان تنزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله اخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل وقيل لما نسخ بعض الشرايع وقد غاب اناس وهم يعملون بالامر الاول لم يعلموا بالامر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك وقد مات الاولون على الحكم الاول سئل النبي عن ذلك فانزل الله الآية وبين انه لا يعذب هؤلاء على التوجه الى القبلة الاولى حتى يسمعوا بالنسخ ولا يعلموا بالناسخ انتهى وعلى اي تقدير فلا خطاء سبب النزول بل ملاحظة ما تقدم على الآية من قوله تعالى وما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وما كان استغفار ابراهيم لابيه الآية المشعر بكون الآية نازلة في حق من خاف المؤاخذة على الاستغفار للمشركين قبل ورود النهي عنه ان لا مؤاخذة قبل البيان سواء كان المراد بقوله ليضل الحكم بالاضلال او الخذلان عن الثواب وطريق الجنة فان كل واحد منهما لا يكون الا بعد خطيئة موجبة لاستحقاق ذلك فالآية تدل على انتفاء ما يترتب على الاستحقاق بمقتضى النفي كما صرح بذلك الطبرسي ويقرب منه ايضا اخبار ما كان للنبي على قوله ولا ينفعل الشيء مثل على استقامته ونحو هو كون ارتكاب المحظور الواقعي قبل البيان خطيئة بل اذا لم يكن المحظور محظورا بالاولوية وما تقدم في تضعيف دلالة الآية السابقة من اختصاصه بالعذاب الدنيوي غير جار في المقام لما عرفت الا ان يقال على الاستدلال بها فتدبر ومنها قوله تعالى في سورة الانفال ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وجه الاستدلال ان ذلك مثل لما صنع الله تعالى في قضية بدر ومفيد بعمومه تعلق غرضه تعالى ان يكون الهلاك والحيوة بعد قيام الحجة اي ليستوي تمام الحجة سواء كان الغرض من الهلاك الموت اي مثل ذلك ليموت من مات بعد قيام الحجة ويعيش من عاش بعد قيام الحجة عليه وكان الحيوة والهلاك استعارة عن الاسلام والكفر اي ليصدر كفر من كفر وصدر اسلام من اسلم عن حجة بينة لا عن مخالجة شبهة حتى لا يبقى له على الله حجة

الخطاب الشفاهي للحاضر ينبغي ان يطابق من قد يكون

حكم والظاهر وهو وجه ما ابتناء على تمام الدليل على المطلب فانه تام مع سلامته عن التعارض لانها في محله لا سيما بعد ملاحظة ان الآية ... على عن
الخبوة والجهل للعمر ... الاحتمال الاقلي ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده
واقعا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا عن
دليل علمي وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى ومعلوم ان القائل
بالبراءة لا يقتصر على بعض وجوه الدلالة على البراءة بل انما يقول بها بعد دفع معارضها والجواب عنه مستقلا او كلية او معارضته بما هو اقوى
منه ولو كان عدم التكليف لا بعد البيان مفروغا عنه بين المتخاصمين كما هو الظاهر كان التمسك بهذه الآيات من باب تكميل الادلة على الاصل في
خصوص المتنازع فيه وورود دليل عام على وجوب الاجتناب في الشبهة التحريمية وعدمه ومنها قوله تعالى في سورة الانعام خطابا للنبي ملقنا اياه طريق
الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية
فانكر عليهم وجعل ما حرموه في جملة المحرمات التي اوحى الله تعالى اليه وعدم وجدانه ذلك فيما اوحي اليه وان كان دليلا قطعيا على عدم الوجود
الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم بالحرمة لكن الانصاف ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير بعدم
الوجود الى عدم الوجدان اشارة الى المطلب واما الدلالة فلا ولذا قال في الوافية وفي الآية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل
الشرع مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الاحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما
بقي بايدينا من احكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب ومنها
قوله تعالى في سورة الانعام وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي
يجتنبونه ولعل هذه الآية اظهر من سابقتها لان السابقة دلت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الله الى النبي وهذه تدل على
انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط ايضا بخلاف السابقة فانها لا تنافي وجوب
الاحتياط بمعنى الاجتناب والتزام الترك مع عدم جواز الحكم بالحرمة الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ
على التزام ترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب ان اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا
فالتوبيخ في محله فان قلنا المراد بما فصل قوله تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة الآية فيكفي في عدم التزام الترك كون الشيء غير داخل فيما عد
فيها فلا يلزم العلم بالواقع لثبوت تحريم جملة من غيرها مما فصل ايضا قلت قالوا انما نزل المائدة بعد الانعام فلا يجوز ان يكون المراد بما فصل في
سورة الانعام ما ذكر بعد في سورة المائدة بل يكون المراد ما فصل قبله والانصاف ان ما ذكرنا من الآيات المذكورة لا تنهض على ابطال
القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم عموما او خصوصا بالعقل والنقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد
انما اوجب الاحتياط من اوجبه بزعم قيام الدليل العقلي والنقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة
وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه كما اشرنا اليه سابقا واما الآيات المذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه
اذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات
المذكورة واما السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر فان حرمة شرب التتن مثلا مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم
ومعنى رفعها كرفع الخطا والنسيان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ويمكن ان
يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب
الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية ولا خلاف فيه فلا يشمل الحكم الغير المعلوم الذي هو محل البحث مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية
لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر هو المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها
فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن
الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات والحاصل ان ابقاء الرواية على ظاهرها من دون تقدير كذب لوجود نفس
الخطا واخواتها في الامة ضرورة والمقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الاقرب
اعتبارا الى المعنى الحقيقي فان رفع جميع آثار الشيء في حكم رفع نفس الشيء وان يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه كما قالوا في نظيره لنفي الحكم
المتعلقة بالاجتناب وان يقدر المؤاخذة في الكل وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من الثاني ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد
فاذا اريد من الخطا والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضا نعم الظاهر من بعض الاخبار

التسعة بعدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المؤاخذة ما عن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطى جميعا عن ابى الحسن عليه السلام فى الرجل يستكره
على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتى ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما
اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا ان استشهاد الامام عليه السلام على عدم لزومها مع الاكراه
على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوى المحكى فى كلام الامام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل
نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل فان الظاهر ان النبوى المحكى هو النبوى المعروف المذكور فيه جميع التسعة وتخصيصها بالذكر لمناسبة المقام ومما يؤيد ارادة العموم ظهور كون رفع
كل واحد من التسعة من خواص امة النبى صلى الله عليه وآله ثم بملاحظة افادة الامة لكونه اسم جمع مضافا العموم الاستغراقى وافادة الاضافة للاختصاص وجب التأسيس
اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة اشكل الامر فى كثير من تلك الامور من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بامة النبى صلى الله عليه وآله على ما
يظهر من الرواية والقول بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع وان لم يكن رفع كل واحد من الخواص وحاصله انه لا دليل على نفى المؤاخذة فيقتضى لا بجميع
كون كل منها من الخواص الا ان فيه شيئا وتصرفا فى كلمة الامة الظاهرة فى العموم الاستغراقى بحملها على العموم المجموعى والمعنى ان مجموع التسعة
مرفوع عن مجموع الامة وذلك من الخصائص لعدم خلو هذه الامة عن المعصوم الذى لا يجوز عليه الخطأ والنسيان شطط من الكلام من جهات
شتى كما لا يخفى فان الجميع الخالى قبله وبعده فليس عدم خلو العصر من المعصوم من خصائص هذه الامة والنبى بمثل الموجود فى
زماننا من هذه الامة لدخوله فيهم بحيث يتناقض عليه بعدم ايمانهم لا يوجب خروجهم من هذه الامة فانهم اشتروا مضافا الى ان التصرف
الامة المضافة عن افادة العموم الاستغراقى واخراج المباينة الظاهرة فى ان كل واحد من التسعة مرفوع عن كل واحد من الامة يرتبط بهما ولم
يعلم كون التكلم بها اسهل من تقدير شيء ويحتمل ان يكون المراد بذلك القول ان اختصاص رفع المؤاخذة باعتبار رفع المجموع بمعنى ان
المؤاخذة على الخطأ والنسيان وحمله الخرق لشيء وان استقل العقل بقبحها فلا اختصاص لبعض دون اخرى واما المؤاخذة على الطيرة
والحسد والوسوسة فى التفكر فى الخلق فيحتمل اختصاص رفعها بهذه الامة وهو ايضا شطط من الكلام لان هذه الثلاثة ايضا فى الغالب يكون
من جملة الاخبار فيستقل العقل بقبح المؤاخذة عليها او الاحتمال المناسب لسوق الكلام هو الاحتمال الثانى لان الكلام انما هو بعد الفراغ عن
الحاجة الى التقدير وحينئذ فالامر بين تقدير المؤاخذة وتقدير رفع جميع الآثار بعنده ولكن الذى يهون الامر فى الرواية جريان هذا الاشكال فى
الكتاب العزيز ايضا فان موارد الاشكال فيها وهى الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا اليه هى بعينها ما استوهبها النبى صلى الله عليه وآله من ربه جل ذكره فى
ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه فى القرآن بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به والكاشف عن ذلك الاشتباه ما ورد فى الصحاح عن الطبرسى فى الاحتجاج والذى يهون اصل الاشكال منع
استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق فان الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما
يعلمون مع امكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق فى الرواية هو ما لا يتحمل فانه لا ما لا يتمكن عليه اصلا
كالطيران فى الهواء واما فى الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب والعقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة وفى خبر
الاحتجاج قال الله تعالى سل قال النبى صلى الله عليه وآله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم
وذلك حكمى فى جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وبالجملة ثم ان تقدير رفع جميع الآثار يلزم الاشكال لعدم تعقل كون المقدر خصوص رفع
المؤاخذة صحيحة حكم العارفين من امكان كون رفع المؤاخذة بالنسبة الى كل واحد من التسعة من خصائص هذه الامة المرحومة بان يكون سائر
الامم مؤاخذين بالخطأ والنسيان ولوازمهما اما بالنسبة الى ما كان من هذه الامور مستندا الى تقصيرهم ورفعت المؤاخذة عن هذه الامة بالنسبة اليها
واما بالنسبة الى ما لم يكن مستندا الى التقصير فالمؤاخذة مرفوعة عن جميع الامم ففى رفع المؤاخذة حتى فى رواية الاحتجاج اشارة الى ذلك فتدبر
اضعف من هذا التأييد هو ما فى اخذ العموم من لزوم كثرة الاضمار وهو كما ترى وان ذكره بعض الفحول ولعله اراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة
ورفع ما عداه يحتاج الى دليل وفيه انه انما يحسن الرجوع الى المتيقن بعد الاعتراف باجمال الرواية لا لاثبات ظهورها فى رفع المؤاخذة الا ان يراد اثبات
ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص فيها بخلاف الحمل على العموم فانه يوجب التخصيص فى المتصل بالاحتمال
حينئذ بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته والحمل على العام والبناء على التخصيص المشكوك فيه تكون الاحتمال فاسد فان الظاهر بالمقام
ظاهر من ان التخصيص المتعقب بقوله كل واحد منها الظاهر فى جواز اعمال الحقيقة فى العموم بقرينة ما الى ضيق كون
العموم بعيد جدا لكون المتعلق هو المذكور وهو من الشيء المؤاخذ من غير تخصيص كثير من الآثار بل اكثرها حيث انها لا ترتفع بالخطأ والنسيان
واخواتهما وهو ناشئ من عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انا لو بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات
من حيث هى اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتبة على قتل الخطأ ووجوب

في الشبهة التحريمية

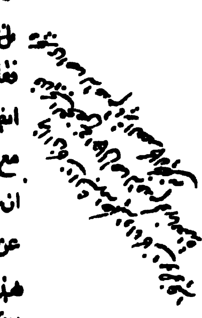
[illegible]

في أصالة البراءة

ولعلّ المناسب من حيث سياقها الإمام عليه السلام بقوله لعدم لزوم الحلف بالطلاق والعتق والصدقة مع الإكراه ويمكن أن يدفع هذا الوهن بأن المصنف
الفاضل كان بصدد الحكم بهذه الأمور ويمكن أن يكون مراده من الاستشهاد بالنبوي على وجه لا ينافي التقييد وكشف عما ذكر المعنى في تمييز
الإكراه على الحلف بل على نوع الأسباب الراجح بخلاف ما تقرّر وكلّما ذكر فيها رفع المؤاخذة من هذه الأمور ليس من الخطايا فهلا كانوا
من هذه الأمور ليس من الخطايا ويكفيها أن المؤاخذة المرفوعة إنّما هي التبعات التي لا يستقل العقل بقبحها من هذه الأمور فلا يستلزم كونه من الخطايا
وهذا مثل نحو سيأتي الفقهاء حيث أن الأمور مع ما ذكره هنا المحقق لم يكن الاختصاص لعدم تخصيص كثير من الآثار حيث إنها لا ترتفع بالخطأ
والنسيان وأجاب عن الأول بوضوح ضعفه ولعل غرضه سلّما أن الأمر بالرفع إنما يتعلق بها بلحاظ الآثار الشرعية ولعل رفع جميع ما في الخطأ
والنسيان فيكون الأجنبي عنهما وعن الثاني بأن المراد رفع الآثار المجعولة على وجه لا ينافي الامتنان ولا يلزم عليه تخصيص كثير من الآثار كما في صلاة الكافر
التمييز حيث إلى وجه لعدم تخصيص لعدم خصوص رفع المؤاخذة فتدبر وحيث إن الأمر يوضح المقام حق وإن لم يكن مرتبطًا به وهو أن النبوي المذكور يشمل
الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد وهو مخالف لظاهر الأخبار
الكثيرة المروية في الكافي وغيره في باب الحسد منها ما رواه في الكافي عن داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله عز وجل لموسى بن
عمران يا ابن عمران لا تحسدنّ الناس على ما آتيتهم من فضلي ولا تمدّنّ عينيك إلى ذلك ولا تتبعه نفسك فإن الحاسد ساخط لنعمي صادّ لقسمي الذي
قسمت بين عبادي ومن يك كذلك فلست منه وليس مني لكن متعلق النهي لا يمكن أن يكون الحسد المجرد فلا إشكال لما نسبته إليه وأما المعتقد
منه على فرض تحققه فيجيء الإشكال فيه من حيث النهي وحديث الرفع ويمكن الجمع بينهما بحمل الطائفة الناهية على خصوص ما إذا أظهر الحسد باللسان
أو اليد وحمل حديث الرفع على ظاهره على قول من يقول الرفع بما إذا لم ينطق الحاسد بشفتيه كما أنه لو فرضنا كون الحسد مجرد صفة وداء
لا يمكن حمل النهي على ترتيب آثار الحسد بل النهي عن ظاهره فإن حصول الظن بعد تحقق أمارته فيوجب أن الشارع ينهى عن الظن بل متعلق الظن الباطل
على تحققه وتأثيره وحمل حديث الرفع على ظاهر ما أن المراد المذكور في النبوي المذكور وإن كان بعد ذكر الثلاثة فيحتمل أن يكون من الخصوصيات الآخر
وهو التفكر في الوسوسة في الخلق وحده لا أن يكون قيدًا للثلاثة لكن في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في أواخر أبواب الإيمان والكفر من أصول
الكافي الخبر الحسد عن الكل وذكر القيد بعد الثلاثة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن أمتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما
استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد فإن رجوع القيد فيها إلى الحسد فقط متيقن ولعل الاقتصار في
النبوي الأول على قوله ما لم ينطق لكونه أدنى مراتب الإظهار بل الغالب الكاشف عن الحسد وهو التشاؤم ويحكى في خطاب الأثر ثلاثة لا يسلم منها أحد
الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال إذا تطيرت فامض وإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحقق والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في
الخصال أن المؤمن لا يستعمل حسده ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات إظهار الحسد لا نفسه وفي الشرائع أن الحسد معصية وكذا
بغضة المؤمن والتظاهر بذلك قادح في العدالة والإنصاف أن في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى كونه معصية فإن الأخبار الناهية عنه ظاهرة في ذلك
والأخبار الدالة على أنه يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب فيها إشارة إلى ذلك فهو صريح كلمات أرباب اللغة والعرف أن الحسد أن يتمنى زوال نعمة الغير
وأن تكون له سواء الحصول أم لا إن ذلك مشتمل للآثم وأن الحسد صفة في النفس شبيهة لذلك كما في سائر الأوصاف النفسانية من الشجاعة والبخل والسخاء
والجبن ونحوها وبأنها قابلة للفعل وشيء من الأمور غير قابل للتوجه النهي إليه لكونه غير مقدور نعم إن النهي عن الوصف وتضعيفه بالرياضة
والمجاهدة الآثمة أمر مقدور بعد ملاحظة ما ذكر من جواز الأمر إليه وجواز النهي عنه ولا يصح إلا إذا كان مقدورًا في الأخبار الناهية نهي
عن الظاهر ذلك القبح النفساني بالقول أو الفعل والأخبار الدالة على أنه يأكل الإيمان مع أنه لا يتم فيها من جهة استعماله ولعل الظاهر من حكم أن من يحسد
الحسد معصية وإن إظهاره كبيرة إلا أن القبح النفساني من جهة التكلم بما يوجبه البغض مما لا يمكن لعدم ... فيها حيث إن الحاسد بعد معرفة
الحاسد عند نفسه ليس من هذه النعمة سببًا وبترك الإظهار منها والتكلم بذلك من نعيم الناس وأما حمله على الظاهر من كون الأخبار والأفعال الإنسانية
سببًا لعدم التكون في القلب كما شككنا في التعرض لذلك من قول الحاسد لا إثم له في نفسه فتدبر وعلى ما ذكرنا فالمراد بقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الفضيل
بن عياض عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في الكافي في باب الحسد إن المؤمن يغبط ولا يحسد والمنافق يحسد ولا يغبط أن المؤمن لا يظهر الحسد ويحتمل
أن يكون المراد منه مثل ما ... يجب عليه ما هو منهي إلا أنه يظهر الحسد ويحتمل أن يكون الحسد المنهي عنه بل عنه ما هو منهي والمنافق على العكس وأما
الطيرة فهي كما في الصحاح أنها ما يتشاءم به من الفأل الرديء وفي النهاية أنها التشاؤم بالشيء قال وهو مصدر تطير يقال تطير طيرة
وتخير خيرة ولم يجيء من المصادر هكذا غيرهما وأصله فيما يقال التطير بالسوانح والبوارح من الطير والظباء وغيرهما وكان ذلك يصدهم عن مقاصدهم فنفاه
الشرع وأبطله ونهى عنه وأخبر أنه ليس له تأثير في جلب نفع أو دفع ضر واشتقوا ... لعل اشتقاقها من الطير بعد ذلك ما يتشاءم به لأن أكثر تشاؤم العرب
كان بخصوصها القرب بما المراد في النبوي إنما يرفع المؤاخذة على بها مطلقًا أو ما لم ينطق به ... وهو مرتبة فإنه لا مؤاخذة فيه من أن الطيرة شرك وما منا

الا ولكن الله يذهبه بالتوكل قال هكذا في الحديث مقطوعا ولم يذكر المستثنى اى الا وقد يعتريه التطير ويسبق الى قلبه الكراهة فحذف اختصارا اعتمادا
على فهم السامع وقيل ان قوله وما منا الا من قول ابن مسعود ادرجه في الحديث وانما جعل الطيرة من الشرك لانهم كانوا يعتقدون ان الطير يجلب لهم
نفعا او يدفع عنهم ضررا اذا عملوا بموجبه فكأنهم اشركوه مع الله في ذلك وقوله ولكن الله يذهبه بالتوكل معناه انه اذا خطر له عارض التطير
فتوكل على الله وسلم اليه ولم يعمل بذلك الخاطر غفر الله له ولم يؤاخذه به انتهى واما المراد برفعها فيحتمل رفع اثرها لان التطير كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه
الشرع وقد اشرنا الى ان الحسد لو كان متعلقا بها ايضا كان مبنيا التعلق برفع المؤاخذة واما الوسوسة في التفكر في الخلق كما في النبوي الثاني او التفكر
في الوسوسة فيه كما في الاول فهما واحد والاول انسب لان التفكر في الخلق يوجب الوسوسة بالتفكر ولعل الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل
وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لابي عبد الله عليه السلام انه يقع في قلبي
امر عظيم فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وان كثرت
قال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اني هلكت فقال له اتاك الخبيث
فقال لك من خلقك فقلت الله فقال لك الله من خلقه فقال اي والذي بعثك بالحق لكان كذا فقال صلى الله عليه وآله ذاك والله محض الايمان قال ابن ابي عمير فحدثت بذلك عبد
الرحمن بن الحجاج فقال حدثني ابي عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما عنى بقوله هذا محض الايمان خوفه ان يكون قد هلك حيث عرض ذلك في قلبه
وفي رواية اخرى عنه عليه السلام والذي بعثني بالحق ان هذا لصريح الايمان فاذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة الا بالله وفي اخرى
عنه ان الشيطان اتاكم من قبل الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم فاذا كان كذلك فليذكر احدكم الله وحده ويحتمل ان يراد
بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب بقوله ما لم ينطق بشفة ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى
الثلاثة الاخيرة المذكورة في الصحيحة وفي الخصال بسند فيه رفع عن ابي عبد الله عليه السلام قال ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه التفكر في الوسوسة في الخلق والطيرة
والحسد الا ان المؤمن لا يستعمل حسده اقول مثل هذه الرواية مما يكشف عن ان الحسد من لوازم النفس وذكر الصدوق في محكي الخصال
ان المراد بالطيرة التطير بالنساء والمؤمن لا يتطير كما حكى الله عز وجل عن الكفار قالوا اطيرنا بك وبمن معك والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد
كما قال الله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء باهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن المغيرة انه فكر
وقدر فقتل كيف قدر فافهم فان هذا التفسير مما لا ينبغي ان يستمع منه وقد خرجنا في الكلام في هذا النبوي الشريف
عما يقتضيه وضع الرسالة ومنها قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة شرب التتن مثلا فهو موضوع عن العباد
وفيه ان الظاهر مما حجب الله تعالى علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق او ستره فالرواية مساوقة لما
ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا
تتكلفوها رحمة من الله لكم اقول دعوى الظهور في خصوص ما لم يبينه ممنوع بل الظاهر عموم للشبهتين خصوصا بملاحظة انها التي
والبواعث للموانع الى سبحانه الا ظاهر العباد وجه نسبته يلزم الجبر ثم لو كان العباد ظاهرا في العموم المجموعي كانت الرواية ظاهرة في
مولى الموالي لكن ظاهره العموم الاستغراقي فما حجب عن كل عبد فهو موضوع عنه وان لم يكن محجوبا عن غيره وليس من قبيل ان جاءك
العلماء فاكرم زيدا من قبيل ان جاءك العلماء فاكرمهم فلا يتوقف وجوب اكرام الجائي على مجيء الباقي ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا
وعلى الثاني وان امكن ان يكون المراد ما لم يعلموا اشياء لكن الظاهر عرفا على كون كلمة ما ظرفية هو المعنى المطابق لكونها موصولة وفيها ما
يفيده في الاباحة من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لا يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع
اقول قد عرفت ضعف هذا الاعتراض ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا بناء على
ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المفروض المجهول
الحكم واما بناء على ارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ فظاهر السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ومنها قوله عليه السلام ايما امرئ ركب امرا بجهالة فلا
شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب او الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في
كون فعله صوابا او خطأ ويؤيده ان تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه آب عن التخصيص
فتأمل والانصاف ومنها قوله عليه السلام ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون
ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه في محكي اماليه
حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته على المطلب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة
ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين

هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التفاضى ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى
ابراهيم عم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضى عدتها
وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت باى الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها فى عدة فقال
احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو فى الاخرى معذور
قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها وفيه ان الجهل بكونها فى العدة ان كان مع العلم بالعدة فى الجملة والشك فى انقضائها فان
كان الشك فى اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة فى الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز فى الاذهان عدم الجواز
ومنه يعلم انه لو كان الشك فى مقدار العدة فهى شبهة حكمية قصر فى السؤال عنها وليس معذورا فيها اتفاقا لاصالة بقاء العدة واحكامها
بل فى الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سألت ابا جعفر عم الى ان قال قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدرى كم هى
فقال عم اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويشهد له
ايضا قوله عم بعد قوله نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص واصالة عدم تأثير العقد خصوصا
مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل ويكشف عنه قوله عم فى الحسنة المتقدمة ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم
ان عليها عدة فى طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك هذا ان كان الجاهل ملتفتا شاكا وان كان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج
عن مسئلة البرائة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالحرمة بقوله لانه لا يقدر الخ وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة
بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم
التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفى دفعه لامكان ان يقال ان التفكيك اللازم انما هو على فرض حمل الاحتياط على الاجتناب حتى يكون
فى كلا المقامين بالنسبة الى الملتفت الشاك ولا يمكن فيهما بالنسبة الى الغافل والمعتقد للجواز واما ان حمل على السؤال فقد لا يمكن الملتفت
الشاك من السؤال عن ان المعتدة محرمة عليه ام لا لفقد العالم ويتمكن دائما من السؤال عن المرأة هل هى معتدة ام لا وتوضيحه ان سؤال
السائل عن انه باى الجهالتين اعذر لا بد ان يكون فى صورة انفكاك احدى الجهالتين من الاخرى والا ففى صورة اجتماع الجهالتين لا يتميز
اهونية احدى الجهالتين فمرة يعلم المتزوج ان العقد على المعتدة محرم ويعرف الحكم ولكن لا يعرف ان المرأة معتدة فيكون جاهلا بالموضوع
ومرة يعرف الموضوع ولا يعرف الحكم فيسأل السائل عن ان الجهل بالحكم اهون او الجهل بالموضوع فيجاب بان الجهل بالحكم اهون لانه لا
يتمكن من السؤال لفقد العالم بالحكم واما العالم بالحكم الجاهل بالموضوع فهو دائما متمكن من السؤال عن المرأة التى يريد ان يتزوجها فلا يلزم التفكيك
بين الجهالتين لفرضهما فى الملتفت الشاك الا انه لا بد من حمل العذر وتنبيه على هذا القيد على جواز التزويج كما عرفت لا على عدم الاثم فتدبر
ومما استدل به الفاضل التونى فى الوافية على المطلب هو البرائة فى الشبهة التحريمية اخذا من الشهيد ره فى الذكرى بما رواه فى الكافى فى النوادر فى الصحيح
بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عم قال كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال
كما فى شرح الوافية ان قوله عم كل شئ فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التى تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين
مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال
الاضطرارية والاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد
الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم
حكم كلى فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه لعلم حكمه ام لا الثانى ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى
انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شئ تعلم له نوعين او صنفين
نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد معين من ذلك الشئ فى اى النوعين او الصنفين فهو لك حلال فيكون معنى
قوله عم فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشئ الجزئى المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة للاشتباه فى نوعه فرضا
الحلال والحرام مع العلم بهما بنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثانى مرجعه الى الاول وهو
الذى ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذى يحمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه انتهى بعبارته ثم فرع على المعنى
مقالة شيخنا الحر ره فى فصوله المهمة وتعرض للمناقشة عليها ولا يهمنا الا التعرض لما ذكره الفاضل النراقى ره فى مناهجه على الاحتمالات الثلثة احتمالات
ثلثة اخر فقال ره الرابع ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فى نوع ثالث هل نص عليه
بالحل او الحرمة فهو لك حلال مثال اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير فعلم حلية الاول وحرمة الثانى واشتبه عليك الامر فى الثالث الخامس



في الشبهة الموضوعية

ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في صنف انه هل هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول اي
حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في لحم الحمار انه هل هو من النوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث
ان التنويع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا في الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان هذا الشيء له نوعان حلال
وحرام سواء علم بعض افرادهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما السادس اعم من الثلاثة وهو ان كل شيء له او
انواع واشتبه عليك الامر في جزئي او صنف في حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع في انه هل هو
ايضا نوع حلال او حرام فهو لك حلال مثاله اللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمار اشتبه عليك الامر في لحم اما لاجل
انه لا يعلم انه من الميتة او المذكى او لاجل انه لا يعلم انه من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو قال ره ثم نقول لا شك في دلالة هذه
الاحاديث اي الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال التي منها هذه الصحيحة على الاحتمال الاخير منه على التفسير الاخير
وكذا على الثلاثة الاخيرة كما ظهر من امثلتها ثم على المعنى الثالث لانه لازمها وعلى الاول ولذا كان الحمل على الثاني الظاهر من قوله فيه حلال وحرام
انه مشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع لكن الثالث ايضا صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل بعمومه الصريح
لمثال اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم من غاية الحديث التزاما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور وما في الثالث يوجب تخصيص
قوله كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كان التردد باعتبار الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما يكون لاجل
الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه عين الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي
لم يبق للحديث منه عين ولا اثر ولو سلم فذلك انما هو اذا لم يعلم عام ولا مطلق بل وكذلك الرابع والخامس ايضا اي يوجب التخصيص في العموم من دون قرينة
ثم شرع ره في رد ما ادعي كونه قرينة لحمل الصحيحة على خصوص الشبهة في الموضوع فقال وكون المورد خاصا لا يخصص والصحيحة الاخرى لعبد الله
بن سنان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن الى ان قال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه صريحة في ان المورد هو الجبن الذي يكون الشبهة فيه موضوعية لا توجب خصوص الحكم مع انه لا مورد في الصحيحة الاولى وتبادر الشخص
الموجود في الخارج من العين ممنوع بل الظاهر من قوله بعينه او بخصوصه مع انه لا يضر لان اللحم ايضا نعي من تمام المطلوب يعني فمثل شرب التتن الذي
ليس من هذا القبيل يتمم بعدم القول بالفصل وما قيل من ان الظاهر من التقابل انه كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر
بالحرمة فهو غير تمام لانك قد عرفت ان هذا المعنى ماخوذ في جميع المعاني الاربعة الاخيرة انتهى كلامه رفع مقامه فاكتفينا بنقل تمام
شارح الوافية ملخصا تبعا لصاحب الفوائد ره **اقول** الظاهر ان المراد بالشيء في الروايتين ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري ولحم الحمير على
ما مثلهما اذ لا يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما لكن لفظة منه ليس في بعض النسخ **اقول** بعد ان الظاهر كون منه يقتضي ان يكون مرجع الضمير
فيها امرا كليا وقع الاشتباه في بعض افراده حتى يكون مورد حكم الشارع بالحلية ذلك الامر الكلي حتى يعرف الحرام الذي هو منه بعينه لا نفس
المشتبه حتى يكون اللحم المشتري ولحم الحمير المشكوك حليتهما من مصاديق اللحم الذي هو قد يشتبه من افراد المشتبه بل هو من افراد اللحم وفرضه سلمه الله
فيه فمع ما ذكره الشارح للوافية من ان الحاصل انما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا الخ **والحاصل** ان عبارة الحديث لو كان
مثل قولنا كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام كان المراد بكل شيء نفس المشتبه نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لكنه اعتذر عن هذا الا
بان كلمة منه ليس في بعض النسخ فلعله اراد الصحيحة الاخرى لعبد الله التي نقلنا ما قبل ذلك فان كلمة منه ليس فيها على ما في النسخ الموجودة عندي
مع احتمال ان يكون الصحيحة الاولى مختلفة النسخ ويمكن دفع هذا الاعتراض بان الحاصل الذي ذكره شارح الوافية ليس المراد منه ان كلمة كل شيء
استعملت في المشتبه بل بصدد الاجمال انقسام الشيء الى ان فيه حلالا وحراما وكون المراد منه محتمل الحل والحرمة فهم الاشتباه من عبارة الحديث
فمعنى الحاصل ان ما اشتبه الحكم حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه واللحم المشتري من السوق ولحم الحمير من جزئيات ذلك العنوان العام
فالشبهة مثلا في اللحم المشتري انه ميتة فهو ايضا من جزئيات ذلك كما ان لحم الحمير فرض جزئيته من جزئيات ذلك العنوان
لقبل الشبهة فرض الحرمة ايضا من جزئيات المشتبه الى ان يعلم الحرمة فهذا الاشتباه من جزئيات العلم وثبوت
الحلية له ما دام فيه الاشتباه وليس كذلك في صفة الحرام حتى يكون مشتملا على هذه العنوان بعد معلوميته فيها بل
هو مشتمل بكون المشتبه بكل شيء الحكم حلالا ظاهرا حتى يعرف الحرام الواقعي فيه ذلك والاعتراض على شارح الوافية بان معنى كل شيء
فيه حلال وحرام ليس محتمل الامرين والمشتبه مطلقا حتى يعرف حله وحرمته فيه فانه مع قوله فيه حلال وحرام كونه منقسما اليهما ويجوز ان
فيه بالفعل الامرين فلا يجتمع مع الترديد والاحتمال الا ان لا اختلاف كون الشيء منقسما بالحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم المعنى محصل
خصوصا مع قوله بعينه فان ذلك لا يقسم الى الحكمين الذي يجب في الحقيقة في شبهة لا تفهم امر لازم فهو الاجمال لنا **اقول** فهو

[illegible]

في الشبهة التحريمية

في المقام منشأ له واطلاق المتبادر الظاهر من ملاحظة المثالين المفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي المعرف بالمفهوم واطلاق الفرد على
الفرد في اصطلاح المخاطبة لكن انما يمكن فرضه من الاجناس التي تعدد والافراد الفرضية وكذلك المعتبر في الكلي ما وحظ في عنوان الحكم من الصنف
المكنة المعلق بها الوصف الشيء في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وامكن ان
يقال ان الميتة من حيث انه ماكول او الماكول منه حرام ومنه حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع
ومكان اللحم المشتبه ما تبين انه اللحم او المذكى منه وكذا هذا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو
حلال ومنه ما هو حرام وكذلك الكلام في الشيء اكل الطيب والخبيث وكذلك مثال اللحم المحمول الذي قال ان المتبادر من قوله فهو لك حلال هو بعض الصنف
الاولى المعهود والمتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته مما مثله الفقهاء في الروايات بعضه ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت
المشتبه الغناء في الكلي المنصوص في التتن ان جعل مفهوم الشرب المنقسم الى الطيب والخبيث فصار الشرب عليه الا ممنوع وحرمته مطلق واستعمال
الخبيث ايضا ممنوع فظهر به هذا الكلي بين كليين فيقول يد لا جهة الخبيثة نفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه
وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه انه جهالة الحكم كما لا يخفى انتهى وذلك لانه على فرض تسليم اختصاص الروايات
بيان الحكم في خصوص الشبهة الموضوعية فنقول كما ان المذكى والميتة عنوانان في الشرع فكذا كون الكلي مما فيه حلال وحرام عنوان للحكم بالحلية
بالنسبة الى ذلك الكلي الى ان يعرف الحرام بعينه وكما ان الشك في كون مصداق من جزئيات المذكى او الميتة موجب للحكم بالحلية فكذا الشك في كون
مصداق من جزئيات الحلال او الحرام موجب لذلك بمقتضى الرواية فتخصيص الكلي والفرد بما ذكره غير متضح الوجه فاذا فرضنا الشك في حرمة
الميتة فاصلها الشك في كونها من مصاديق الحلال او الحرام فحكمها الحلية بمقتضى الروايات وعدم كون الماكول من العناوين في مكلفات الشرع لا
يضر لانها من مصاديق الروايات التي جعل العنوان فيها ما فيه حلال وحرام ومن ذلك يظهر عموم العنوان في الروايات لكلتا الشبهتين في نحو
مثال التتن والصوت المشتبه فالكلي في التتن هو الشرب الذي يقتضي لجنابه فخائه وقد عرفنا ان في هذا الشرب حلالا وحراما وكذا الكلام في الصوت
واما على مقالته من اختصاصها بالشبهة الموضوعية فنقول بان الصوت المشتبه من الشبهة الحكمية غير متضح الوجه لان الشبهة المذكورة
اما ان تنشأ من الامور الخارجية مع معرفة معنى الغناء واما ان تنشأ من اجمال اللفظ كما في ماء السيل الذي نشك في كونه ماء لعدم العلم بان الماء
موضوع لخصوص الصافي منه او لاعم فيشمله وعلى كلا التقديرين فلا شبهة في حرمة الغناء وانما الشبهة في ان هذا غناء ام لا فتدبر وانتظر
لتمام الكلام في المسئلة الثانية واما قوله سلمه الله ايضا الى ان الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام منه معرفة الحرام الذي فرض وجوده في الشيء
ومعلوم ان معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار فظاهره انه اعتراض جديد على القائل بالعموم غير ما ذكره اولا من ان الظاهر ان ذكر
القيد لبيان منشأ الاشتباه فاذا قطعنا النظر عن الاعتراض الاول وقلنا ان مفهوم الروايات ان ما فيه حلال وحرام فشبهه حلال سواء كان منشأ
الاشتباه وجود الحلال والحرام ام لا او دفعنا انطباق هذا الكلي على خصوص اللحم فنقول ان اللحم الذي فيه حلال وحرام فذلك اللحم الكلي حلال حتى
تعرف الحرام منه ومن اصنافه ذلك الكلي لحم الحمير فهو حلال الى ان تعرف كونه الصنف الحرام منه فمعرفة حرمة لحم الخنزير كونه من الاصناف المحرمة غاية
للحكم بحليته الظاهرية كما ان الامر كذلك لو قلنا باختصاص الروايات بالشبهة الموضوعية فان حلية المصداق المشتبه مستمرة الى ان يعرف كونه من
مصاديق الحرام الموجود فيه فلم يلزم من القول بالعموم كون معرفة حرمة لحم الخنزير غاية لحلية الحمار وحاصل الكلام ان القيد المذكور في الروايات
ان صلح ان يكون قيدا للاحتراز عما ذكره شارح الوافية واضح وحصل بذلك فقط فائدة القيد ثم كون الحلال والحرام في الشيء مما يكون منشأ للاشتباه
كما في الشبهة الموضوعية دائما وفي الشبهة الحكمية في بعض الاحوال ولعله الغالب في الشبهة في حلية لحم الحمار او شرب التتن فانه يحصل غالبا من وجدان
اشتمال اللحم او الشرب على الحلال والحرام. لا يكون منشأ للاشتباه كما لو فرضنا الشك في حلية الحمار مع قطع النظر عن وجود لحم محرم في الشرع
فيكون فائدة القيد كونه منشأ للاشتباه. وايضا فغير ظاهر من الكلام لا يلزم من انتفاء جميع فوائده في بعض مقامات الاشتباه فيقيد الموضوع
بما يجيء لا بدخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع كما لا يخفى وكيف كان فقد اعترض بعض اصحاب العوائد من رده على الاستدلال بالروايات على العموم بلزوم
استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين لان هذا التقابل للانقسام الفعلي وبناء على ان يكون متعلق الحكم الشرعي ليخرج ما لا يقبل الانقسام الفعلي
منهما والثاني انه ينقسم الى الجهات بجهالة النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا او هو غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله
فهو لك حلال انه يحكم بحلال ولا يتصف بالحل في الحرمة حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف الا بناء قبل
التكلم المتعلقة بالموضوع وهو غير مفيد هنا ان قلت ان هناك ما ذكره من اختصاصها بشبهة الموضوع انهما قلت نعم ولكن نقول فائدة
القيد هنا التنبيه على ان القابلية لها او لحلها كافية في نظر المكلف لا يوجب الحرمة في الموضوع مما ثبت في محله وان فائدة للكلمة هي متوجها بها
بفنا الى التنبيه لنا ولدفع ما نتوهم الى احتمال الحرمة بمقابله جهول الحكم اصلا فالتقييد هنا لبيان الاحتراز ولا اعتبار المفهوم المخالف هنا

مع ان ما ذكره معنى الحديث فيستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه فقد عرفت ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة
الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه حتى يعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل انتهى وظاهر امره
بالتامل في خصوص الاعتراض الاخير ولعله امر بالتامل في سائر الاعتراضات ايضا ويمكن ارجاعه الى الجميع وهو الاولى لامكان ان يدفع الاول
بان شارح الوافية اراد من قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام على معنى كل ما يحتمل ان يكون حلالا وحراما وهذا عنوان عام يحصل به الاحتراز عن الاعيان
التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وعن الافعال الضرورية وتنفس الحيوة وما علم حليته او حرمته وليس تقييدا لشيء بوصف يوجب الاحتراز عن شيء
موجب لاستعمال ذلك الوصف في معنيين كما لا يخفى واما على ما ذكرنا فالكلام منزل على ما يحتمل الانقسام بهما في نظر المكلف بحيث يجري فيه الاعتماد سواء
لو قيل الاتصاف بها عنده او قبله ولكن لم يوجد فيها التوصيف بل كان له محض القابلية وهذا معنى عام يشمل المعنيين واندفاع الثاني بان المراد من
قوله عليه السلام فهو لك حلال ارجاع الضمير الى ما اريد من قوله كل شيء فيه حلال وحرام وهو محتمل الانقسام والحاصل ان كل محتمل الانقسام او متصف
فهو حلال لك ظاهرا الى معرفة الحرام بخصوصه ومفهومه على فرض تسليم وجود المفهوم في القضية ان كل ما لا يحتمل الانقسام فهو ليس حلالا بهذه الحلية المغياة
الى معرفة الحرام بخصوصه سواء لم يتصف بالحلية اصلا او علمنا حرمته او حليته وظهر بذلك ان المفهوم ليس من السالبة المنتفية الموضوع حتى لا يكون
معتدا به واما ما ذكره قده في دفع الايراد من نفسه من ان فائدة القيد التنبيه ففيه فرض صدق الشبهة الموضوعية يجري في الشبهة الحكمية التي هي محل النقل
بالنقل واندفاع الثالث بان كلا من العلم والمعرفة امر كلي لما اريد احدهما العلم الحاصل بالحكم بالدليل الشرعي سواء كان نفس الحكم معلوما او كان
الطريق الموصل اليه معلوم الحجية والاخر العلم الحاصل بالموضوع سواء كان نفس الموضوع معلوما او كان الطريق المؤدي اليه من البينة والاقرار واليد
معلوم الحجية ولو كان تعدد العلم موجبا لاستعماله في اكثر من معنى كان ذلك لازما ايضا على فرض الاختصاص بالشبهة الموضوعية ومنه يظهر حكم ما
استدل به من الاخبار والاستصحاب فهو نصوصها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه من الشبهة بحيث لو فرض تمامها الاخبار الآتية
للاحتياط وقعت المعارضة بينها كالاخبار الماضية الدالة على حلية المشتبه وحليته الى ان يرد في خصوصه نهي او يعرف حرمته بخصوصه لكن بعضها
جرى دالا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض بها ما سيجيء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا ودلالة واما الاجماع فتقريره
من وجهين الاول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه
من حيث انه مجهول الحكم هي البرائة وعدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط
فهو نظير حكم العقل الآتي الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب
وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه الاول ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب
التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة
الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط وكلهم بعدم وجوبه فيها فلا باس بالاشارة الى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا
القول فمنهم ثقة الاسلام الكليني قدس سره حيث صرح في ديباجة الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم الاحتياط مع ورود الاخبار
بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر ان كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك
قال به هنا ومنهم الصدوق فانه قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه
لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيدان فقد صرحا
باستقلال العقل باباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة وصرحا ايضا في مسألة العمل بخبر الواحد انه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى
حكم العقل واما الشيخ قدس سره فانه وان ذهب وفاقا لشيخه المفيد قدس سره الى ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في
العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على
الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى واما من تأخر عن الشيخ كالحلبي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبرائة يعلم من مراجعة
كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته الى جماعة ثم انه ربما نسب الى المحقق قده رجوعه عما في المعارج الى
ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول بالبرائة في الاول وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الادلة ان شاء الله وممّا
ذكرنا يظهر ان تخصيص بعض القول بالبرائة بمتأخري الامامية مخالف للواقع وكانه ناش عما رأى من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من
الموارد ويؤيد بل يكون التخصيص المذكور على خلاف الواقع ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة فان الجماعة
المتقدمين اليهم القول بالبرائة في كلام المحقق ليس المراد بهم المتأخرين الثاني الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق
ومما يستظهر منه هو ذلك المصنف قده في عبارة النقيح من اعتقاداته ومن ادعى اتفاق المحصلين على حليته الحلوية في اوائل الشرح حيث قال بعد ذكر

الكلام

الكتاب والسنة والاجماع اذ لا اقل من ... فلا دليل في المسئلة الشرعية عند المحققين الباحثين عما عن ماخذ الشرعية التمسك بدليل العقل
فيها الشبهة ... بدليل العقل كما ... من تتبع كتابه مواصل البراءة ومن ادعى اطباق العلماء المحققين في المفاتيح في باب الاستصحاب قال في الوجيز الرابع
... الانفكاك ... مع ... الشرعية الحكم على ... البراءة الاصلية ولا ... الاستصحاب الا ... اولى
... منه ... فيما ذكره المفاتيح ... بعد ذلك ... ما ذكرنا الا ... منها في المسئلة الثالثة منها العقل الا
... الى الوجوه ... مع اشتغال الذمة ... بالاحتياط ... ومع عدم ... المحققين في المسا
... في توجيه ... الشبهات ... ان ... مع عدم ... ان من اصلنا ان العمل بالاصل حتى يثبت
... ثم ... في ... ولا يكون ... المحقق ... الشبهة ... الى ...
واما ... في الكتب الفقهية ... من ... من المتقدمين والمتاخرين
الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم ... اشتغلوا ... من اوائل الشريعة ... في كل ... على عدم الالتزام و
الالزام ... الشارع ... وعدم ... طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات ... المباحات والحق الله
الاحتياط ... الفعل الى البيان ... بعدم النهي فيها ... المفاتيح في المسئلة الاباحة والحظر واما الاجماع ... اهل
الشرايع كافة لا ... من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام ... يوجبون عليه عند تناول شيء من
الماكل ... على اباحته ... من المحرمات ... لو كانت محظورة لا ... الى ... حتى يعلم الاذن
... ان كان الغرض ... من عدم ... مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط
الشارع لكنه راجع الى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد ... حصوص اهل الشرايع بل ... كافة العقلاء وان اريد ... اهل
الشرايع ... ان كان الغرض ... العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ... مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم
... كون العقاب من اللوازم ... الحرام مثلا او فرض كونه ... التكاليف العرفية ... على الحرام ولو صدر جهلا لم ...
... على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ... الكلام ... المحقق ... التمسك ... منها الاجماع
... على فرض ... من ... مؤاخذة الجاهل ... الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من
... التكليف ... حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه ... اصلا ... وان حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل ... فلا يقع ... المؤاخذة ... الحكم المذكور ... بيانا للتكليف المجهول المعاقب
عليه ... القاعدة ... في مورده ... الواقع ... على ... ولم يكن ... للتكليف المحتمل
... وجوده ... القاعدة ... في الواقع ... بل ... في الواقع ... الاحتمال ... العقاب
... العقاب ... دفع العقاب المحتمل ... بيانا ان الشارع ... للمكلف
... في الشبهة ... في الشبه ... الامر ... والعصر ... الاتمام ...
العقاب ... العقاب لا ... على العلم كالخواص المترتبة على نفس الشيء ... وان كان ... الا بدفع احتمال ...
العقاب ... الا ان الشبهة من هذه ... وجوب الاحتراز عن المضرة ... الشبهة ... الانفتاح
... والشبهة الموضوعية لا ... الاحتياط ... فيها ... بوجوب دفع الضرر المشتمل ... لكانت ...
... القولين ... وجوب الدفع واما ... الشارع ... كونه من ... الموضوع ... في الشبهة
ان شاء الله ثم ... الشبهات ... في الشبهة ... التكليف ... العلم ... التكليف بالامتثال ... بعض من
تاخر ... في مسئلة البراءة ... الامتثال لا يمكن ... القربة كما صرح به جماعة من الخاصة و
العامة ... التكليف بالعلم ... العمل لا ... الاطاعة ... بعدم العلم بالتكليف ... ما ذكرنا في توجيه كلام
... احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او احتمال كون الغرض من التكليف مع
... الفعل ... الانقياد ... الا ... لكونه مطلوبا للامر وهذا ممكن من الشاك كالعالم ... الغافل
... ان ... على وجوب ... التكليف ... الاحتمال المطلوب ... ذلك من التكليف بنفس الفعل والا لم يبق
... التكليف المشكوك ... الغرض المذكور ... التكليف بنفس الفعل في الاول ... الغرض على الثاني والحاصل
ان التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل ... الفاعل ... الا ... التكليف لا يمكن ان يكون غرضا

التكليف مطلقا **اقول** يمكن ان يكون غرضه من الكلام ان الامر ان دار الطلب منك بفعل شيء اعلمه ولا تعلمه فذلك تكليف بما لا يطاق الا في العلم
العلم بخصوص ذلك الشيء وعدم امكان الاحتياط فلا طريق الى العلم المكلف به الا الاجمالي لا التفصيلي وان دار الطلب منك بفعل واحد مخصوص
من عدة اشياء او لا يثبت الا المخصوص منه فليس من التكليف بالابهام فان الطريق الى العلم التفصيلي وان كان مفقودا لكن الطريق الى
العلم الاجمالي مفتوح وعلى هذا يخرج المقام عن جواز التمسك بها في مسئلة اصل البراءة فما ذكرنا من غرض بعيد انه يتكلم بهذا الكلام في
مقام حتى يحصل مقصوده من القرينة المقامية ونفس العبارة محتملة للاحتمالين واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الادلة النقلية
معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط فلا يثبت به الاصل في مسئلة البراءة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض اخبار الاحتياط وقد يستدل على البراءة
بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون وفيه ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل
البراءة بذلك في الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن انشاء الله
واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لان الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة شرعا على المستصحب
والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب في الان اللاحق هو القطع
بعدم ترتب العقاب على الفعل وما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل الاستحقاق احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى
يأمن العقل من العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحب
المذكور لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان
كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان
عدم المنع من الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد
الضدين بنفي الاخر باصالة العدم ومن هنا تبين ان استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثبات
الا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة كما ترى بل القصور منطوق به نعم من قال باعتباره من باب الظن او انه يثبت بالاستصحاب من باب
التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء وان لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بتمسكه به **اقول** ترتب اللوازم الشرعية على المعلوم
باعتبار حصولها بالاستصحاب انما هو في باب استصحاب الموضوعات فيستصحب حياة المفقود مثلا لغرض الحكم ببقاء زوجته وماله على الحالة السابقة
واما استصحاب نفس الاحكام فليس الغرض منه الا الحكم ببقائها فنقول في مثل المقام الذي هو المبحوث عنه في المقام انه لم يكن محرما حال الصغر
والجنون فهو ليس محرما بعد الكمال لاجل الاستصحاب وليس غرض القائل باصل البراءة الا نفي الحرمة والمفروض ثبوته بالاستصحاب والقطع بعدم
ترتب العقاب الذي هو المطلوب في الان اللاحق ثم من الوجداني والشرعي ولو لا انه لم الاستدلال به الا بالاستصحاب ولو كان اعتباره من باب الظن
الثاني حاصل بعد فرض حجية اخبار الاستصحاب واحتمال الاستحقاق لاحتمال كونه حراما في الواقع وان كان باقيا لكن العقل لا يعتني به
الاذعان بالحجية من دون حاجة الى انضمام حكمه بقبح العقاب من غير بيان بل بنفس اخبار الاستصحاب نعم يمكن النظر في الاستصحاب هنا على ما سيجيء
من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق هو الصغير الغير القابل للتكليف وقد انتفى ذلك الموضوع
في اللاحق جزما فاستصحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب لانه اثبات حكم ثابت لموضوع لموضوع آخر وليس ذلك من الاستصحاب في شيء فانه
الاحتمالات الا ان الصغر مثلا من الحالات الموجبة انتفائها للشك في بقاء الحكم الثابت حال وجودها وليس موضوعا للموضوع
مقيدة به ولكنه ليس بشيء لان الدليل على عدم الحرمة قبل البلوغ حديث رفع القلم عن الصبي والموضوع فيه وفي امثاله الصبي لا مطلق
الانسان حتى يجعل الصغر من حالات الموضوع مضافا الى انه يمكن النظر في ذلك الاستصحاب من جهة اخرى وهو ان عدم الحرمة في حال الصغر
مغاير لعدم الحرمة في حال الكمال والمعتبر في الاستصحاب اتحاد نفس المستصحب لا مغايره وان كان مشابها له وذلك لخلو الصغير من جميع الاحكام
الخمسة كالبهائم فعدم الحرمة فيه لعدم توجه خطاب اليه بخلافه في الكامل وبعبارة اخرى لان المراد عدم الحرمة في حال الصغر مع الاذن في الفعل
بخلافه في حالة الكمال الا ان ذلك انما يتم في غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فلا مانع من توجه الخطاب بغير الحرمة والوجوب اليه لشمول
خطابات الاباحة والكراهة والاستحباب فعدم المنع عن الفعل بالنسبة اليه ايضا ملازم للاذن في الفعل فلعل غرضه سلمه الله من قوله
الا ان الاذن الشرعي ليس لازما للمستصحبات الى اخره الاشارة الى ذلك وبالجملة فاصل البراءة عند القائلين به والمنكرين له اظهر من ان يحتاج
الى الاستصحاب ولا استدل به عند المنكرين لان المخالف فيها المستلزم الاخباريون ولا يعتنون بقاعدة اليقين الا باخبار الاستصحاب فعلى فرض
تسليمهم لجريان القاعدة لا يمكنهم القول بالاحتياط في موارده وكون القاعدة من مخالفة الاحتياط كما مر من ثمة قبحه اولا ومنها ان
الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا من حيث كثرة موارده وهي ممنوعة لان مجراه عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة

وتعارض

في الشبهة التحريمية

مثلا من الخمر من غيره [illegible] مقصود من [illegible] ما لم يثبت من الكثرة بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهد من موارد [illegible]
الظنون [illegible] الكثرة بحيث [illegible] الاختلاط فيها او العلم [illegible] الاحتياط الى الحرج ولو فرض [illegible] الظنون الخاصة
[illegible] من الكتاب بالظن [illegible] المنكور [illegible] لزوم [illegible] والحرج [illegible] مما ذكره [illegible]
الاستدلال [illegible] على وجوب [illegible] من الظنون [illegible] ومنها ان الاحتياط [illegible] الامرين الوجوب والحرمة
[illegible] الاحتياط لا [illegible] الاحتياط ممكن وليس من [illegible] التكليف [illegible] الغافل
[illegible] في الوسائل [illegible] بالتوقف [illegible] الاحتياط بعد ذكر [illegible] من العباد [illegible] عنهم [illegible] من الخصوص
[illegible] الاحتياط [illegible] الشك في التحريم [illegible] الاحتياط ولو وجب الاحتياط في [illegible] من لزوم التكليف بما لا
[illegible] من الاشتباه [illegible] الوجوب [illegible] التحريم [illegible] الدليل الاول كلام [illegible] القول الثاني
وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة [illegible] الكتاب [illegible] على النهي عن القول بغير علم [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الحرمة [illegible] بغير علم [illegible] على اصل الاحتياط [illegible] بالحرمة [illegible] الاحتمال
الحرمة [illegible] الحكم [illegible] على الاباحة [illegible] على لزوم الاحتياط والاتقاء
والتورع مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت [illegible] الاحتياط [illegible] عن الصلوات [illegible]
[illegible] الفوائت [illegible] منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده [illegible]
جاهدوا [illegible] سبلنا [illegible] الاحتياط [illegible] وجوب الاحتياط قوله
تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة [illegible] القول بغير علم [illegible]
الى النقض [illegible] الشبهة الوجوبية والموضوعية [illegible] المتفق عليه بين المجتهدين و
الاخباريين [illegible] التهلكة [illegible] التقوى والمجاهدة مع ان [illegible]
[illegible] الشهيد [illegible] في الوجوب [illegible] قوله تعالى واتقوا الله ما استطعتم [illegible] الجواب عن الامر
[illegible] ظهور الامر [illegible] الواجب واجتناب الحرام [illegible] دخول النار [illegible]
الامر [illegible] الى المقام [illegible] التهلكة [illegible] العقاب معلوم العدم [illegible] الشبهة
[illegible] الاحتياط لا [illegible] التهلكة [illegible] المستحب [illegible]
[illegible] القول والعمل بغير العلم [illegible] الآيات [illegible] وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم [illegible]
[illegible] التوقف [illegible] السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة [illegible] الفعل [illegible] في بعض تلك الاخبار
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات [illegible] ان التوقف في الحكم الواقعي [illegible] الامام [illegible] الحكم
الظاهري [illegible] التوقف في العمل [illegible] ذكر بعض تلك الاخبار [illegible] منها مقبولة عمر بن حنظلة [illegible] ذكر
المرجحات [illegible] فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة [illegible] جميل بن دراج [illegible] ان
على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه [illegible] الوسائل [illegible] الجمع
بين الاخبار [illegible] الزهري [illegible] السكوني [illegible] الوسائل [illegible]
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه [illegible]
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وفي حديث مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عن النبي [illegible] لا تجامعوا في النكاح
على الشبهة [illegible] عند الشبهة [illegible] فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة [illegible] الخبر [illegible]
[illegible] الاقتحام في الهلكة [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] الاكل [illegible] وجوب [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible] من شهر رمضان [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible] الخطابية [illegible]
[illegible] التفصيل
[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

كثيرة فتأمل ومنها موثقة حمزة بن الطيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال
أبو عبد الله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى
ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ومنها رواية جميل بن صالح عن الصادق عن آبائه صلوات الله عليهم قال قال رسول
الله ص في كلام طويل الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده إلى الله عز وجل ومنها رواية جابر
عن أبي جعفر ع في وصيته لأصحابه إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا فإذا كنتم كما أوصيناكم
لم تعدوه إلى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيدا ومنها رواية زرارة بن أعين قال قلت لأبي عبد الله ع ما حق الله على
خلقه قال حق الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه ومثلها رواية هشام بن سالم عنه ع
ومنها قوله ع في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن
أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا إلى غير ذلك مما ظاهره
الظاهر في وجوب التوقف وقد جمع شيخنا الحر قدس سره شطرا كثيرا منها في وسائله في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى
والعمل والجواب أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل لأجل
القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام ع أو إلى الطرق المنصوبة منه كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر ورواية
المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله على آرائه كما يظهر من قول أمير المؤمنين ع في خطبته فيا عجبا وما لي لا أعجب من خطأ
هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا
والمنكر عندهم ما أنكروا مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم كأن كل امرئ منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعرى
وثيقات وأسباب محكمات وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكالا في الأمور العلمية على الاستنباطات العقلية الظنية أو لكون المسألة من
الاعتقاديات كصفات الله ورسوله والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين كما يظهر من قوله ع في رواية زرارة لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم
يجحدوا لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات واجب في نفسه ثم أكثرها ظاهر في الاستحباب مثل قول علي ع في وصيته لابنه لا ورع كالوقوف
عند الشبهة وقوله ع إنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق وقوله ع في خطبته حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه
عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها وقول أبي عبد الله ع أورع الناس من وقف عند
الشبهة ومثل رواية فضيل بن عياض عن أبي عبد الله ع قال قلت له من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فإذا لم
يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه وسيتضح وجه دلالتها على الاستحباب ومرفوعة أبي شعيب إلى أبي عبد الله ع قال أورع الناس من
وقف عند الشبهة وأعبد الناس من أقام الفرائض وأزهد الناس من ترك الحرام ورواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله ص يقول إن لكل
ملك حمى وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات
ومثلها رواية سلام بن المستنير عن أبي جعفر الباقر ع وقوله ع من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وملخص الجواب عن تلك الأخبار أنه لا ينبغي
الشك في كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المفاسد إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب
على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة
فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها أو كان المكلف
قادرا على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام ع أو الطرق المنصوبة أو كانت الشبهة من العقائد أو الغوامض التي لم يرد الشارع التدين
به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله ص إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكلف التدين
به بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقلية إلى العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة ففي هذه المقامات
ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب الإرشاد بناء على أن الأمر الشرعي في الواجبات العقلية للإرشاد كأوامر الطبيب بترك
المضار وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير
واحد من الأخبار المتقدمة أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة فمجرد احتمالها لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض أن الأمر بالتوقف
في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لأن المفروض كونه للإرشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة
فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية من هذا القبيل لأن الهلكة المحتملة فيها
لا تكون هي المؤاخذة الأخروية باتفاق الأخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة من جهة الشبهة وإنما استندوا في إثبات وجوب التوقف على وجوه غير هذه

في الشبهة التحريمية

الحرمة الواقعية المجهولة وان نهضوا باثبات العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة باوامر التوقف والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي
كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في انه لا يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف
فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحذير عن التهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال التهلكة
عقابا كانت او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال فلا اشكال ولا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره
فهذه الاخبار لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من التهلكة في
الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع
للاحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح قلت ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب
الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة
الواقع وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما
ذكرنا من ارادة عدم العقاب من الهلكة وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية التي هي اكثر افراد الشبهة وما ذكرنا
اولى لاظهرية هذا التصرف من ضرب تخصيص الاكثر عند دوران الامر بينهما اقول قد يتوهم ظهور خيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام
في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض وغير المانع منه فانها قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها الائمة كذلك فمن موارد استعمالها في
مقام لزوم التوقف مقبولة ابن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة جميل المتقدمة
التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية
فيها تمهيدا لترك رواية الحديث الذي لم يحط بالقران تماما والشاعر كالوتحيل بالوجار ونحوهما فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن
زياد المتقدمة التي فيها قول النبي لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان من الواضح ان مورد في تلك الموثقة بقوله فاذا بلغك
انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرم وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في
الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة عدم مانع النكاح وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير
خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهو الاباحة لادلة البراءة
وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة
لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم اقول ومنها ما ذكره
من بعض المعاصرين في فصوله تبعا للفاضل القمي لكنه ذكره جوابا عن الايات من ان الاخبار الدالة على وجوب الكف في مقابل القول لا عن الاخبار الدالة على ان
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فان الوقوف الثاني مما يمكن فيه دعوى كون المراد به ترك العمل في مقابل المضي لا الاول واما ما ذكره
سلمه الله من شمول الوقوف الثاني للحكم من حيث كونه عملا مشتبها فانما يسلم لو كان الامر في هذا العمل الذي هو الحكم دائرا بين الحرمة وغير الوجوب
حتى يمكن الاحتياط فيه واما عند دورانه بين الوجوب والحرمة فلا ينفع ملاحظته من حيث كونه عملا مشتبها في شمول الوقوف الثاني له فتدبر ومنها
ضعف السند ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص من اهل بيت الوحي وفي كلا الجوابين ما لا
يخفى على من لاحظ تلك الاخبار فانا لو سلمنا اعتبار اصطلاح المتاخرين في تنويع الاخبار الى الصحيح والضعيف فنقول ان جملة من اخبار التوقف كانت صحيحة
على ذلك الاصطلاح ودعوى الظهور في مقام المنع عن العمل بالقياس انما تسلم في موثقة سماعة عن الكاظم ما لكم والقياس انما هلك من هلك من
قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفيما نقلنا من خطبة امير المؤمنين المصدرة بقوله
فيا عجبا وما لي لا اعجب وفيما نقله صاحب الوسائل من تفسير العياشي عن عبد الله بن جندب عن الرضا في حديث قال ان هؤلاء القوم سنح لهم
شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلك من مامن احتياطهم وذلك بما كسبت
ايديهم وما ربك بظلام للعبيد ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى
عالمه ومستنبطه لان الله تعالى يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد وهم الذين
يستنبطون من القران ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه وفي امثال هذه الاخبار واما ما عداها وهو الاكثر فليس فيه ما يستظهر منه ذلك
ومنها انها معارضة باخبار البراءة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافؤ فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والمختار
فيه التخيير فيرجع الى اصل البراءة وفيه ان اكثر ادلة البراءة المتقدمة وهي جميع ايات الكتاب والعقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع كان مدلولها
عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا ياباه اخبار التوقف ولا غيرها من الادلة

التقييد على خلافه واما ما يعمّ اخبار التوقف بعد الاعتراف بتمامية دلالتها على ما هو المفروض من كليهما فلا مرية في وجوب الكف عن ارتكاب المشتبه عند الشبهة والادلة
المذكورة لا تسع هذا المطلب فلابد الا ان الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما يبقى من السنة
من قبيل قوله كل شيء مطلق لا يكافئ اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم تعلم وظهر ان الكتاب والعقل لا ينافيان
وجوب التوقف فهو بمنزلة الدال المعارض من اخبار البراءة واما ما ذكره من الترجيح الى التخيير مع التكافؤ فيمكن الخصم منع التكافؤ لان اخبار
الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على التكافؤ لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضر لانتفاء ادلة
وجوب الاحتراز عن الشبهات اقول هذا الذي ذكره رحمه الله جيد وان تبع فيه صاحب الفصول لكن لعله غير وارد على الفاضل القمي المتصدي لهذا
الجواب لان الغرض من اثبات البراءة اثبات التوسعة من الشارع على المكلفين وهو حاصل بالتخيير فلا يتعين اختيار المكلف من قبل نفسه ما يرفع
هذه التوسعة ومنها ان اخبار البراءة اي خصوص ما جعله الفاضل النراقي ره مستندا مما من الاخبار الدالة على البراءة اخص من اخبار الدالة على الاحتياط
اخص من اخبار الاحتياط لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار التوقف يشمل كل شبهة فيختص باخبار البراءة وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة
بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل وما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر فيشمله اخبار التوقف فاذا
وجب التوقف هنا لا نص فيه بالاجماع المركب فتأمل لامكان قلب الاجماع باثبات البراءة فيما لا نص فيه بهذه الرواية التي هي اخص من اخبار التوقف
والتعدي الى ما تعارض فيه النصان بالاجماع او لان العبرة في ملاحظة العموم والخصوص بنفس المتعارضين والنسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق
وان حصل التساوي بينهما بملاحظة الاجماع المركب وكذا الكلام في رواية كل شيء فيه حلال وحرام التي هو مستند الفاضل النراقي ره من الصنف الثاني
فتأمل ومنها ان النسبة ... كل شيء مطلق على البراءة فيما لا نص فيه والاحتياط فيه ... الحديث مضى من احد فان كل شيء مطلق لكل احد حتى يرد اليه نهي فيكون
دالا على المطلوب الثاني انه كذلك حتى نهي عنه الشارع ثم بعده فمن وصل اليه فحكمه واضح واما من لم يصل اليه فلا دلالة له على حكمه ولا يعلم فيما لا
نص فيه انه هل ورد فيه نهي ام لا الا ان يتم باستصحاب عدم ورود النهي ... فلا يمكن ذلك التأمل ... لظهور الغايات في ورود النص المفيد
وهو النهي الواصل الى المكلف لا مطلق صدور النهي من الشارع ولو لم يطلع المكلف عليه والا لكان مفاد الرواية افادة الاباحة الواقعية ولم يمكن
الاستدلال بها في المشتبه وهو خلاف اتفاق الفريقين ان الاخباري لم ينكر دلالتها على حكم المشتبه بل حملها على الشبهة الموضوعية او غيرها
فالنفي الوسائل بعد نقل الرواية اقول ... محتمل وجوها احدها الحمل على التقية فان العامة يقولون بحجية الاصل فيضعف عن مقاومة ما
سبق من اخبار الاحتياط مضافا الى كونه خبرا واحدا لا يعارض المتواتر وثانيها الحمل على الخطاب الشرعي خاصة بمعنى ان كل شيء من الخطابات الشرعية
يتعين حمله على اطلاقه وعمومه حتى يرد فيه نهي يخصص بعض الافراد ويخرجه عن الاطلاق ... قوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فانه محمول على الطهارة
فلما ورد النهي عن استعمال كل واحد من الانائين اذا تنجس احدهما واشتبها ... ولذلك استدل به الصدوق على جواز القنوت
بالفارسية لان الامر بالقنوت مطلقة عامة ولم يرد نهي عن القنوت بالفارسية يخرجه من اطلاقها وثالثها التخصيص بما لا يبين فيه نفي الاحكام
الشرعية ... من موضوعاتها ومتعلقاتها كما اذا شك ... ورابعها ان النهي يشمل النهي العام والخاص والنهي
العام بلغنا وهو النهي عن ارتكاب الشبهات في نفس الاحكام والامر بالتوقف والاحتياط فيها وفي كل ما لا نص فيه وخامسها ان يكون مخصوصا بما قبل
كمال الشريعة وتمامها فاما بعد ذلك فلم يبق شيء على حكم البراءة الاصلية وسادسها ان يكون مخصوصا بمن لم يبلغه احاديث النهي عن ارتكاب الشبهات
والامر بالاحتياط لما تقرر من استحالة التكليف بالغافل عقلا ونقلا وسابعها ان يكون مخصوصا بما لا يحتمل التحريم بل علمت اباحته وحصل الشك في وجوبه
فهو مطلق حتى يرد فيه نهي عن تركه لان المستفاد من الاحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط ... واحتمال الوجوب وان ... لا يحتمل التحريم
ثامنها ان يكون مخصوصا بالاشياء المهملة التي لم يتعلق بها التكليف ويعلم انه لو كان فيها حكم مخالف للاصل لنقل كما يفهم من قول علي عليه السلام واعلم ... لو كان
... ولو ... تلك الحقوق المعتبرة ... انتهى وهذه الوجوه المذكورة وان كانت بعيدة في غاية البعد او
جزم ... الا ان الغرض من ذكرها بيان ان اصحابنا الاخباريين والمجتهدين ليس فيهم على الظاهر من يتمسك بدلالة الرواية المذكورة على حكم المشتبه فلا
وقع للاحتمال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي ره في مقام ... الى استصحاب عدم ورود النهي فيكون محصل غرض
الفاضل النراقي ره من رواية عبد الله بن سنان ... الحل مخصوص بما فيه حلال وحرام واخبار التوقف والاحتياط تقتضي وجوب الاحتياط مطلقا
والخاص حاكم على العام ولا يندفع ذلك بما ذكره رحمه الله من ان اكثر ادلة البراءة بمنزلة البراءة المعلقة على عدم ورود النهي ... وما يوجد
في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان هذه المنافاة انما هي على فرض تماميتها في رواية كل شيء مطلق لا تتم في كل شيء فيه حلال وحرام ... رحمه الله من ان جميع
موارد الشبهة التي امرنا فيها بالتوقف لا تخلو عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان حلالا ام حراما ام ... اقول ظاهر ما ... رحمه الله ...

الوقوف

[illegible]

في اصالة البراءة

المرجحة بينهما والاحتياط في مثل هذا الموضع لانهما نقلا الخصم [illegible] مسئلة الوجوب [illegible] الاحتياط في [illegible]
اشتغال الذمة بالتكليف فمع الجهل بالاصل هذا التعميم وهو ما لم يكن ما نحن فيه من الشبهة الموضوعية [illegible] بثبوت التكليف [illegible]
وكذا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الامر [illegible] الاكثر [illegible] الاستقلال [illegible] وجوب
الجزء في الصلوة فالاحتياط فيه وان كان [illegible] لانه الاما نحن فيه من الشبهة الحكمية [illegible] لان الشك
في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية هو التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد [illegible] العقول بوجوب الاحتياط
في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسئلة لما يستقبل من الوقايع ومنه يظهر انه ان كان الاشارة بهذا الى السؤال عن حكم الواقعة الذي
هو الاحتمال الثالث فان اريد بالاحتياط فيها الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه [illegible] بالتكليف [illegible]
[illegible] الى التمكن من السؤال [illegible] الاحتياط الاحتراز عن الفتوى [illegible]
[illegible] الاحتياط فكذلك فاذا الحمل [illegible] الاحتمالات الثلثة التي لا يتم [illegible] ولا ينفع في الاستدلال [illegible] الا الاحتمال الاول
[illegible] الاحتمال الثالث [illegible] الاستدلال [illegible] الاحتياط [illegible]
الاول [illegible] وجوب الاحتياط [illegible] التمكن من السؤال حتى يعلم بالحكم الواقعي [illegible] على وجوب الاحتياط
مع عدم التمكن [illegible] الوجوب [illegible]
بان مناط الحكم [illegible] الاحتياط من جهة الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة [illegible]
[illegible] الافطار والصلوة [illegible] استتار القرص [illegible] ولكن [illegible]
[illegible] الاحتياط في الشبهة الحكمية [illegible] الشبهة الحكمية او الموضوعية [illegible] الاحتياط
[illegible] منصب الامام [illegible] الجاهل بالحكم [illegible] الاحتياط من جهة الشبهة
الموضوعية [illegible] الاستتار [illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] الاشتغال [illegible] الصوم والصلوة [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] استتار القرص وكون الحمرة [illegible] الحمرة المشرقية [illegible]
[illegible] الحمرة المشرقية [illegible]
المشرقية [illegible] الاحتياط [illegible] منصب الامام [illegible]
[illegible] الافطار والصلوة [illegible] استتار القرص [illegible]
[illegible] الاستتار [illegible]
[illegible] الحكم الاحتياط [illegible] استتار القرص [illegible]
[illegible] الافطار والصلوة [illegible] الحمرة المشرقية [illegible]
فان [illegible] الحمرة المشرقية [illegible] الاحتمال [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الشبهة الموضوعية [illegible] الحكمية [illegible]
مستلزم [illegible] وجوب الاحتياط [illegible] الارشاد [illegible] الطلب المشترك [illegible]
[illegible] الارشاد [illegible]
[illegible] في الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز [illegible]
[illegible] الاوامر الواردة في [illegible] للارشاد [illegible] الوجوب والندب [illegible]
الاوامر [illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible] الواجب [illegible]
والكراهة [illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible]

[illegible]

في اصالة البرائة

المتقدمة مع ضعف السند في الجميع ثم بظهور من الشيخ قدس سره في المناهج الاستدلال باسناد النبوي دع ما يريبك حيث اعترض في رده على التمسك
بخبر واحد لا يعمل به في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لان الزام مشعر ابتداء الشرع عليها فيجب اطراحها لمو
الخبر المذكور وما ذكره قدس سره محل تامل لمنع كون المسئلة اصولية ثم منع كون النبوي من اخبار الاحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة
يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار اخبار الاحاد في المسئلة الاصولية وما ذكره من ان الزام المكلف بالاثقل الى آخره فيه ان الالزام من هذا
الامر لانه بعينه ليس باخوف بهذا الزام مشعر بمثل الشرع عليه فقد ذكر الفاضل القمي في الجواب عن النبوي وجوها لا يخلو اكثرها من التامل
او المنع فراجع الرابعة من الاخبار الدالة التثليث المروية عن النبي والوصي وبعض الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة
في الخبرين المتعارضين بعد الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله انما الامور ثلاثة امر
بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله والى رسوله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام اوجب طرح الشاذ معللا بان
المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه ريب لا ان الشهرة يجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالا
عدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي والحاصل ان الناظر
في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي اوجب الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد
بقول رسول الله في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات على ان تخلص النفس من
المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويؤيد هذا النبوي المذكور النبوي المروي عن ابي عبد الله في كلام طويل وقد تقدم
في اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين في الوسائل الى الصدوق قال خطب امير المؤمنين فقال ان الله حد حدودا فلا تعتدوها
وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها ثم قال حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وجه كونها ادون من المقبولة
في الظهور عدم اشتمالها على القرائن المبينة لوجوب الاجتناب كما اشتملت هي عليها اقول اما ما استظهره من المقبولة على فرض تسليم دلالتها
على الوجوب المرجحة للمتعارضين من ان الامام عليه السلام رجح اولا احد الحكمين بالوجوه المتعلقة بالموجبة للظن وبعد فرض الراوي تساويهما في ذلك
رجح الحكم الذي يدل عليه الخبر المتواتر وبعد فرض تساويهما في ذلك رجح بالمرجحات المضمونية من موافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرها فلا تامل
في ان مقتضى احد المتعارضين لا دلالة فيه على عدم صدق الاخر فالاخر هو المشكوك الصدق ولا ينبغي التامل في ان غرضه من التثليث كلامه
وفي الاستشهاد لجعل ما يرد به من المتعارضين من الامر المشكل الذي يرد علمه الى الله ورسوله ومن المشتبهات وكذا على ما استظهره وسلمناه
من حمل نفي الريب على عمومه ولكن يخفى في فضوله بعد ما استشكل حمل الرواية على رجحان التجنب بطريق الاستحباب او على الشبهة في الموضوع
او ورودها في مسئلة لا يتابعه على شيء من ذلك فان سياق الرواية يابى عن حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى الترجيح المذكور
فيها ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق لمحل السؤال قال واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده عليه السلام من ذكر حديث
التثليث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا للكراهة والارتكاب في المشتبه فالخبر المعلوم الحق المجمع عليه فما الا بان يكون
حرام فان تم محض ينبغي الاشكال عن المقامين لكنه ممكن ان من البعد والتعسف منه حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لان المجمع عليه اعني
المشهور اذا كان من باب تعيين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب تعيين الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده
ان الحكم المستفاد من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب بين الرشد ولو بحسب الظاهر وان العمل
بها كذلك الخ ان الحكم المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي ولو بحسب الظاهر وان العمل بها كذلك وان المستفاد
من رواية الا علم العاري عنهما ما اتهامنا تساوي الروايتين لجملة بحكم المرجح من المشكلات الذي يجب رد حكمها الى الشارع وان العمل بها كذلك وعلى
هذا فالظاهر من الحلال البين والحرام البين ما تبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين شيء منهما وح فلا كلام في وجوب
التجنب عن الشبهات بهذا المعنى انتهى فقوله سلمه الله والمراد ان الشاذ فيه ريب الى ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه اشارة الى ما حققه
واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة الاول ان شهرة احد المتعارضين لو اوجب كون الاخر الشاذ مما لا ريب في بطلانه لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة
من الترجيح بالاعدلية ولواحقها ولعل وجه التلازم انه لكون المتعارض الواجد لهذه الصفات شاذا والفاقد لها مشهورا فيكشف عن ترجيح الواجد
للصفات غير مطلق بل كان الذي ترجح بقيد الترجيح بالشهرة على جميع المرجحات الاخرين بذلك المرجح فلا ريب في صحته فما لا ريب في بطلانه على هذا
التقدير الثاني انه لو كان كذلك لم يكن معنى لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولعل وجهه ان المشهور اذا كان الريب منتفيا عنه بالعموم لا يمكن

ذلك في المتعارضين لاستشهاد الحقيقة المتناقضين وثالث ثم لو كان كذلك لم يكن معنى للتثليث لا موضوع الاستشهاد بالتثليث النبوي ولعل وجهه ان المتعارضين اذا كان احدهما بين الرشد والحلال البين والآخر بين الغي والحرام البين ليس بينهما امر ثالث حتى يستشهد له بامر مشكل و ما اشتبه ولكن خبرها النادر لم يجعل الشاذ بين البطلان بل جعل الاخذ به بين الغي وليس بين الظاهر والبين بحسب المعنى ما لا يوجد لها شيء من الوجوه الثلاثة اذ ما لها الى ان كل متعارضين كان احدهما واجد المرجح والآخر فاقدا له فبملاحظة ذلك المرجح كان احدهما واجب الاخذ به والآخر واجب الترك له ولا ينافي ذلك انعكاس القضية بملاحظة المرجح كما في تعارض المرجحات المنصوصة فيندفع بذلك الوجه الاول والثاني ويندفع الوجه الثالث بانه ليس بلازم وجود الامر الثالث بين المتعارضين اللذين كان احدهما واجد المرجح والآخر فاقدا له لعدم الاستشهاد بكون احدهما واجب الاخذ والآخر محرم الاخذ مع وجود الامر المشكل الخارج عن هذين المتعارضين وهو المتعارضان اللذان لم يتصف واحد منهما بواحد من المرجحات وكيف كان فالجواب عن التمسك بهذا الحديث هو ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحفظ عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا كما في التكليف المعلوم بالاجمال ونحو فالاجتناب لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي صلى الله عليه وآله المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن الشبهة والحزم راجحا تفصيا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرز عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو اقرب من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشارع فتأمل هل مقتضى ذلك كون التحري في تحصيل ما هو ابعد من الريب راجحا او واجبا فلعل الاولى كون الغرض من ذكر حديث التثليث بيان وجه المنع كما ذكره الفاضل المتقدم ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بنى على ذلك لكان تقسيم المورد كما هو ظاهر الامام عليه السلام في الاستشهاد فلا يتأتى ان يكون الشبهة خارجة عن الحلال البين والحرام البين والتخصيص بالشبهة الحكمية يقتضي دخول الشبهة الموضوعية في الحلال البين فيصير قسم الشيء قسيمه ودعوى عدم دخول الشبهة الموضوعية في المشتبه واستلزامه للتخصيص ممنوعة ان ادعى دخولها في الحلال البين مع قطع النظر عن ادلة جواز ارتكابها وان ادعى كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا مثله في الشبهة الحكمية غاية الامر كون الدليل على جواز ارتكاب الشبهة الموضوعية اجماعا امر يقينيا وكون الدليل على جواز ارتكاب الاخرى من سائر الادلة وذلك لا يوجب الفرق وما ابعد ما بين هذه الدعوى وما نقله شارح الوافية من فصول شيخنا الحر في تسعة وفوائد الطوسية من انه لو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة بحديث التثليث لم يكن للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام واشتباهها بها من زمان آدم عليه السلام الى الآن انتهى وفيه ان التعويل ليس على تحقق الافراط والتفريط وان ما دل الدليل على حليته وحرمته بنفسه فهو الحلال البين والحرام البين وان كان ذلك الدليل ظنيا وما لم يكن كذلك واندرج في عنوان مشتبه الحكم للشبهة الحكمية او الموضوعية فهو خارج عن الحلال البين والحرام البين وان رجح ادلة جواز ارتكابها او رجح ادلة على عدم جواز ارتكابها على احد القولين الثاني من الامور انه عليه السلام رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم والمراد جنس الشبهة لانه في بيان ما تردد بين الحلال والحرام لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام عليه السلام بالنسبة الى الخبرين المتعارضين مضافا الى ان التحذير من ارتكاب مجموع الشبهات مما لا معنى له لعدم امكان ارتكابه وعلى فرض التنزل لا يستلزم ارتكاب جميع الشبهات لارتكاب جميع المحرمات فاذا تبين ان المراد جنس الشبهة كما في قولهم فلان يركب الخيل فمن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى وما ياتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية النعمان لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ومنها رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام ما نقله في الوسائل عن كتاب كنز الفوائد للشيخ علي بن عثمان الكراجكي بسنده عن سلام بن المستنير قال قال حدثني رسول الله صلى الله عليه وآله ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة الا وقد بينهما الله تعالى في الكتاب وبينتهما لكم في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ونازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه ومنها ما ورد من ان في حلال الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا

الى انه لعله كان العقاب فالعقاب يجب تحصيل المؤمن منه حكاية الشيخ ... بذيل الذي وجدته في كتب الحديث منها ما فانه حنبل بن عباس
قال قلت لابي عبد الله من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه واما
العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج
عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين و
بعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل
شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة
امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي انما هو
قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي فكل من راجع الفقه يعلم ان ذلك غير
ميسر في معظم الفقه لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا يوجب اليقين
بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما صار ذلك كانه احد المحرمات
الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين
تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من
الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي لكونه موجبا لانحلاله والظن غير مناف له لا بنفسه ولا باعتبار
اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف بالاحكام الواقعية المعلومة اجمالا الى العمل بمؤدياتها
بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الادلة من محتملات التحريم مباحا لا عن المكلف فلا يجب الاحتياط فيها وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع
غنم نعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب
العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا اجمالا بهذا الطريق
رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قامت البينة عليه لا الحرام الواقعي والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه
الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو حتى يتوجه ما ذكره المستدل ولا بمؤدى هذه الطرق
من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه على ما تقدم تفصيله في مسئلة حجية الظن عند البحث في اعتبار نصب الطرق لان ما ذكرناه هو المحصل من
ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على
تقدير حرمته واقعا وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيء انشاء الله تعالى انه اذا ثبت في المشتبهات
المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم
الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الاخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي
كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع قطرة بول في احدهما المعين او المجهول لا يجب الاجتناب عن الاخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا
او كان الواقع فيه القطرة هو النجس بحيث يكون تكليفه آخر غير التكليف الاول بالاجتناب عن النجس المعلوم تفصيلا فلم يحرز بحيث تكليف معلوم اجمالا
حتى يجب الاجتناب عنها من باب المقدمة ام كان لاحقا كما في مثال الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة
وجوب العمل بالبينة وسيجيء توضيحه انشاء الله وما نحن فيه من هذا القبيل وحاصل الجواب الثاني ان الظن المعتبر كالعلم فكما انه لو علم تفصيلا بحرمة
بعض اطراف الشبهة لوجود ما عداه هو محض احتمال التحريم من دون بقاء علم اجمالي فكذا لو ظن بالظن المعتبر حرمة بعض الاطراف تفصيلا
ولم يعلم انحصار المحرمات الواقعية المعلومة تفصيلا في مضامين تلك الامارات الظنية الثابت اعتبارها وكل احتمال الحرمة لا يوجب
وجوب الاجتناب الا مع عدم العلم الاجمالي الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة
من الامامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد
من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع هو الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما على ما نسب اليهما والجواب
عليه يحكى العقل ان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم المفسدة فيه ممنوع من جهة ... السيد ابو المكارم في
الغنية وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى تعويلا على هذه القاعدة وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه لكن
ردها في حكم العقل بانه قد يكون المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف والجواب اولا منع حكم العقل بالحظر في الفعل
الوقوع في ذلك المسئلة وعدم حكمها الا بالاباحة وثانيا سلمنا استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في الجملة لكن انا ندل الضرر

في اصالة البرائة

في المقام ما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فقد عرفت ان العقاب المحتمل ليس الا فيما علم التكليف اجمالا ودار بين محتملات كما في الشبهة المحصورة
وبيانا اخرى يجب على الحكيم بيانا لدفع لزوم قبح تكليف الجاهل فهو مع عدم البيان مأمون وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم
المترتبة مع الجهل ايضا كالمضار الدنيوية المترتبة على ارتكاب ذي المضرة فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز
عن الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان لارتكابه لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد فضلا عن حكمه بوجوب الاحتراز
عن الضرر الدنيوي المحتمل بالاحتمال الوهمي على تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو
مفهوم ارتكاب الضار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم الحرمة على هذا المائع الخاص والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها
باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيء تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار
اصل البرائة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني ولا بد من حكاية كلامه قدس سره في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة
قال في المعتبر بعد ان قال اولة العقل الثالث في مستند الاحكام وهي عندنا خمسة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب ونعرض للكلام
في الاربعة الاولى واما الاستصحاب فاقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الاصلية كما تقول الوتر ليس واجبا لان الاصل
برائة العهدة ومنه ان يختلف الفقهاء في حكم بالاقل والاكثر فيقتصر على الاقل كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر
ربع قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البرائة الاصلية الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح
فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب
والحظر الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة الى ان قال وليس هذا حجة انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره وقال في المعارج
في المسئلة الثالثة من مسائل الفصل الثاني من فصول خاتمة الكتاب اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز
لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبرائة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا
ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا
لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك
الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال فيه في
المسئلة الاولى من الفصل الثالث المفصول في الحكم بدوران الامر بين الاقل والاكثر لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون
هناك دليل ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه ومع كان العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل لانا قد بينا ان مع تحقق
عدم الدلالة الشرعية يجب العمل بالبرائة الاصلية وذلك يرفع ما اومأ اليه من الاحتمال انتهى وحكي عن المحدث الاسترابادي في فوائده ان تحقيق
هذا الكلام هو ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم
يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما في
المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون
منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله والائمة لم يضيعوا
من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل
على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه صلى الله عليه وآله اظهر عند اصحابه كلما جاء به
وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص صلى الله عليه وآله احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى كلامه قال
سلمه الله اقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما تيسر الوصول اليه للمكلف فيقتضي الاستغناء
منه فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف او تيسر ولم يتم
دلالته في نظر المكلف المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قدس سره في كلامه السابق ينبغي ما ذكره في
الثانية سواء قلنا ان وراء الحكم الفعلي حكما آخر يسمى حكما واقعيا وحكما شانيا على ما هو مقتضى مذهب المخطئة ام قلنا بانه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق
على ان مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي وح فكلما تتبع المستنبط في الادلة الشرعية في نظره الى ان علم من نفسه عدم تكليفه
بازيد من هذا المقدار من التتبع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للاصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا فرق في ذلك بين
عام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين والاخباريين ولا بين احكام الشرع وغيرها من احكام
سائر الشرايع وسائر الموالي بالنسبة الى عبيدهم هذا بالنسبة الى الحكم الفعلي واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي

مبنيا حكما بالنسبة الى التكليف فلا يجري هذا الاستدلال على نحو ما ذكره المحقق من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لان المفروض
عدم الظفر بالتكليف من ذلك الحكم قد يقال ان من عدم وجدان الدليل عليه بعد الفحص يحصل الظن بعدمه بحيث يحكم به بل مع ظن عدم الدليل فيحكم
فان قيل الامر من الشارع واجب فلما اعلم لو من حصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية
ولا مبينا لنا لتكليف بما لا يطاق ولا يكون كلام المحقق في مسئلة لم يثبت فيها الكلام المحقق مع انه جزم باتم في نفسه احتياجه بالملازمة وقد نبهنا
من مستندا البراءة انها تفيد الظن بها انما يسبب الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق ومن هنا
يعلم ان تغاير القسمين الاولين من الاستصحاب واعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في هذا القسم الاخير الملازمة بين
عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة
السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة
الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم اذا وجد الماء
في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم نعم هذا القسم الثاني اعم موردا من الاول لجريانه في الاحكام
العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الاصوليين **والحاصل** انه لا ينبغي الشك في ان بناء المحقق قدس سره على التمسك بالبراءة الاصلية
مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه في المعتبر **أقول** لا ينبغي التامل في ان ما نقلناه من المعتبر والمعارج دال على التفصيل المتقدم اليه
لان ما يتعلق من اقسام الاستصحاب بالمقام انما هو القسم الاول والقسم الثاني الذي لا يدخل في الاستصحاب الا من حيث الاطلاق باعتبار
الذي ذكره فيه اعتقادنا ان الفاضل التوني وغيرها لا اشكال فيه فان في القوانين ان هذا الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم
وفي القسم الاول لو كان محكم عقلي او شرعي يلزم من الدليل لا امارة الثاني فجعل من اصل الاستصحاب ومنه ما يستفاد منه انتفاء الحكم فلابد من اقامة الدليل عليه ونفي ما يكون عنه
كما لزم مثل ذلك في الاثبات فيكفي الثاني في الاستدلال على نفي الحكم نفي الدليل عليه بقدر ما كان مما يجب لو كان ثابتا ان يكون عليه دليل انتهى
وظاهره انه لا يختص هذا الاصل بنفي الوجوب والحرمة لانهما اللذان اذا كانا ثابتين يجب ان يكون عليهما دليل للابلاغ والتكليف
من شخص بذاته والمطابق لا ولية مقالة الفاضل في القوانين الا انه جعل اخيرا اصل البراءة فسماه خاصا من هذا الاصل معللا بان هذا
الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة يختص بقسمين منها والتدافع بين المقالتين واضح الا ان يكون مراده بالخاص هو المعنى الثاني
وهو الظاهر من عبارة المعتبر فهو كالمعتبر من النص حيث جعل القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر من جزئيات هذا الاصل بل هو
الظاهر من عبارة المعارج ايضا حيث انه عنون بهذا الاصل عنوان ابن زهرة في الاخر المسئلة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل خلو الذمة
عن الشواغل الا ما ثبت على ما فهمنا انما ان كان المراد بعينه الفاضل هو المعنى الاول كان مورده اعم من مورد اصل البراءة ان قلنا باختصاصها
بنفي الوجوب والحرمة سواء كان احتمال هذين الحكمين في الشبهة الحكمية او الموضوعية فيقال في الثمن مثلا ان عدم الدليل على الحرمة دليل
على العدم وكذا يقال في الشبهة الجزئية الموضوعية ان عدم الدليل على حرمة هذا المشتبه دليل على عدم الحرمة كما يقال في المقام من الاصل البراءة
وان قلنا بعموم اصل البراءة لمطلق الاستصحاب الكلي اعتبرنا حيثما كان العموم دائر من ناحية عدم الدليل دليل على العدم بهذا المعنى مع تساويهما في الفائدة
والدليل المعول عليه في نفي الحكم سواء كان بالقطع او الظن انما الشك فيه ام لا وان كان المراد هو المعنى الثاني كان اعم موردا من اصل البراءة الجارية في الاحكام
التكليفية والوضعية واختصاص الثاني بخصوص الوجوب والحرمة او الاعم من الاحكام التكليفية فالنسبة بينهما التساوي ونما العموم
المطلق في المطلق ولا التامل في ذلك فاطلق الناظر فيما ذكر شيخنا في فضول من ان النسبة بينهما العموم من وجه بمعنى ان الفاضل في الحكم
الوضعي فيه اصل البراءة وان الاصل في الموضوعات غير الفاضل وذلك لا ان المراد الموضوعات في كلامه ان كان نفس الموضوعات
فهو فاسد وان قيل عدم الجريان فيها لما تبين ان الشبهة الموضوعية مثالها فان في الجريان فيهما الا ان يفرق بينهما بما ذكره الفاضل في القوانين
من ان الفاضل في الحكم عن الموضوعات الخاصة لا الاصل لنفي عن الموضوعات الخاصة في خصوص من ما اخذ المكلفين لكثرة نظر
في هذا الفرق وكيف كان فيمكن ان يكون الفاضل فيها الاحكام العقلية والشرعية التكليفية والوضعية الا ان موارده فيما يقال فيه
باعتبار ان المورد لو كان اليسير على الحرمة كي الفاضل في الاستدلال على نفي الحكم في الشبهة الموضوعية لزوم التكليف بما لا يطاق وتكليف الغافل
مع وجوده لنكتة انه لم يكن تكليفا الا بما يكفي الثاني من قوله لا لزوم نحوه لا يدل على فاقد الدليل على التفصيل الحالة الشبهة والحكم
لان قلنا ان ما في كلمات الظاهر في الحاجة مشتملا على التفصيل المختص عند المحقق بين الفرق بين النائم الساهي وغيرهما الا ان
في المعتبر بعد مضي المقام في الاستدلال للعلامة عن هذا التفصيل بل ما ذكره من ان التكليف بما لا يطاق قد يوجد في الحكم القاطع قوى
على العمل الحرج والتكليف عن هذا التقابل الى الجزم وعدم الدليل على التكليف بل بعد ضبط طرفي الاستدلال الا ان الترجيح وعدم

الدليل على الحكم فيها بعد الفحص الواجب يحكم بعدم ذلك الحكم وما ذكره من ان شرط التكليف هو العلم الى آخره ففيه انه خارج عن الدليل الى الفحص المتكلم
من المحدث مع ضعفه في نفسه كما لا يخفى على المتأمل فيه واما الحكم الواقعي الذي يحتمل ثبوته الا بعد العلم به فلم يرد احد بقاعدة القاعدة نفيه حتى يرجع
الحاجة الى الجزم بعدم الدليل عليه على نفيه وان تخيل بعض المتأخرين كان المحدث فصل الفرق بين الاصل ومجرى القاعدة فان المقصود بالاول نفي الحكم
الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وهو خفي ضعفه واما عبارة المعتبر فقد عرفت ان القسم الاول من الاستصحاب المذكور فيها هو الذي تمسكوا به على اصل
البراءة وان كان لا يخلو بنفسه فاصالة البراءة لا يعتبرها ما كان الحالة السابقة فيه عدم التكليف لا بل البراءة الاصلية من جهة اثبات الاستصحاب الملحوظ فيه
الحالة السابقة فيه واصل البراءة معتبر بنفسه من دون ملاحظة الحالة السابقة فيه والاحتمال حيث خرج اجماع موردي واما القسم الثاني الذي هو محل الاحتياط
مساوق لاصل البراءة وبالاحتياط الاخراج منه فان حدها انه على ظاهر عبارة المعتبر فيه هو العلم بانه لو كان هنا دليل لظفر به لا الظن ولا العلم
بعدم الدليل على الحكم المخالف للاصل من دون تفاوت بين كون المسألة مما يعم به البلوى ام لا نعم يظهر وجه مناسبته في الفوائد الى الكاشف
التفصيل لا لما وجهه من ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل لانه يحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف
غير ما يعم به البلوى ولا خفاء في المحقق الثاني وكان وجهه صاحب الفوائد بما رآه في كلام المحقق وان قلنا ان المراد بالقاعدة هنا ما ذكره في المعارج و
نقلناه من الفتنة من ان عدم الدليل على التكليف دليل على العدم والا لزم التكليف بما لا سبيل الى العلم به فعموم الكلام لما يعم به البلوى وما لا يعم واضح لكن
هذا الاحتمال خلاف الظاهر فانه لا يمكن ان الظاهر انه بما اراد العلم ان مراده هو العموم لانه جعل القول بالاباحة لعدم الدليل على الوجوب والحظر من
اقسام القاعدة وجزئياتها في ما الاعم من مورده اصل البراءة كان مورد لم من مورد البراءة الاصلية اللهم الا ان يكون كلامه في قوله ومنه
نستوفيه لا يعم هنا من بحث الغانة المطابق لقوله وهنا يمكن فيما يعلم انه لو كان هنا دليل لظفر به الثاني من الاول ان مقتضى الادلة المتقدمة كون الحكم
الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هو الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدمه في الواقع فهذا الاصل بعد القطع بعدم اشتغال الذمة
ظاهرا الا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاد ولم يكن معتبرا نعم ان الاصل الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند
دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية الخبر الواحد فانه اصل البراءة لا يفيد الدليل اذا وجد من ادلة الاحكام لا يفيد غير الظن الى
ان قال ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وقالوا آخر دفع الاعتراض بان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم اما انه يفيد الحكم
البراءة فلان النفي لها بعموما ذكرا جزئيه في ظاهر الكتاب يحتمل من ظنيته لخصها الاجماع والضرورة الدالين على الاشتراك في التكليف المستفاد من
الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ونبههم شيخنا البهائي في
هذا هو المشهور بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيها الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة
حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها الحالة السابقة الاصلية والتحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة
السابقة فلا يعتبر والاجماع ليس على اعتبار هذا الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم
العقل الثالث لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم
يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي او غيري بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن المهلكة المحتملة والاطلاع على ثواب وقوعها فيكون الامر به
لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل او الترك نظير اوامر الطبيب ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع
من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب من سائر الاخبار الواردة في ذلك فان الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر
ان حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقديره عدم كونه لازما لمحض الاطمئنان ودفع احتمال المفسدة وكذا اذا تيقن بالضرر يكون
الزام العقل لمحض الفرار عن الضرر المتيقن فكذا طلبه لغيره الا ان الى اذا احتمل الضرر كما ان امر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك الامر بالاحتياط
بعد من الضرر لا يترتب على موافقته سوى الانتفاء المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه فلو ترك في
مسلمة فقد يكون الامر بالاطاعة للارشاد وفا ملتفاً في ذلك وذكرنا وجهه في مسألة حجية الظن من ان متعلق الامر لا يلزم تعدد استحقاق العقاب الا اذا
كان المورد مستقلا فالامر بالاطاعة مؤكد للاوامر والنواهي فلا يكون تاكيدا الا مع افادتها الوجوب وكيف كان فيشهد لما ذكرنا ان ظاهر
الاخبار حصر مصلحة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية المحتملة لا يقع فيها من حيث لا يعلم واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم
في كونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات في هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة
في المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر
بالشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام الواقعي ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية فيكون حج

حال الاحتياط والامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يترتب عليه المدح والثواب على لو فرض عدم الامر هنا ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه هو كون الامر به للاستحباب وحكمته ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك استحقاق الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافا الى الخاصية المترتبة على نفسه اقول بعد ما عرفت ان تسمية الحرام الواقعي بالحرام فتسميته مجاز ولو مع الجهل بالحرمة لا يبعد القول بعدم احتمال عقاب بل المحتمل ح ترتب المفسدة الذاتية على ارتكاب الشبهة فالتزام ترتب الثواب على نفس الاجتناب محل تامل وكذلك سبيل هذه الاخبار سبيل الاخبار الاتية بعدها التي استظهر منها كون الامر للارشاد والتحرز عن الوقوع في المفسدة فظهور الاستحباب الشرعي منها ايضا محل تامل وكيف كان فلا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين افراد المشتبه في مورد دوران الامر بين الاستحباب والحرمة بناء على ان دفع المفسدة المحتملة الملزمة للنواهي اولى من جلب المصلحة المحتملة الغير الملزمة وظاهر الاخبار المتقدمة في ذلك ايضا ولا يتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل يحسن الاحتياط بتركه اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كونه من العبادات المستحبة بل يحسن الاحتياط بتركه اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما وذلك لما عرفت مرارا من ان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع اتيان ما احتمل كونه عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلوة الى اربع جهات او في الثوبين المشتبهين وغيرهما وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله الرابع نسب الوحيد البهبهاني قدس سره في الفائدة الثانية والعشرين من فوائده القديمة الى الاخباريين مذاهب اربعة فيما لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية ويحتمل رجوعها الى معنى واحد وكون اختلافهم في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة كما عرفت من جعل الاخبار المستند لها لذلك القول بوجوب اجتناب الشبهة اصنافا اربعة فبعضهم ركن الى اخبار التوقف واخر الى اخبار الاحتياط وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات كحديث التثليث ورابع الى اوامر ترك الشبهات من حيث انها شبهات فان هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي هو الحرمة ولعل هذا الا بعيد والاظهر ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس مما لا يمكن الاحتياط فيه مما يجب فيه الصلح او القرعة فمن عبر به اراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص وان الاحتياط اعم من موارد احتمال التحريم فمن عبر به اراد الاعم من محتمل الحرمة والوجوب مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد وكله واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما بوجوه الاول ان المراد بالاولى ما اخذ الحرمة من حيث عروضها للموضوع المحكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهرية والمراد بالثانية ما لوحظ فيها من حيث عروضها للمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية اقول فعليه يكون النزاع لفظيا ويحتمل ان يكون ذلك بملاحظة ان الشارع اذا منع المكلف من حيث انه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص فتامل فان ذلك الاحتمال ناش عن عدم تحقق الفرق بين الحكم الواقعي الشأني والظاهري الفعلي الثاني ان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل عنده ان يكون الحكم في الواقع هي الاباحة الا ان ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه لكن هذا الاحتمال ان لم يحتمل الاذن لم يكن شبهة وان احتمل الاذن كان الحكم بالحرمة من باب الاحتياط والحكم المبني على الاصل لا يكون واقعيا الثالث ان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا لكن ان كان في الواقع حراما يستحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه حرام واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا وان كان بعيدا عن اللفظ الا انه احد الاقوال للاخباريين في المسئلة على ما حكاه العلامة الوحيد حيث قال في موضع اخر بعد رد خبر التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان من ارتكب الشبهة واتفق كونها حراما في الواقع هلك لا مطلقا ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد من قبيل اوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به او تركه لو لم يكن امر نعم الفرق بين هذا القائل والقائل بالبراءة ان الارشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب اقول فتامل الا ان الدعوى ينكرها الاخباريون والقائلون بالبراءة واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص من الهلاك المحتمل في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل ان يكون تركه مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب واما تركه الاحتياط فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه بل عرفت في مسئلة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم من ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب على ترك الاحتياط والتجري بالاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا

في اصالة البراءة

نعم يرجع ذلك في الشبهة المحصورة ان شاء الله فلعل حاصل الفرق بين هذا القول والقول بالبراءة انه على الاول يجعل الشبهة الخالية عن العلم
الاجمالي كالشبهة الواجبة كما في الشبهة المحصورة ويجوز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي مع عدم العلم اجمالا ولا يقتضيه لكونه قبيحا لجهله
من حيث لا يعلم تفصيلا عن المكلف الا الاحتياط والعقاب على ذلك الحرام الواقعي فيتوجه على هذا القول من الاحتياط على وجوب الاجتناب
الشبهات من باب المقدمة منها الشبهة الى الاجتناب عن الحرام الواقعي ولعل لذلك هو مراده سلمه الله من قوله بعد الاحتياط على مذهب هذا الشخص
على وجه اللزوم ومن البين ان الاتي بالمقدمة وهو تارك الشبهة في المقام لاجل امتثال النهي بسبب مطيعا بحضور المدح والثواب على التارك
التارك للمقدمة وهو فاعل الشبهة في المقام فان صادف الحرام الواقعي استحق العقاب وان لم يصادف فكان ترتب العقاب حينئذ مبنيا على ان الترك
لنفس المقدمة ايضا موجب لاستحقاق عقاب آخر لترك المقدمة عند ... لم الموجب للعقاب هو الترك الحقيقي فقط فيمكن ان يكون بناء على القاعدة
على الاحتمال الثاني فانه الخامس ان اصل الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليه فلو شك في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله
التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله التذكية فان قلنا بان الاصل فيما اختلف في قبوله التذكية فان قلنا ان الاصل فيما
شك في قبوله التذكية هو القبول بملاحظة العمومات مثل قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا
اسم الله عليه وقوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام في صحيحة ... كل ما قتل الكلب اذا سميت عليه في صحيحة محمد
الصيد ما قتل ليس في السهم والرمح الى غير ذلك من العمومات فالحاكم على اصالة الاباحة في تلك المقامات ان الدليل على الاباحة في الحيوان
بعد ما بالتذكية والمفروض حصولها فيتساقط بها اصالة الحل بتلك العمومات في الحكم بالحل وان قلنا بان لا اصل لذلك فالاصل فالحكم هو الحرمة لما
عرفت من ان الحلية في الحيوان متوقفة على التذكية والاصل عدمها لان من شرائطها قابلية المحل والمفروض كونها مشكوكة فيحكم بعدم التذكية
وكون الحيوان ميتة مع حصولها بحيث لا التذكية من التسمية وفري الاوداج ونحوهما فاصالة عدم التذكية اصل موضوعي حاكم على اصالة الاباحة
والطهارة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل ان الاصل
فيه الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج
كما عرفت وان كان الوجه فيه اصالة حرمة اكل لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية انما كان لاجل كونه ميتة فاذا فرض اثبات جواز
تذكيته وخرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى موضوع آخر معلوم الحرمة ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق وكيف كان
العمومات الرافعة للشك فهو وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة نعم ذكر شارح الروضة هنا على حكاية ... وكذا
على حكايته نقل بعض محشيها عن تمهيد القواعد وجها آخر وهو ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور كان
الاصل طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر من الحصر الاول وجه حرمته وجه من الحصر الثاني وقال شارح الروضة بعد ذلك وهو ظاهر انتهى ويمكن منع حصر
المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان
الحل انما علق في قوله تعالى احل لكم الطيبات المفيد لعدم حل غير الطيب لا بمفهوم الوصف حتى يمنع ذلك المفهوم بل بالحصر المستفاد من كون قوله تعالى
في سورة المائدة قل احل لكم الطيبات جوابا للاستفهام في قوله يسألونك ماذا احل لهم ولعل استفادة الحصر من قولنا زيد بعد سؤال ... الا
بقوله ... لا يخفى على ذي العرف فكل ما شك في كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا بعد تسليم استفادة الحصر من
مثل المقام ان حاصله ان الله تعالى لم يحل لهم الا الطيبات ومنه ... الاشياء على صنفين طيب وهو حلال وغير طيب هو حرام فاذا شك
في كون شيء طيبا فالشبهة موضوعية والاصل فيها الحلية فان قلت اذا شك في كون فرد داخلا في المستثنى يحكم عليه بالدخول في المستثنى منه
وفيما نحن فيه الشك في كونه من افراد المستثنى ولعله اتفاقي كما يظهر من طريقة القوم فيما اذا شك في خروج بعض الافراد من تحت حكم العام اذا
شك في اندراجه تحت الخاص فيكون العام والخاص عندهم بمنزلة قولنا كل افراد العام حكمه كذا الا ما علم خروجه من الحكم والاصل المستفاد
من هذا الحصر حاكم على اصالة الحل التي هي الاصل الاولي بل لعل المراد مما نقل عن شارح الروضة بقوله والمحللات محصورة هذا الحصر وفيه
ما تقدم في محله قلنا فرق بين مثل قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم وبين مثل قولنا اكرم العلماء الا ان ... الاستثناء
... كما في الثاني او كان من باب تنويع العام الى صنفين ومما صححنا او استظهرنا من طريقة القوم انما هو فيما اذا كان الاستثناء من باب
المانع عن وجود المقتضي ويثبت الحكم الا اذا ثبت المانع وقوله تعالى احل لكم الطيبات من باب تنويع العام والمشكوك فيه لا يعلم انه من اي الصنفين
بل الاصل الثانوي ... المشكوك فيه هنا ... مع ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش
فاذا شك فيه وكون شيء خبيثا فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي ... وقوله
ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقذر ... بالاصل عند الشك فتأمل

فانّ

فتمامية التوجيه الجواب ان التقابل كان التقابل بين الطيبات والخبائث تقابل الايجاب والسلب الا فلو كانا وجوديين وكان التقابل بينهما تقابل التضاد كما يستفاد من التكلم والقاموس ويستفاد من تفسير الطيب بما يستلذه النفس والخبيث بما يستكرهه فالحصر المستفاد من حل الكل الطيبات يقتضي حرمة المشكوك فيه واما المحرم المعلق على الخبائث فلا يقتضي حليته لان الحل في مقام الامتنان يقتضي الحصر ولم يثبت كونهما ضدين لا ثالث لهما بل الامور التي لا يستلذه النفس ولا يستكرهه ليست من الطيبات ولا من الخبائث لكثرة منافات بين حرمة الخبائث وما عدا الطيبات فلا بين الاصلين المتقابلين حتى يكون المرجع الى الاباحة فقد ذكرنا وضعف الجزء الثالث كما لا يخفى مضافا الى انا لو سلمنا ان الطيب امر عدمي فهذا لعدم كونه لا يجوز من الاصل لان محل البحث لم يكن مسبوقا بعدمه الا استفادة حلية بنحو ما ذكر واما الجزء الثاني فلا باس به لامكان فرض كون المتولد بين طاهر ونجس مما ثبت كونه طيبا فلا يتم توجيه اصالة الحرمة فيه بمثل ذلك لا اصالة الا انه خروج عن محل البحث لان المشكوك فيه ولعل هذا امر سلمه الفقهاء ولنشر الى ما ذكره الشاطبي حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه يجوز احدا ان يوقف عبد من عباد الله تعالى فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم وما ثبت من المعلوم فان اشتبه على شيء عملت بالاحتياط افيدخل ذلك العبد من الشر المتقابل بالامانة والاحتياط فيؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهات هيهات ان يكون اهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه اقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم ان احدا لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال في انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط في ترك الفتوى وح فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه باس في ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبورا على الالتزام بتركه لكن لاحتمال انه يتأذى بسلوكه من الطريق سيما وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصولي له ان العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبرائة من المجتهدين ولا اقل يشفق من الامرين في البين فمفاسد الالتزام بالاحتياط من الوقوع في الضيق والشبهة الى فساد الدين ما لا يخفى وللوسواس ما تأذى بتحمل العبادات ونحوها البين بما فيه من مفاسد ارتكاب الشبهة كما لا يخفى فاذكر هذه الاخبار من الانكار لم يعلم توجهه الى الصد والتساهل وهو الحاكم

المسألة الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون اللفظ الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال في وضعه كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما في المسألة الاولى والادلة المذكورة من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد لان الاشتباه في هذه الموارد انما هو في الحكم الكلي الالهي المتعلق الى موردها لاجل اجمال الخطاب الا في الصنف الاول ليس الاشتباه من الامور الخارجية بل بين الخطاب من جهة الدلالة على الحكم وعلى موضوعه والمتبادر في الفرق بين الشبهتين هو ذلك وان كان ثبوت الحرمة ثابتا في الواقع وخروج الواقع فان العلم بذلك لا يوجب خروج بعض الاصناف المشتبه كونه مما لاجل اجمال اللفظ القاصر من كون الشبهة فيه شبهة حكمية فانا لم نعرف حكم ذلك الفرد ولسنا الا انا عرفنا حكم جميع افراد الغناء وشككنا في ان هذا الصوت من تلك الافراد ام لا وهذا هو الذي عندنا انه مقتضى الفاضل القمي ره في بعض رواياته

المسألة الثالثة ان يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما والاقوى فيه ايضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها وعدا ما ورد في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولانا ابي جعفر عليه السلام قال قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الاخر وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند

طعن صاحب الحدائق فیها وفی کتاب العوالی وصاحبه فقال ان الروایة المذکورة لم نقف علیها فی غیر کتاب العوالی مع ما هی علیه من الارسال وما علیه الکتاب
المذکور من نسبة صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمینها وصحیحها بسقیمها کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور
انتهی ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتیاط ففی کون اصل البرائة مرجحا لما یوافقه او کون الحکم الوقف او التساقط والرجوع الی الاصل او التخییر بین الخبرین
فی اول الامر او دائما وجوه لیس هنا محل ذکرها فان المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط وقد عرفت فی محله ان الاصل الذی هو من الادلة العقلیة
لا یکون مرجحا للادلة الاجتهادیة وبه یظهر ان الحکم بالوقف من حیث الدلیل الاجتهادی وتساقط الدلیلین والرجوع الی الاصل انما هو فی تعارض الایتین
او الخبرین وان مقتضی عموم اخبار العلاج هو التخییر بین الخبرین بعد فقد الترجیح بالوجوه المنصوصة وان مقتضی اطلاقها هو التخییر الاستمراری
لا البدوی واعلم ان المحکی عن جماعة من الاصولیین انهم عنونوا فی باب التراجیح الخلاف فی تقدیم الخبر الموافق للاصل علی المخالف ونسب تقدیم
المخالف وهو المسمی بالناقل الی اکثر الاصولیین بل الی جمهورهم منهم العلامة قدس سره وعنونوا ایضا مسئلة تقدیم الخبر الدال علی الاباحة
علی الدال علی الحظر والخلاف فیه ونسب تقدیم الحاظر علی المبیح الی المشهور بل یظهر من المحکی عن بعضهم عدم الخلاف فی ذلک والخلاف فی
المسئلة الاولی ینافی الوفاق فی الثانیة کما ان قول الاکثر فیهما مخالف لما ثبت من عمل علمائنا علی عدم تقدیم المخالف للاصل بل التخییر
او الرجوع الی الاصل الذی هو الاحتیاط عند الاخباریین والبرائة عند المجتهدین حتی العلامة مضافا الی ذهاب
جماعة من اصحابنا فی المسئلتین الی التخییر ولعل ذلک علی حکم ... ویمکن ان یقال ان مرادهم بالاصل فی مسئلة المقرر والناقل اصالة البرائة
من الوجوب لا اصالة الاباحة فیفارق مسئلة تعارض المبیح والحاظر وفی تعارض الخلاف ... احدهما مع ... الوفاق فی الاخری وان حکم اصحابنا
بالتخییر او الاحتیاط لاجل الاخبار الواردة لا لمقتضی نفس مدلولی الخبرین من حیث هو فیفارق المسئلتین لکن هذا الوجه قد یأباه مقتضی ادلتهم
فلاحظ وتأمل ... فی تقدیم الحاظر علی المبیح ومع قطع النظر عن اخبار التخییر لا یبعد احتمال کون المبیح قرینة صارفة للحاظر
الی الکراهة ... حمل الحظر علی الکراهة ممکن بخلاف العکس بل الرجوع الی اخبار العلاج والتخییر انما هو بعد عدم امکان
الجمع العرفی بین المتعارضین واما الدلیل الذی ذکروه فی تقدیم المقرر علی الناقل والعکس فهو ... التأسیس علی التأکید ولا یأبی ذلک
عن اخبار التخییر او الاحتیاط بملاحظة الاخبار واظن ان المتکلم فی المسئلتین هو العامة المنکرون لحجیة اخبار الاحاد علی فرض تکلم الخاصة فیهما
فیکلمون فیها علی مشی العامة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة هذا اذا کان العنوان تعارض الخبرین وان کان العنوان تعارض الادلة اللفظیة
فیمکن ان یکون نظر من تکلم منا فی المسئلتین الی غیر الخبرین المتعارضین ثم انه لا حاجة الی تفارق المسئلتین بتخصیص الاصل فی مسئلة
المقرر والناقل باصالة البرائة من الوجوب مع عموم عنوانهم ولتمام الدفع التنافی بین الخلاف بدعوی نفی الخلاف من بعضهم مع امکان
العلم من ذلک بعدم الاطلاع ... علی الخلاف ... اشتباه ... لا ... المسئلتین ...

المسئلة الرابعة دوران الحکم بین الحرمة وغیر الوجوب مع کون الشک فی الواقعة الجزئیة لاجل الاشتباه فی بعض الامور الخارجیة کما اذا
شک فی حرمة شرب مائع او اباحته للتردد فی انه خل او خمر وفی حرمة لحم لتردده بین کونه من الشاة
او الارنب والظاهر عدم الخلاف فی ان مقتضی الاصل فیه الاباحة للاخبار الکثیرة فی ذلک مثل قوله کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام وکل شیء فیه حلال و
حرام فهو لک حلال واستدل العلامة فی التذکرة علی ذلک بروایة مسعدة بن صدقة کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل
نفسک وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقة والمملوک عندک ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبیع او قهر او امرأة تحتک وهی
اختک او رضیعتک والاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینة وتبعه علیه جماعة من المتأخرین ولا اشکال فی ظهور صدرها
فی المدعی الا ان الامثلة المذکورة فیها لیس الحل فیها مستندا الی اصالة الحل فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار الید علیهما حکم بحل التصرف
فیهما لاجل الید وان لوحظا مع قطع النظر عن الید کان الاصل فیهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب علی ملک الغیر واصالة الحریة فی الانسان
المشکوک فی رقیته وکذا الزوجة ان لوحظ اصل عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلیة مستندة الیه وان قطع النظر عن هذا الاصل فالاصل عدم
تأثیر العقد فیها فیحرم وطیها وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولی محکومة بالحرمة والحکم بحلیتها انما هو من حیث الاصل الموضوعی
الثانوی فالحل غیر مستند الی اصالة الاباحة فی شیء منها ... ویمکن ان یقال ان اجراء اصالة الاباحة فی الثوب المشتری من ... احتمال
الثوب هل کان بیعه حلالا لاحتمال کونه ملکا ... او کان حراما لاحتمال کونه سرقة ... فی حلیة التصرف فیه
فالشرع حلله حتی تعرف انه سرقة ... وکذا الکلام فی المملوک ... مع قطع النظر عن الید ... الشرع ... بحکم الاصل
... الاستفادة ... علی ملک ... وکذا المرأة ... نکاح
احد العنوانین ... من نکاح العنوان الآخر ... فی ...

في اصالة البراءة

فيحتمل ايكالها الى ان يعلم المحرم ثم ان المورد المفروض فيه لو ادعت من امرءة مطلقا او ارضعت من امرءة مطلقا ولا يمكن تعيينها ان الولد اذا ام او اخت للرجل
او اجنبية بالاصل وكذا المرضعة فلنا جريان الاصل لكن جانبه الامر على طابق الاصلين ثم اعمال الصالحة هذه الصورة في المثالين الاولين واصالة
عدم تاثير العقد ان كان بعيد ملاحظته في مثال البيع وعموم مثال النكاح وفي المجمع لو ان كان قبل ملاحظتها ففي كون الحرمة هي الاصل الاولى تامل
واضح بل الاصل الاولى هو الحلية والحرمة انما نشأت من اصل موضوعي مقدم بحمله وكيف كان ففي الاخبار المتقدمة بل جميع الادلة المتقدمة من الكتاب
والعقل والاجماع كفاية مع ان صحة صفة التوثيق ونسبه الظاهر الى المدعي وان تسليم ان ذكر الامثلة من باب التنظير لا من باب جريان اصالة الحل التي
هي الاصل الاولى فيها وتوهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا نظرا الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا
من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة
والمعلومة تفصيلا والمترددة بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه
خمرا من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته
ولا بحرمة خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليهما
وما ذكر من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب
التتن منها ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فيتخيل ان الترديد في المكلف به مع العلم
بالحكم فيجب الاحتياط ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية الموضوعية حيث تخيل بعض ان دوران ما فات من الصلوات بين الاقل والاكثر موجب
للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي اندفاعه اقول لعل ذلك التوهم محض ... فلم يجد ولم يجب فلا بد من وجوب
الاجتناب في الشبهة الموضوعية الخالية عن العلم الاجمالي فان قولهم لم اجتنب عن الخمر مثلا لو ان كان يحقق الفعل كان معنا ما اجتنب عن الخمر
الواقعي لكن لم يحكم منهم لم اجتنب عن هذا المشتبه المتوهم بل السند الى النهي المقدمي ولا نسلم ان تعلق النهي متوقف على
توجه الخطاب بعنوان اجتنب عن الخمر الواقعي ومع انتشار الشبهة وخروجها عن الحصر لا يجب الاجتناب مع العلم الاجمالي اتفاقا فضلا عن
صورة خلو الشبهة عن ذلك العلم واين ذلك التوهم مما نقلنا سابقا عن صاحب الحدائق من عدم وجوب الاحتياط في الموضوعات فان قلت
ان الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه قلت ان اريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الامور الاخروية فهو مأمون بحكم
العقل بقبح العقاب من غير بيان وان اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلا لو سلم كما تقدم من الشيخ و
جماعة لم يسلم وجوبه شرعا لان الشارع صرح بحلية كل ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد يحكم الشارع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق
بامر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل في هذا المقام فان قيل نختار اولا احتمال الضرر المتعلق بامور الاخرة والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان الا احتمال
المصلحة في عدم البيان وكون الامر اليه في تشخيص العقل كما تقدم سابقا عن العدة في جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من انه لو كان في الفعل
مضرة لوجب بيانه او ثانيا بان المضار الدنيوية محرمة شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما استدل به الشيخ ره في محكي العدة في دفع
اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام قلت سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الدنيوي
الا ان قولهم كل شيء لك حلال بيان لعدم الضرر الاخروي واما وجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد صرح الفقهاء في باب
صلوة المسافر ان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب
لحرمة العبادة دون الشك نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم التيمم والافطار مع الشك ايضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر
بل لدعوى تعلق الحكم في الادلة بخوف الضرر الصادق مع الشك بل بعض افراد الوهم ايضا لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع
الضرر المتيقن والمظنون كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع
الضرر المتيقن انما هو بملاحظة الضرر الدنيوي من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب
عليه نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل امر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والاكراه على
القتل او الارتداد على قول وح فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على
العباد او لغيرها من المصالح اولى بالجواز لا سيما بعد القول بان العبرة في تشريع الاحكام هو الاعلام عن المصالح والمفاسد المترتبة بجعل الحكم
على هذا القول لا يلزم ان يشتمل فعل المكلف على المصلحة او المفسدة الدنيوية ... فان قلنا اذا فرضنا قيام امارة غير معتبرة
على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انهم نقلوا الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر اما الاخروي
فلان المفروض عدم البيان فيقطع بعدم العقاب واما الدنيوي فلان الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي بل القطع بها ايضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق

بموارد اخر وكون الاحكام تابعة للمصالح [illegible] التنبيه [illegible]
كتابه [illegible] من الحركات والسكنات ولا اجماع مركب [illegible] فقه [illegible] والشكوك [illegible]
ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة اذا لم يكن هناك اصل موضوعي [illegible]
خارج عن محل الكلام الا ان اصالة الزوجية [illegible] الحرمة [illegible] الا باحة اقول [illegible]
العلم الاجمالي [illegible] الاصلين [illegible] الا مع [illegible] الشبهة [illegible]
كان الشبهة [illegible] الاصالة [illegible] اصالة الاباحة [illegible] الاصلين [illegible] الاجماع او [illegible]
من باب المقدمة لوجوب الاجتناب عن الاجنبية المعلومة [illegible] الاجمالي [illegible] الاجتناب عن كل الشبهة [illegible]
[illegible] وبين مال نفسه [illegible] الغير مع سبق ملك الغير [illegible] اقول [illegible] الغرض من ذلك [illegible]
[illegible] واما مع عدم سبق ملك احد عليه [illegible] الجزء [illegible]
الاباحة لا اصالة عدم [illegible] الاجماع او المقدمة [illegible]
مع عدم سبق ملك احد عليه [illegible] الاشكال [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الاملاك [illegible]
[illegible] من حيث احل الله تعالى [illegible] الى السبب [illegible]
في الادلة على ملك الغير [illegible] عدم تملك الغير [illegible] بالاصل [illegible] اقول [illegible] ملك احد [illegible] بالمباحات [illegible] الاصالة [illegible] الناس [illegible]
وسبب الملك هو الحيازة [illegible] الناس [illegible] الملك كالبيع [illegible]
[illegible] كذلك [illegible]
على القول بان موجب الملك هو الحيازة مع قصد التملك [illegible] الاباحة [illegible] الاصل [illegible]
وان كان المفروض [illegible] في سبق ملك احد [illegible] حكم جواز التصرف
[illegible] عدم سبق ملك عليه مع [illegible] العارض
[illegible] من الموضوع الذي [illegible] جواز التصرف [illegible] الاملاك على سبب [illegible]
[illegible] في الاملاك [illegible] مطلق المال ولو سلمنا التساوي بين المال والملك [illegible] عدم سبق ملك احد [illegible]
على الاباحة الاصلية الثابت ذلك بالاصل [illegible] من حيث [illegible] شرعا [illegible]
الثاني [illegible] اصالة الاباحة [illegible] عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة [illegible]
اصالة [illegible] عدم التذكية [illegible] اصالة عدم التذكية [illegible]
الموت والحرمة والنجاسة من احكام [illegible] عدم [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] الحرمة عدم التذكية [illegible] بالاصل [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] الاستثناء من قبيل الموانع [illegible] الحرمة الا مع العلم [illegible]
وكذا الدليل [illegible] الاكل [illegible] اسم الله عليه [illegible] التذكية [illegible] الاصل
[illegible]
[illegible] الكلام في [illegible] شرح [illegible]
[illegible] الفرق بين الشبهة [illegible] الحكم الشرعي [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] اقول [illegible] الحكم الشرعي [illegible]
الاباحة [illegible] الاحكام [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible] الحكم الشرعي [illegible] الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible] الحكم الشرعي [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible] الحكم الشرعي [illegible] الشبهة [illegible] الحكم الشرعي [illegible]

انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التفسير يستفاد من احاديث الائمة ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث بانه
جلية منها وخفية ويبقى منها ما يتردد بين القسمين وهو الافراد التى ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شىء من الامور
التى ذكرناها كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتى اعنى اشتباه صنفها فى نفسها كبعض افراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه واشتبه
انواعه فى افراد بينة وبعض افراد الخبائث التى قد ثبت تحريم نوعها واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنه شرب التتن وهذا
النوع يظهر من الاحاديث دخوله فى الشبهات التى ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر مما يدل على ذلك وجوها
منها قولهم كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على الشبهة فى طريق الحكم الشرعى فان اللحم الذى فيه حلال وهو المذكى
وحرام وهو الميتة واشتبهت افراده فى السوق ونحوه وكالجبن الذى هو ملك لبايعه او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك سائر الاشياء اذا اختلطت وقد
القاعدة الشرعية المنصوصة فاذا حصل الشك فى تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما انتهى اقول كان مطلبه ان
هذه الرواية وامثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط فى مطلق الشبهة والا فجريان اصالة الاباحة فى الشبهة الموضوعية لا
ينفى جريانها فى الشبهة الحكمية مع ان سياق اخبار التوقف والاحتياط يابى عن التخصيص من حيث اشتمالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط
اعنى الحذر من الوقوع فى الحرام والهلكة فيدور الامر بين التخصيص الكذائى وبين حمل الامر على الاستحباب الشايع استعماله فيه والثانى اولى ثم قال
ره ومنها قوله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعى والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام
البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه فى النوعين من زمان آدم الى الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا نعلم احدا
من الاخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح انتهى كلامه رفع مقامه اقول فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التى
هى العمدة من ادلتهم ظاهرة فى حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال فى ثلثة فان كانت عامة للشبهة الموضوعية ايضا صح الحصر وان اختص بالشبهة
الحكمية كان الفرد الخارجى المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوى من قول
الصادق ع انما الامور ثلثة كان ظهوره فى الاختصاص بالشبهة الحكمية اظهر اذ المحصور فى هذه الفقرة الامور التى يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد
اخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه امرا رابعا للثلثة واما ما ذكره من المانع لشمول النبوى للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا
علام الغيوب ففيه انه ان اريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى وان اريد ندرتهما ففيه ان الندرة تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من شموله
له مع ان دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من
المحرمات الكلية المعلوم تحريمها اقول ان شئنا الحرمة وانه كان سيصرح بعد ذلك بان ما ورد فى وجوب اجتناب الشبهات ظاهر فى العموم و
الاطلاق والشبهة فى طريق الحكم خارجة منه الا انه يستفيد من الفقرتين المنقولتين الا ان كل واحد من الصنفين ظاهر فى الاختصاص بشبهة
فلم يظهر منه فى هذا دعوى عموم وخصوص حتى يجاب باباء العموم عن التخصيص وكذا لم يظهر منه ان جريان اصل الاباحة فى الشبهة الموضوعية
ينفى جريانها فى الشبهة الحكمية حتى يستدل بذلك على ان ادلته مخصصة لعموم ما دل على الاحتياط باخبار الحل بل غرضه كما هو صريح مقالته من مجموع التفصيل
بيقين وجوب الاحتياط فى الشبهة الحكمية وعدم وجوبه فى الشبهة الموضوعية فلا وجه لما جرى لك الاعتراض الى موضع نقل العموم والخصوص
بل الكلام فى صحة ما ادعاه من الاختصاص وقد عرفت مما مر فى مقام الاستدلال برواية ابن سنان ان الظاهر عموم الرواية للشبهتين وفيما
تقدم الاستدلال برواية التثليث على الاحتياط عمومها ايضا بالنسبة الى الشبهتين واما ما استدل به على الاختصاص من ان اللحم الذى فيه حلال وحرام
قد اشتبهت افراده فى السوق فيصدق الرواية عليه واذا حصل الشك فى تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ففيه ان الميتة اذا فرض
الشك فى حرمتها فليس يلزم ان يكون القسمان فى نفس الميتة ويكفى وجودهما فى الماكول فى الحكم على الميتة المشتبه من افراده ما الشبهة الحكمية وما نقلنا سابقا
من رواية ان اصل التفرقة من لزوم كون الكلى والفرد متغايرين معهودين وكون الكلى من العنوانات فى خطاب الشرع فقد عرفت انه ليس بينا ولا
مبينا **والحاصل** ان الشبهة المصداقية كما ليس يلزم ان يكون الحلال والحرام فى نفس ذلك المشتبه فان حصول اللحم المشترى من السوق
الخاص فى الزمان الخاص جزئى حقيقى لا يقبل التعدد والتكثر بل يكفى وجود القسمين فى كليه فكذا الكلام فى الميتة على فرض الشك فى حرمتها
بالشبهة الحكمية وما استدل به على اختصاص خبر التثليث بالشبهة الحكمية من عدم وجود الحلال المبين والحرام البين فى الموضوعات لحصول الخلط
والاشتباه فى النوعين ففيه ما لا يخفى نظرا الى الحل والحرمة الثابتين للملبوس والمغصوب فان ذلك لا يدعى لو سلم صحتها فانما يكفى ذلك لاحتمال
كون كل ما فى يد مغصوبا او من جهة الصلوة واما بالنسبة الى معظم المباحات الاصلية كالمياه والنبت والشطوط العريضة كالفرات
ودجلة ونحوها او معظم المحرمات المعلومة كالعذرة والخنزير والخمر فدعوى عدم وجود الحلال البين والحرام البين فيها تقضى بها الطرف
بجا ثم قال ره ومنها انه لو كان الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم بسبب تعارض الادلة وعدم النص فى ذلك واضح الدلالة على اشتباه

نفس الحكم الشرعي قال سلمه الله اقول ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض محمول على الاباحة مع عدم وجود النهي او انه لم يكن في الكثير بعد
ادلة الوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان كلا منها على الاباحة والرخصة اظهر من دلالة الاخبار على وجوب الاجتناب قال ره ومنها
انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في طريق الحكم كقوله ليس عليكم المسألة عن الجبن وعموما اشترى من اسواق المسلمين وكلوا ولا تسألوا
عنه ونحو ذلك اقول مقابلة هذه الاخبار بخصوص المسلمين مثل الجبن المأخوذ من اسواق المسلمين وغيرها سابقا الى ان ذلك اصل موضوعي وارد
على اصالة عدم التذكية وعدم الملكية حيث لولاه كان الاصل هو الحرمة فذلك الاصل حاكم على اصالة الحل فلا بد من تخصيصها من الاخبار
بالنسبة الى ما عن فيه ومنها اما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر في العموم والاطلاق في شامل للاشتباه في نفس الحكم الشرعي والافراد الغير
الغير محصورة فكذلك خرج منها الشبهة في طريق الحكم الشرعي للاخبار الخاصة الكثيرة الدالة على الوجوه التي نبه عليها في الباب في السابق من تخصيص جميع
اقول هذا على الاعتراض بان العموم آبية عن التخصيص مضافا الى ان الافراد الغير الظاهرة من الغير محصورة من اين علم دخولها في اخبار الاجتناب
الشبهات ولم يعلم دخولها في اخبار الحل فان نسبة الصنفين اليها على حد سواء لظهور كل شيء فيه حلال وحرام على تلك الافراد والذي في البين
قرينة مقيدة لاختصاص هذه الاخبار في الشبهة الموضوعية حتى يكون اخبار الحل في ذلك خارجة عن محل البحث ولولا تلك لاحتاج الى تخصيص عموم
اخبار الاجتناب عن الشبهات فانك قد عرفت ان الشك اذا كان ناشئا من الشك في الموضوع المستنبط كانت الشبهة حكمية قال ره ومنها ان
ذلك وجه الجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه قال سلمه الله اقول مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب
مما ذكره ثم قال ره ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي والامام عليهم السلام عنه وكذا الافراد التي ليست من الظاهر الغير فيه وقد سئل الائمة
عليهم السلام من ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي لا يجب سؤال الائمة عليهم السلام عنه وكانوا ايضا لا يسألون عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراد منه معلوم او معلوم العدم
لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه قال سلمه الله اقول ما ذكره من
الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وان الشبهة فيه لا من الامام عليه السلام ولا من غيره من النظر في الممكن منها او الرجوع الى الامام عليه السلام انما
يجب فيما يتعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم واما مسألة معذورية معلومات الامام عليه السلام من جهة العموم والخصوص
وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيته او على التفاته الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك كما يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك مما
نطلب من بعد التعرض لها اولى وكون علم ذلك اليهم صلوات الله عليهم اجمعين اقول اما بالنسبة الى ما نحن فيه من معرفة حكم المشتبه فلا فرق بين الشبهتين
فان معرفة ان حكم الموضوع المتردد بين الحلال والحرام مثل معرفة ان هذا الموضوع المتصف المعين حكمه ماذا معرفة الحكم الشرعي والمرجع في كليهما
الشارع عن الشرع صلوات الله عليهم وقد سئلوا في كل من القسمين واجابوا واما بالنسبة الى علمهم صلوات الله عليهم فالمستفاد من اخبارهم ان
علومهم الغير الغائبة على اقسام منها المأخوذ من الصحيفة والجفر والجامعة ومنها ما ينزل في ليلة القدر ومنها ما يتزايد في ليلة الجمعة عند صعود
ارواحهم الشريفة الى السماء ومنها ما اذا شاؤوا ان يعلموا علموا ومقتضى الجمع بين هذه الاخبار ظاهر لها ومن ما ورد منهم ان عندهم علم ما كان وما يكون
وهو ذلك قال ره ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص باباحتها والانواع
التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع التي تعم بها البلوى منصوصة وكلما كان في زمان الائمة عليهم السلام ولا
ولم يرد النهي عنه فقد رضوا به كاف واما الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا من عدم وجود الحلال البين فيها ولكلفهم بالا
يطاق فباطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم
والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم تركه الهلاك والاعتذار بامكان الحمل على الاستحباب الا بعيد جدا الا ان تكلف الابطال
بالحل في طريق الحكم الوجوب والاستحباب كالو كان صعود الاشياء الى السماء واجبا او مستحبا فان تكليفهما محال من الحكيم قال سلمه الله اقول الذي يظهر اكثر الشبهات
الموضوعية لا تخرج من امارات الحل والحرمة كيد المسلم والسوق واصالة الطهارة وقول المدعي بلا معارض والاصول العقلية التي عليها العمل عند الشبهة بالاجتناب
على ما صرح به المحقق الاسترابادي ره كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب انشاء الله تعالى وبالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الامارات
فلعلها قال ره ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي من الافراد الغير الغائبة
بالعلم الغير ينبئ وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل كاف
شاف في المقام قال سلمه الله اقول الدليل المذكور لو دل لدل على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق الحكم بل الوهم لا يتم الا به لان وجوب الاجتناب
عن الحرام لا يثبت الا بدليل حرمة ذلك الشيء او امر وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل في كليهما تابعة لتحقق الموضوع
اعني الامر والنهي المفروض ان الشك في تحقق النهي حرام فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة فاين وجوب بعد ذي المقدمة حتى يجب مقدمتها ثم يمكن ان يقال
في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الحرام ثبت وجوب الاجتناب عن جميع افرادها الواقعية ولا يحصل العلم بموافقتها الا

المقام الا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكن عرفت الجواب عنه سابقا وان التكليف بمجمل المقدمة غير جائز الا بالعلم التفصيلي او الاجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الاجمالي لا يجب لا نفسا ولا مقدمة هذا تمام الكلام في المقام الثالث ثم لا شك في حكم العقل والنقل على رجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك امارة على الحل مغنية عن اصالة الاباحة كاليد في السوق ونحوهما الا انه لا ريب في ان الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم بل يلزم ازيد مما ذكره فلا يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا مشكل لان تحديده في غاية العسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى يستحب الاحتياط فيه والا فلا ولا يلزم عليه ايضا اختلال ولا حرج ويدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد في امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد منها ما تقدم من قوله ع لا تجامعوا على النكاح بالشبهة المفسر بقوله ع اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقد يتعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقود عليها او تشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الاباحة فان الامارات في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا خصوصا ولا عموما بالنسبة اليه دون مطلق ما فيه الاحتمال وهذا بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها هذا ولكن ادلة الاحتياط لا ينحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الاختلال وما ذكر من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو انما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه الرابع اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله ع في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان ظاهره حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان لكن هذا واشباهه مثل قوله ع في اللحم المشترى من السوق كل ولا تسئل وقوله ع في اللحم المشترى من السوق كل ولا تسئل وقوله ع ليس عليكم المسئلة ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وقوله ع في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج لم سئلت وارد في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه الا ان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات

في موارد وجود

المطلب الثاني

في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل

الاولى

فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال وكالاستهلال في شهر رمضان وغير ذلك والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل في ذيل حديث ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك فيه الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا للنص وتحريم الجزم بوجوب احدهما بعينه عملا باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة وقال المحدث البحراني ره في المقدمة الثالثة من مقدمات الحدائق ان المقام الثالث في دليل العقل الى ان قال اذا تقرر ذلك فاعلم ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف ولا اشكال في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب فلا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق انتهى لكنه قدس سره في مسئلة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط ان منه ما يكون واجبا ومنه ما يكون مستحبا فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل اباحة شيء وحليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرمه الشارع وان لم يعلم به المكلف ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك انها ارتضعت معك الرضاع المحرم الا انه لم يثبت ذلك شرعا ومنه ايضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة في ذلك فانه يعمل على ما ظهر له من الدليل وان احتمل النقيض باعتبار الواقع ولا يستحب له الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا

لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين مما يحتمل نظره في احتمال النجاسة او الحرمة اليه كاخبار الجبن واخبار الفراء جميعًا على مقتضى سعة الحنيفية كما اشار اليه في صحيحة البزنطي الواردة في السؤال عن شراء جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحتياط قد يكون متعلقًا بنفس الحكم الشرعي وقد يكون متعلقًا بجزئيات الحكم الشرعي وافراد موضوعه وكيف كان فقد يكون الاحتياط بالفعل وقد يكون بالترك وقد يكون بالجمع بين الافراد المشكوك فيها ولنذكر جملة من الامثلة ليظهر منها ما قلناه فمن الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولًا ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيًا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنوطة لتعالى وهو اعلم على وجه يتعذر فيه الترجيح بينها بغير المرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف عن الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط فذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضًا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المامور فيها بالاحتياط ومنها ما فيه مزيد بيان لذلك ومن هذا القسم ايضًا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف بيانه في مسألة البراءة الاصلية انتهى وممن ظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الاسترابادي حيث حكى عنه في الفوائد المدنية انه قال ان التمسك بالبراءة الاصلية انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد تواتر الاخبار بان كل واقعة يحتاج اليها الى يوم القيامة فيها خطاب قطعي من الله تعالى فلا يجوز قطعًا وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فيما لا نعلم حكمه معللين بانه بعد ان كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ومن حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم لا يقال بقي هنا احتمال آخر وهو ان يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقًا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا الكلام ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلاثة وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظايرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينًا من البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم قال بعد ما قال ان الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة ان عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الاصلية ولما ابطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بان الله اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله خال عن المعارض وبان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الاصلية بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يفعل في المقامين وسنحققه فيما يأتي ان شاء الله وذكر هنا ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهر الامر الندب بني على جواز الترك وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج من تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجواز فعله من حديث التثليث قال سلمه الله اقول قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قدس سره ان التمسك باصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به وهذا لا دخل فيه لاكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح او الوجوب والتحريم عقليين او شرعيين والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من اوله الى آخره تخيله ان مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الاصلية لنفي الحكم الواقعي ولم اجد احدًا استدل بها على ذلك نعم قد عرفت سابقًا ان ظاهر جماعة من الامامية جعل اصل البراءة من الادلة الظنية كما تقدم في المطلب الاول واستظهرنا ذلك من صاحب المعالم والزبدة لكن ما ذكره من اكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز ان يكون المظنون بالاستصحاب او غيره موافقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءة وما ذكره من تبعية خطابات الله للحكم والمصالح لا ينافي ذلك لكن الانصاف ان الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصًا في المقام كما سيجيء في محله ولا امارة غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء انما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل لاكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع اقول لعل نظره فيما ذكره المحدث الاعتماد على اخبار التوقف والتثليث وان ابى عن ارجاعها للتسمية الى ...

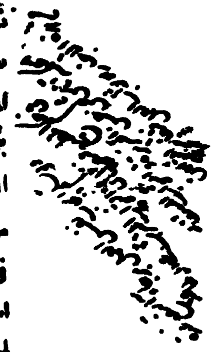
لعدم خلوّ المسئلة في المقام ونظير الجواب عنها بما سمعت مما اوردناه عليه وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال
العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصّل آخرون انتهى وحكي عن المعالم نسبته الى جماعة فالظاهر ان المسئلة خلافية لكن لم يعرف القائل
به بعينه وان كان يظهر من الشيخ والسيدين التمسك به احيانا لكن يعلم مذهبهم من اكثر المسائل والاقوى فيه جريان اصالة البرائة للادلة الاربعة
المتقدمة مضافا الى الاجماع المركب وينبغي التنبيه على امور الاول ان محل الكلام في هذه المسئلة التي تمسكنا فيها بالادلة الاربعة هو احتمال الوجوب
النفسي المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا او شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به على تامل فيه وان كان المختار
جريان اصل البرائة فيه ايضا كما سيجيء ان شاء الله لكنه خارج عن هذه المسئلة الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل
كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعي احتمال المحبوبية لانه انقياد واطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا اولى من الحكم بالعقاب على تارك
الاحتياط اللازم بناء على انه في حكم المعصية وان لم يفعل محرما واقعيا **اقول** في الاولوية تامل فان نظير ما نحن فيه ما كان يحتمل الحرمة من دون
علم اجمالي بالحرمة ونظير الاتيان بمحتمل الوجوب بداعي احتمال المحبوبية هو الاتيان بمحتمل الحرمة لداعي احتمال المبغوضية وكما ان الاول انقياد و
اطاعة حكمية فكذا الثاني مخالفة حكمية وانما لا نقول بالعقاب في الاتيان بمحتمل الحرمة اذا كان الاتيان به لداعي الجزم بعدم الحرمة الظاهرية
لا لداعي احتمال المبغوضية فانه تجرّ ظاهرا على المولى ولا تفاوت عند العقل بين ترتب المدح والثواب على الاتيان بمحتمل الوجوب لداعي
احتمال المحبوبية وبين ترتب الذم والعقاب على الاتيان بمحتمل الحرمة لداعي احتمال المبغوضية واذا لم نسلم الاولوية فيما هو نظيره فكيف نسلمه فيما
علم اجمالا بوجود محرم بين امور بحيث وجب بحكم العقل بقاعدة دفع الضرر المحتمل الاحتراز عن كل تلك الامور فارتكب المكلف اتيان واحد منها لداعي احتمال
كونه المحرم الواقعي وان لم يصادف الواقع وأثم بمصادفة الواقع وكيف كان ففي جريان رجحان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب
وغير الاستحباب وجهان اقواهما العدم لان العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا كما في كل من الصلوات الاربع
عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع
بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى ان العقل اذا استقل بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعا مدفوعة بما تقدم في المطلب الاول من
ان الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف ارشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته
ازيد مما يترتب على نفس وجود المامور به او عدمه كما هو شان الاوامر الارشادية فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة
كما ان اطاعة الاوامر المحققة لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ويحتمل الجريان بناء على ان هذا المقدار من الحسن العقلي
يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود امر بها بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوبا او كون تركه مبغوضا ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء
فتوى وعملا على اعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص غير المعتبرة والفتاوى النادرة واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت
على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وقوله تعالى والذين يؤتون ما آتوا
وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون **والتحقيق** انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية ولو اجمالا فهو والا
فما اورده قدس سره في الذكرى كاوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا
بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب والا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان تكون تلك الاوامر منشأ للقربة
المنوية فيها **اقول** مقتضى ما اشرنا اليه في مقامات ما اشار سلمه الله فيها الى كون الامر باطاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله امرا ارشاديا تابعا لما في الطلب
مستدلا عليه بعدم ترتب شيء زائد على ما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه كون اتيان محتمل الوجوب لداعي احتمال المطلوبية امرا حسنا مطلوبا
شرعا فانه اذا استقل العقل بحسن ذلك الاتيان استقل بالحكم بانه حسن عند الشارع ايضا ومعنى الحسن عنده رجحان فعله عنده مع جواز الترك
ولا نعني بالامر الاستحبابي الا ذلك وخلو هذا الامر الارشادي بل مطلق الامر الارشادي عن الطلب مما لا يعقل فان اوامر الطبيب بالنسبة فقضية
مستعملة في المعنى الحقيقي بل هو [illegible] الانشاء محضا غاية الامر كون اوامر الطبيب لمحض داعي ترتب صحة المريض بالعمل بما امره
به مع خلوها عن جهة المولوية فتدبر او لا يوجب خلوها عن الطلب ثم في عدم ترتب شيء على موافقة الامر [illegible] سلمه الله انه يترتب ما يترتب على نفس وجود المأمور
به تامل فان نفس الامر بشيء لا يسلب الامر [illegible] كالامر بالاطاعة بجعله عبادة فان الاتيان بالمأمور به لا بعد مطيعا وان كان ذلك الاتيان
ما فيه يسقط الامر كما في الاوامر التوصلية وبعد الامر بالاطاعة بقوله كان الامر هو الله تعالى اذا الفعل يصير المأمور به عبادة ومن هنا يتضح
ان ما ذكر من ان الاصل في المأمور به كونه عبادة فان مقتضى اطيعوا الله ثم هو الاتيان بما امر به لداعي الاطاعة سلمنا عدم ترتب امر زائد لكن ذلك
ينفي ان يكون المراد باطيعوا الله وجوب الطاعة فان غايته الا ان يكون الامر بالاطاعة في حكم التاكيد بالنسبة الى الاوامر ويكون في معنى
قول الشارع مثلا صل صل فهل يحسن ان يقال ان الامر الثاني لا يفيد الوجوب لانه لا يترتب عليه زائدا عما يترتب على الامر الاول ويلزم عليه ان يكون

قوله تعالى اقيموا الصلوة في اول وقت صحته تعبد للوجوب فحينئذ ما تحصل من هذه الاخبار نعم يعتد به وبالتأمل في كل ذلك يظهر ان احتمال المطلوبية
كاف في صحة العبادة فينوى بها التقرب واوامر الاحتياط كلها موكدات ومرشدات في ذلك ثم ان قلنا بعدم كفاية احتمال المحبوبية في صحة العبادة
كفى في صحتها اوامر الاحتياط فتدبر جيدا في ذلك ثم ان قلنا بعدم كفاية احتمال المحبوبية في صحة العبادة لان الصحة فيها موافقة الامر والمفروض عدم
الامر ومنافاة مسلمة فيه من ان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف على هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة بجميع ما يعتبر في العبادة
حتى نية التقرب والا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها فنقول اذا كان موضوع التقوى والاحتياط الذي
هو في المقام الاتيان بمحتمل المحبوبية لاحتمال تحقق العبادة المأتي بها لا يتوقف على الاوامر فانه امر خارجي يثبت به تلك الاوامر فحاله حال الموضوع
لا يتوقف على الحكم بل الحكم لكونه من عوارض الموضوع يتوقف عليه وثانيا لو اغمضنا عن ذلك لكن اعتبار قصد القربة في الاوامر انما يثبت بعد
ثبوت كون متعلقها عبادة بالاجماع او بالاصل المستفاد من قوله تعالى اطيعوا الله كما اشرنا اليه فاوامر الاحتياط اذا تعلقت بمشروعيته ذلك
الاتيان واعتبار قصد القربة فيه شطرا او شرطا انما هو لذلك الدليل الخارجي وهذا في الحقيقة حل النقض بورود هذا الامر في الاوامر
الواقعية بالعبادات مثل قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة حيث ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت
مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها وذلك لانا لو فرضنا الاطلاع على قوله اقيموا الصلوة فقط من دون الاطلاع على كون الصلوة عبادة
وعلى ان العبادة موقوفة على قصد القربة كان سبيل قوله اقيموا الصلوة سبيل قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة مثلا فنفس الامر
ليس منشأ للقربة المنوية فيها لا بالنسبة الى اصل العبادة ولا بالنسبة الى الاحتياط فيها وذلك الامر يحصل لقصد القربة عند الاتيان كما لا يخفى
فالمسلم بعد ما نقلنا عنه سابقا اللهم الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الامر في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة حيث ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها
ان المراد بالاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر
فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل وح فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا اتجه الفتوى باستحباب هذا
الفعل وان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المحبوبية ولو اريد بالاحتياط في هذه الاوامر معناه الحقيقي
وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمفتي ان يفتي باستحبابه الا مع التقييد بان يريد بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع
استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه فيعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي اقول بعد ما عرفت من حل النقض
وان اعتبار قصد القربة بدليل خارج لا حاجة الى هذا التمحل الذي يظهر منه سلمه الله ان الداعي اليه هو النقض الذي لا يحل فتدبر ثم ان منشأ احتمال
الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة اثبات ان الامر فيها للاستحباب الشرعي دون الارشاد العقلي لورود بعض الاخبار
باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر
ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة باسانيد والظاهر ان المراد من شيء
من الثواب بقرينة ضمير فعمله واضافة الاجر اليه هو الفعل المشتمل على الثواب وفي الوسائل نقلا عن المحاسن ايضا بسنده عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع
قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وفيه نقلا عن عدة الداعي لاحمد بن فهد
قال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة عليهم السلام ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وفيه نقلا عن
كتاب الاقبال لعلي بن موسى بن جعفر بن طاوس عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وفيه نقلا عن كتاب
ثواب الاعمال لمحمد بن علي بن بابويه بسنده عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان
رسول الله ص لم يقله وفي الكافي بسنده الصحيح عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه وفيه ايضا بسنده
عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وحاصل
الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوبه
بخبر ضعيف وقد يعترض عليه تارة بان ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي والحق ما تقدم في اوامر الاحتياط من ان قصد القربة ملحوظ في الفعل
المأمور به بعنوان الاحتياط فلا يجوز ان يكون هي المقربة فيختص مورد هذه الصورة بالاستحباب وكون الداعي هو الثواب الخاص فلو لم يكن المكلف
معتقدا في اصل مشروعية الفعل حتى يتأتى التقرب فيه ظهر انما يطلب فيه الثواب المحض كالعبادة محضا او مع الثواب لاجل الغرض من هذه الاخبار انما تعلم
ثبوت الثواب في فعل ... من ان هذه الاخبار على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما تدل على ثبوت الخبر المشتمل على عمل ولا تتناول الاخبار الخالية
عن ذكر الثواب فيما لا يكون عملا بل تركا كما في المكروه فان الخبر الضعيف الدال على ترتب عقاب على عمل يتسامح به في ... مع انه

عن ذكر ثوابه

بحمل لكن على هذا التوجيه لا يناسب المقام مع قوله او مع الثواب فان ذلك يستحق ثوابا لو دل خبر ضعيف على ترتب ثواب على عمل ودل آخر على ترتب
عقاب عليه وظاهر مورد التسامح في ذلك الحكم استحقاقا فان اخبار التسامح ان شمل الترك بملاحظة ان فيه ايضا عملا والثواب اعم من المترتب
على الفعل والمترتب على الترك فهو ومنع العقاب فيتعارض مفاد الاخبار في المفروض لاقتضائها فعله وتركه وان لم يشمل الترك فلا يجتمع
ذلك مع التسامح في المكروه بملاك الاخبار فتدبر واورد عليه ثانيه بان ظاهر رواية ثواب الاعمال ان الاعتماد على طلق الجزاء انما هو
في ترتب نفس الثواب على عمل ثابت لا نجعلها الا في اثبات اصل الرجحان بل قوله فيها على شيء من الخير لا يتبادر منه الا ثبوت خيرية العمل بحكم ما دل
الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه فعموم الروايات الدالة على العقوبة فان قلت ان التقييد انما هو في هذا الخبر فنستدل بسائر الاخبار المطلقة قلت
يحمل المطلق على المقيد فيسقط الروايات عن الاستدلال لا لاد ظاهر عبارة الفصول في مقام نقل الاخبار ان التقييد ثابت في محكي المحاسن ورواية
ثواب الاعمال بزعم اتحاد الروايتين لكن الموجود في الوسائل اختصاص التقييد برواية ثواب الاعمال وخلو المحكي عنه مع ان الراوي عن الامام
في الصحيحة هشام بن سالم وفي الرواية صفوان وخامستها انها تدل على ترتب الثواب على العمل الذي اخبر بترتبه عليه ولو بطريق
ضعيف لا تدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه وانه يتطول على عباده بما يرجون منه من الثواب
ونادم بان الظاهر من الاخبار انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه حقا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له هذا الثواب باعتقاد
التعمد لا يكون الا مع صحة السند او اتقانه فيرجع ما جعلناه اثبات اصل بالظن وهو خارج عن فرض الفرض وانها معارضة باية النبأ والعمومات الناهية عن العمل
من وجه ولا مرجح للروايات لو لم يكن للاية ومع صحة الروايات نحو الاستفاضة والشهرة المحكية عن جمع كالشهيد الثاني في الروض وشرح الدراية و
شيخنا البهائي في اربعينه والاجماع المحكي عن صريح عدة الداعي وظاهر الذكرى معارض باستفاضة الاخبار في ان كل خبر لم يوافق كتاب الله فهو زخرف
وبتوقيه الكتاب للقطعية وغاية الامر هو التساوي والتساقط ودعوى ان تلك الروايات موجبة لتحقق التبين المعتبر في الاية فاسدة لان المراد بالتبين
هو التبين عن حال الخبر او المخبر والدلالة فيها على صدق الخبر وتلك الروايات لا تدل على شيء منها لكن يرد على هذا الايراد ان الاية تمنع من قبول خبر الفاسق
والتعبد بصدقه وتلك الروايات لا تدل على قبوله بل تدل على ترتب الاجر ولو كان الخبر على خلاف الواقع فلا تعارض بينهما مضافا الى ان التعليل
بكراهة اصابة قوم بجهالة لا يجري في المقام فتدبر ويرد على التسامح بان الخبر المعتبر عندنا في الاصول والفروع كما حقق في محله وجملة من هذه الاخبار
معتبرة على الاصطلاح المتأخر ايضا سلمنا ولكن نمنع كون المسألة اصولية وانما يكون كذلك لو اردنا اثبات حجية الضعيف وكونه دليلا
على الاستحباب او الكراهة وليس كذلك بل المقصود هو الحكم باستحباب العمل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر بيد المسلم استحقاقا
لها فانه المقصود هنا ولا شك ان اغلب الاخبار فيها لفظ الناس او ترتب من الخير وهو مطلق شامل لجميع المقولات الا ما المتيقن الكذب في ترتيبه الروايات
والالتماس والخامس ان سوق الاخبار ظاهر في الترغيب الى ذلك العمل ولا يجتمع مع عدم الاذن مضافا الى التمهيد بثبوت الثواب في صلة الاخبار
تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والحث فان الثواب لكونه يتضمن الخير يترتب على العمل غير يكون مقربا
الى الله ودخول الجنة مع ان عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي تحقق المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات والرابع بان الظاهر
من الجزاء هو ما ثبت خيريته من الخارج او كان خيرا بمقتضى التبليغ مضافا الى ان حمل المطلق على المقيد انما يختص بمورد الامر الى المتخالفين
ولا لان المطلق على المقيد انما يختص بمورد الامر الى المتخالفين ولا لان المطلق عن وجوب المقيد لحجة ولا لان المقيد على وجوبه
واما في غير المقام من شأن السنام الانشاء والاخبار فلا داعي الى الحمل اذ لا منافاة بين ترتب الثواب على ما ثبت خيريته من الخارج وبين ترتبه
على ما ليس كذلك والثالث وقوعه هنا بان الخبر الخالي عن ذكر الثواب على ما دل على وجوب فعله او وجوب تركه او استحباب احد الامرين و
الوجوب والاستحباب مستلزمان لاستحقاق الثواب بسماع الثواب ان كان الانصراف فهو ممنوع في سماع الثواب حينئذ الا الترك تأمل
لكن بلوغ الثواب اعم من البلوغ عن طريقنا كل فعل لا يصح كالصوم المخصوص بحيث انه انما يعلم جوازه وانما العمل اعم من الفعل
والترك ولذا يعم العموم من الاعمال والعبادات بعضهم مسألة انتفى مقام الجواب عن هذا الايراد بمنع الظهور وبعد الاطلاق الجزم بترتب
الثواب الاعتراض بانه لو تم فتم بعد جمعها ان ارادة الاعتراض من قوله او مع الثواب لا لما اجاب عن منع الظهور مع الاطلاق الجزم
متعين والثالث بما تقدم فان اول الاخبار ما من انه من اخبر بشيء من الفعل الذي بلغ الثواب عليه وغيرها اشتراط التماس الثواب
مبتغون كونه قبل الخارج عن ذلك الاخبار الثاني ان الداعي الى العمل الاتيان يكون التماس الثواب موضع الامر فيه تبع
بما لا يكون الامر بها الامر هو ما وقع لاغراض التماس التوصل اقتصر فيه بما عرفت ويتضح كلا الشيئين كما عرفت واما
الاخبار الاول فقال انما الاختصاص بالاخير من جهة ان الظاهر من متن الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي على العمل
ويكون قيد العمل بنوع من ذلك الطلب قول النبي والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم ان الفعل مستقل باستحقاق هذا العمل اكثر

والثواب فيه فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤيدة لحكم العقل بالاستحقاق وأما الطلب الشرعي لهذا الفعل فإن كان على وجه
الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الأمر بالاحتياط وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبّر
عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجّز الثواب لأن هذا الحكم يشبه في حكم العقل بالحسن ... من فعلها ... خلود جنات
إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد فما ينبغي ما توهم من استفادة الاستحباب
الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الحث الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله من سرّح
لحيته فله كذا إذ قد فرق بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب
على الطاعة المستحبة بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع والثواب هنا لازم للأمر مستند إليه على ما أسنده إليه إلا أنها
وصل إليك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار
الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق وإن لم يرد به أمر آخر أصلاً فلا يدل على طلب آخر شرعي له نعم يلزم من
الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل
ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين ولهذا كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو
كان مغايراً للحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل
بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن
تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر أمثالها ملزوم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن
فيه بما ورد من الثواب على نية الخير على ما ورد من الثواب على إبلاغ المستحبات أقول قد عرفت أن المقصود من الاستدلال بالأخبار في المقام
تحقق ثبات السماع والبلوغ بورود حديث ضعيف دال على الثواب على فعل أو ترك فثبت في ذلك كان لذلك الثواب بمقتضى تلك الأخبار
فيثبت بها استحباب ذلك الفعل أو الترك لأنه لا أثر لها إلا المستحب والمكروه إلا أن المرخص فيها ما كان في فعله أو تركه ثواب فيكون سبيل الخبر
الضعيف مع ملاحظة تلك الأخبار سبيل الخبر الصحيح الدال على أن من سرّح لحيته مثلاً كان له كذا من الأجر فكما يستدل بالثاني على الاستحباب
مع عدم طلب مثار حتى يكشف عنه ذلك الخبر المعتبر حتى يكون الاستدلال بدلالة الالتزام إلا أنها بل بسبب نفس الخبر عليه فكذا فيما
نحن فيه يستدل بوعد الشارع ترتيب الثواب المسموع على العمل على استحبابه ورجحانه شرعاً وهذا هو المرام ... في محصوله من الفقاهة
يقولون لذا يثبتون استحباب كثير من الأفعال بالأخبار الدالة على ما يترتب عليه من الأجر والثواب والحاصل أن الموجود في المقام
وعد الثواب على العمل بمقتضى الأخبار المعتبرة فإن كان ذلك الوعد كاشفاً عن تعلق الأمر بالعمل من الشارع وكان الثواب لازماً للأمر فلا فرق
بين المقامين وإن كان الأمر مستفاداً من نفس ذلك الوعد مستقلاً فكذلك وإن كان يلزم من وعد الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك
الموعود وكان الغرض من هذه الترغيبات كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين فلا فارق في
ذلك بين المقامين ومحض دلالة الخبر المعتبر على العمل أجر ... عليه ودلالة الخبر الضعيف على العمل أجره مع كون الاهتمام في ترتيب الأجر
على ذلك العمل بتلك الأخبار المعتبرة لا يصلح فارقاً بين المقامين كما لا يخفى ثم إن كون الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على بلوغ الأجر
وكونه الداعي على العمل مسلم لكن الحكم باستقلال العقل باستحقاق ذلك العامل هو المدح على أنه عامل بطلب نفعه ونيل ما احتمل من النفع وأما ترتب
ذلك النفع فلا استقلال للعقل به وإنما الثابت بالأخبار ترتب ذلك النفع فليس فيها تأكيد لحكم العقل بالاستحقاق إذ الاختلاف في الاستحقاق غير وعد
فلا معنى للتأكيد فظهر ضعف ... فتأمل فالأولى أن الثابت من هذه الأخبار أصل ترتيب الثواب وظاهرها أن طلب الشارع لهذا الفعل
المستفاد من نفس هذه الأخبار طلب شرعي المعبر عنه بالاستحباب وهو لازم للحكم بتنجز الثواب فيكون هذا الحكم مستكشفاً بهذا الحكم
بالفحوى ومبني على نظائره الحكمي وقد عرفت أن العقل يرجح ذلك العامل بأنه عامل بطلب رجاء النفع ولا يحكم بالتنجز والأخبار أكدت التنجز
العامل برجاء النفع قبل الاطلاع على هذه الأخبار واستفادة الاستحباب الشرعي منها لا يوجب صيرورته في حكم المطيع حتى يكون داخلاً فيه
من نال بفعله الثواب على نية الخير ... حكم المطيع من جهة الاستحباب ... العقلاء الذين يعملون ...
في المقام نعم يترتب على الاستحباب المستفاد من هذه الأخبار أنه لا يجوز للفقيه الحكم بالاستحباب المطلق ... الضعيف على
استحباب العمل وإن كان مطلقاً إلا أنه من جهة عدم حجيته لا يصلح للإثبات إلا مع الاستناد إلى هذه الأخبار ... الخبر الضعيف فيكون ...
لمن اطلع عليه فقط ثم كان يرتفع ذلك الحكم ... أنهم لو عملوا ... كان الأجر لهم كما صرح بذلك الفاضل النراقي ره فيما حكي عنه ...



نعم مسألة التسامح بين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا على القول بعدمه فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح ببلله لان غسله تشريع بناء على لزوم اجزاء الوضوء الواجبة اصلا من ماء الوضوء لهذا البلل المسح فانه قد فصلنا فيما ذكرنا ان اثبات الاستحباب قد يكون باحتمال الوجوب فيكون الاحتياط في فعله والاحتياط حينئذ شرعا وكذا قد يكون باحتمال الحرمة فيكون الاحتياط في تركه سواء حصل في ذلك الاحتمال من الاختلاف او من فتوى فقيه او من ورود خبر غير معتبر وهذا اذا احتمل فيه الوجوب الذاتي والحرمة الذاتية كلاهما فلا يمكن الاحتياط والاحتياط في الترك على احد القولين واما اذا كان المحتمل هو الحرمة التشريعية مثل المأمور بها الذي كان محرما لولا الامر به كالصلوة ونحوها من العبادات ففعلها في الاحتياط كما اشير اليه مرارا في طي المباحث فان حرمة كل عبادة لم يثبت بدليل معتبر انما هي اذا فعل بنية العبادة وبعنوان كونه من الشرع ولقائل ان يمنع ذلك بناء على الاتيان الاصل بصرف الفعل من دون انضمام نية العبادة وكونه من الشرع يحتمل الوجوب والاباحة واما بنية الاستحباب المتضمنة لاجل الاحتياط فهي لثبوته بدليل الاحتياط فلا يوجب التحريم والنية الموجبة هي المتضمنة قبل ذلك وقد يكون بدليل الاحتياط وقد عرفت اختصاص موردها بين بعض الثواب على العمل ولا استحقاق في المقامين بما اذا لم يكن الفعل عبادة ثم انك قد عرفت ان الظاهر اختصاص ادلة البرائة بصورة الشك في الوجوب العيني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار اما لو شك في الوجوب التخييري والاباحة فلا تجري فيه ادلة البرائة لظهورها في عدم تعين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في ايجابه بالخصوص جرى اصالة عدم الوجوب و اصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه اما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر او مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا يجري الاصل الا بالنسبة الى طلبه ويجري اصالة الاباحة عن وجوبه بالتعيين بالعرض اذا فرض تعذر ذلك الواجب الآخر وربما يتخيل ان من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع المسألة الى الشك في كون الائتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة منفردا مع القراءة فيدفع وجوبه التخييري بالاصل لكن الظاهر ان المسألة ليست من هذا القبيل لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب فيختص بما اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما اذا منع مانع آخر عن الصلوة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فانه يتمكن من الصلوة منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام فتعيين احد المسقطين يحتاج الى دليل قال في التذكرة في الائتمام في شرح قول والده قدس سرهما والاقرب وجوب الائتمام على الامي العاجز لوجوب القراءة مع تمكنه من صلوة صحيحة القراءة ويحتمل عدمه لعموم مشروعية احدهما الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم الثاني ندبية الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند الضرورة لان تكليف الاختيار يجب عينا عند تعذر غيره وقد بين ذلك في الاصول ويحتمل العدم لان قراءة الامام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم والتعذر ايضا مسقط فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر اذ المقصود ان كلا منهما سبب تام والمختار ان قراءة الامام بدل او مسقط انتهى والمسألة محتاجة الى التأمل ثم ان الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم اوثق لا يخفى التأمل فيه ظهور ادلة البرائة في عدم تعيين الشيء المجهول الوجوب على المكلف بحيث يلزم به بالخصوص ويعاقب على تركه فلا ينبغي التأمل في جريان اصالة البرائة في صورة الشك في الوجوب العيني وكونها المتيقن في الجريان سواء كان الشك في الوجوب العيني اصليا كما لو شك من اول الامر في كون الشيء الفلاني واجبا عينيا ام لا او عرضيا كما لو شك في ان واحدا من هذين الامرين واجب تخييري حتى لم يلزم احدهما متعينا للوجوب لكن نشأ من ذلك الشك بعد تعذر الاتيان باحدهما الشك في ان الباقي غير المتعذر واجب عينا لاجل الانحصار ام لا وقبل تلك التعذر فالظاهر انه تجري اصل البرائة لان مآل الشك الى ان احد الامرين يكون المكلف ملزما به بحيث يعاقب على تركه الحاصل بترك الامرين ام لا والناس في سعة ما لم يعلموا فان الالزام بما هذين الامرين فانه رافع للسعة بالنسبة اليه واما لو شك في الوجوب التخييري في احدهما المعين والاباحة بان كان الآخر معلوم الوجوب اجمالا مرددا بين كونه واجبا عينيا او تخييريا وكان ذلك الامر المعين محتملا للاباحة واحتمل كون ذلك الآخر واجبا عينيا فيحتمل كونه التخييري باحتمال كون ذلك الآخر واجبا تخييريا فلما كان وجود السعة في ذلك المعين لجواز تركه على التقديرين لا يجري فيه ادلة البرائة وكون الالزام على احد التقديرين لا الى بدل وعلى التقدير الآخر الى بدل لا ينفي السعة بالنسبة اليه ما دام متمكنا من الاتيان بهما فيجري اصالة

في اصالة البرائة

٢ عدم الوجوب بالنسبة الى ذلك المعين بمقتضى اصالة عدم طلبه تعيينا نعم لو رجع الى العدم الازلي فتأمل لا فرق فيما كان الشك في وجوبه وجوب

كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير الخصوصي بمعنى انه يعلم بثبوت وجوب التقليد مثلا اجمالا لكن لا يعلم انه متعلق الوجوب هو

نوع تقليد المجتهد حتى يكون مخيرا بين تقليد الاعلم وغيره او مختص بخصوص تقليد الاعلم فالامر في تقليد الاعلم بعد العلم بوجوبه اجمالا

مردد بين الوجوب العيني والتخييري فيكون تقليد غير الاعلم مرددا بين الوجوب التخييري الحاصل من تعلق الطلب بالكلي وبين الاباحة على

فرض كون تقليده مباحا لولا الامر الا كان التقليد بدعة فانه من التشريع حيثما كان الشك في الحادث فيشكل جريان اصالة عدم

الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين تعلقه بالكلي او الفرد فان المفروض احتمال وجوب تقليد غير الاعلم تخييرا من احتمال

تعلق ذلك الوجوب بالكلي فكما يمكن ان يقال ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالكلي فليس تقليد غير الاعلم واجبا واصلا كذا يمكن ان يقال

ان الاصل عدم تعلق الوجوب العيني بالفرد بالنسبة الى الفرد الاعلم حيث ان الشك في الحادث من جهتين احديهما امر من الاخرى ان اصل

تقليد الاعلم اجمالا لا ريب فيه فكما يمكن ان يقال ان الاصل عدم تعلق الوجوب بما سوى ذلك العلم الاجمالي كذلك لا يمكن ان يقال ان الاصل عدم

تعلق الوجوب العيني به لكان الشك في الحادث فيتعين من هذا الجهة اصالة عدم سقوطه بفعل الغير المتيقن الوجوب فيجعل هذا المشكوك

واما اذا لم يكن الشك في وجوب تقليد غير الاعلم في المثال ناشئا عن الشك في تعلق ذلك الوجوب الواحد بالكلي بل كان الشك في انه

مخير الخصوصي بمعنى انا نعلم اجمالا بوجوب تقليد الاعلم ونشك في وجوب تقليد غير الاعلم وجعله احد فردي الواجب المخير حتى يكون فردا آخر

تقليد الاعلم او عدمه حتى يكون تقليد الاعلم واجبا معينا فحينئذ اصالة عدم وجوب العدم العلم بوجوبه لا تفصيلا ولا اجمالا فيكون نظير

ما اذا دار الامر بين الاقل المتيقن الوجوب والاكثر المشكوك الوجوب فانه لا اشكال في ان الاصل الاكثر وهو وجوب تقليد الاعلم معينا ملاحظا

الى اجراء اصالة عدم الازمة الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم او الشك في اسقاط المعلوم لم يكن الاصل جريانا فيه الاصل هنا ولكن في التفصيل

المذكور اشكالا لان مثل تقليد الاعلم في المثال المذكور يتوقف الوجوب سواء كان الامر دائرا بين تعلق الوجوب المعلوم اجمالا بالكلي التقليد او بالفرد

لو كان الامر دائرا بين تعلقه بتقليد الاعلم معينا او بتقليد الاعلم وغير الاعلم مخيرا لانا نعلم الواحد المعلوم اجمالا انا فعلى الفرق المذكور و

الفرق بينهما ان التخيير الحاصل على الفرض الاول نوع ناشئ من تعلق الوجوب بالكلي وعلى الفرض الثاني اصلي لا يكون منافيا فان شئت قلت ان مقتضاه

موردان بالامر بين الاقل والاكثر كما في الحكم بلزوم الاقل لانه القدر المتيقن ونفي وجوب الزائد بالاصل مع ان وجوب الاقل دائر بين كونه مستقلا

وبين كونه في ضمن الاكثر ومن البين ان وجوب الاقل على الاحتمال الثاني وجوب تبعي ناش من تعلق الطلب بالكل الكلام الا ان يفرق بينهما بان

اشتغال الذمة على فرض التفصيل هنا ان التخيير التبعي بين الافراد الناشي من تعلق الطلب بالكلي لا يتوقف على ملاحظة الفرد وجعله احد فردي الواجب

المشكوك المفصل مما كر بهذا التخيير لا يحصل الكلي فانه في التخيير الاصلي لتوقفه على تلك الملاحظة وجعل فيتعين الالزام به في الثاني لا

فتدبر هذا كله اذا شك في كون الفرد المردد بين الوجوب التخييري والاباحة مسقطا للفرد المعلوم وجوبه اجمالا واما اذا قطع بكونه مسقطا

للواجب المعلوم اجمالا وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر كاسقاط الواجبات التخييرية لبدلها او مباحا اي غير واجب مسقطا للوجوب

كاسقاط السفر المباح لوجوب الصوم فلما كان العلم بالاسقاط على كلا التقديرين لا يجري الاصل بالنسبة الى الاسقاط ومقتضاه عدم الشك

واما بالنسبة الى طلبه حتى يكون واجبا تخييريا فيجري الاصل لعدم العلم بوجوبه لا تفصيلا ولا اجمالا وكذا يجري اصالة البراءة عن وجوب

التعيين في الفرض اذ لا فرض للتعين لذلك الواجب الآخر ومن قبيل ذلك مسئلة الشك في وجوب الائتمام على العاجز عن القراءة وعن تعلمها

من هذا القبيل بقول ان الجماعة والائتمام مسقط للصلاة الواجب على المكلف قطعا مع الشك في كونه واجبا تخييريا او مستحبا والاشك

في سقوط الواجب الآخر الذي هو القراءة بالائتمام لكن نشك في ان الائتمام احد فردي الواجب المخير وانه واجب القراءة تخييريا ثم زال ذلك

في وجوب الائتمام معينا عند تعذر القراءة كما هو الشأن في سائر الواجبات التخييرية او الائتمام مستحب فلا يترتب عليه هذه الثمرة وعلى

المفروض ان الفرد المردد فيما نعلم كونه مسقطا للواجب المعلوم اجمالا وفي المثال بعينه لو الواجب معلوما لكن الاجمال للعلم التفصيليات

الواجب كالصلاة التي لها فردان القرادى والجماعة لا بحال ان الواجب بعينه الجامع بينهما مردد بين الوجوب الاستحبابي علم انها احد

فردي الواجب المخير التخييري واما الشك في التخيير بين الائتمام والقراءة فوجهه عدم تقدم هذا النحو ولا يستلزم ثبوت التخيير بين القراءة والجماعة

وعدم ثبوته بين الجماعة والقراءة بل مقتضى ظاهر ما ذكروا في المتعذر كونه القراءة واجبة عينا اتحدت ملة القراءة تعيين على من لا يحسن القراءة

تعلمها ولو ضاق الوقت قرء ما يحسن ويقبل لنا فيما نقله امتناع وجوب التعلم فيها انه اتفاق علماء الاسلام ممن اوجب القراءة واوجب القراءة

فبذلك وجوب التعلم يكون مقدمة للواجب اما الاقتصار على ما يحسن مع ضيق الوقت فلا فلضعف الا انه لا زيادة على ذلك فيقتصر على الممكن

وعليه الاتفاق انتهى ونحوه في التذكرة عبارات نفى اعلم على عبارتها الا انهما لم يتعرضا لوجوب الائتمام مع ثبوت ان يقال التأمل في تقدم الائتمام

فى اصالة البرائة

هنا عند فعل الطهارة فتعم الاصل واصالة البرائة فيعمل المتمكن فى مسئلة ان ... بين الجماعة والاتيان بالصلوة فراى ثابت
من تعلق الطلب بكل الصلوة والطهارة لكل واحد منهما من اختلال الشرط بعد احد اللوازم وتوابع من وجوب القرائة كما مع التمكن وتحريم
الانتقال فاعلم انه ان كان وجوب التكرير مع عدم التمكن من القرائة والتعلم وان اختار الجماعة فيحمل على انه لا يمكن بعد ذلك واما الشك فى الوجوب
الكفائى فيتصور فيما لو شك المصلى فى ان المتصدى للسلام على الجماعة ... المقصود بالسلام ام الشارع فقط والطلب الحتمى من الشارع
تابع لمن قصد المسلم والمتيقن فى ... فاذا اجتمع ... شك المصلى ... لا ... تعلق الطلب ... السلام فهو نفى وجوب
الرد عليه ... الطلب ... اصالة البرائة **المسئلة الثانية** فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة اجمال اللفظ كما اذا قلنا باشتراك
لفظة الامر بين الوجوب والاستحباب او الاباحة والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط وقد تقدم عن المحدث الحر العاملى من انه لا خلاف فى نفى
الوجوب عند الشك فى الوجوب ويشمله ايضا معقد اجماع الحدائق لكن تقدم من المحقق ايضا عند ذكر الخلاف فى وجوب الاحتياط ...
القائل بوجوبه هنا بعض فى الشبهة الوجوبية لا فى خصوص كون منشأ الشك اجمال النص وقد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الاسترابادى
بوجوب التوقف والاحتياط هنا قال المحدث ... فى المقدمة ... من الاحتياط الواجب فى الحكم الشرعى المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل
بان تردد بين احتمالى الوجوب والاستحباب فالواجب التوقف فى الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البرائة يجعلها
هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا ما عرفت من عدم الاعتماد على البرائة الاصلية فى الاحكام الشرعية وثانيا ان مرجعها الى ان الله تعالى حكم بما
يوافق البرائة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو عالم بها ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة
موافقة البرائة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة لا ريب فيها انتهى وفيه ما لا يخفى فان القائل بالبرائة الاصلية ان رجع اليها من باب حكم العقل بقبح
العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك الى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلا عن تعليل ذلك بالبرائة الاصلية وان رجع اليها بدعوى حصول
الظن فحديث تبعية الاحكام للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبى عن ذلك اذ الواجب عليه اقامة الدليل
على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعى الصادر عن المصلحة او لا عن المصلحة على الخلاف وبالجملة فلا ادرى وجها للفرق بين ما لا نص فيه
وبين ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فان عموم البلوى مما
يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور لاحتمال مع توفر الدواعى ... بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعى على نقله اقول
هذا التفصيل ... على صاحب الحدائق حيث بنى على ... ما ذكره ... فى مسئلة اصل البرائة من نفى الخلاف فى ... الاشكال فى ... الاستدلال بالبرائة الاصلية
على نفى الوجوب فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله على ما لا نص فيه ... بوجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية الناشئة من اجمال النص وتعارض
النصين فتنبه ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام فى استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب جارية هنا الا انه
لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل فى مواردها لان المفروض احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو
دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج اليها لاجل اثبات الاستحباب لكفاية نفس النص المجمل فى اثبات الرجحان وترتب الثواب على الفعل والله العالم

المسئلة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة تعارض النصين وهنا مقامات كما اشرنا اليه فى مطلق المقام من الشبهة التحريمية لكن المقصود هنا
اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط المعروف عدم وجوبه هنا ايضا وما تقدم فى المسئلة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آت هنا وقد صرح
المحدث ... المتقدم بوجوب التوقف والاحتياط هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التى قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن
فيه مع انها اعم مما تدل على التوسعة والتخيير الخاصة بالمتعارضين ... ومن وجوه الترجيح وعموم اخبار التوقف ... حاكم على العام
على التوقف ... فى المتعارضين ... وعدم العمل بواحد منهما مختص بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام ولذا ذكرها
منها ما ذكره صاحب الحدائق فى المقام ... من اخبار المسئلة وهو موثقة سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه بل ...
... فى مقام العمل الى حالة التمكن من ... الاخبار ... بان مدلوله ... حكم الله فى الواقع واما ...
... المتقدمة الامر بالاحتياط فهى وان كانت احسن من اخبار التوسعة ... من كون كلا الخبرين ... الاحتياط
... مع امكان ... التمكن من الاستعلام ... عدم جواز التمسك هنا بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة
فى جزاء الصيد ... بعد اعتبار المناط المذكور وهو قوله عليه السلام اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى
تسألوا عنه فتعلموا ... الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميرى
حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه ... يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا

قال عليه التكبير ويجوزان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فيه حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الآخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا انتهى فان الحديث الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه فاجاب بالتخيير **اقول** يحتمل الاولى حمل الحديث على الاستحباب الذي يعهد عليهم او على ان هذا لما كان مقتضى الاستصحاب الاتفاق على عدم وجوب هذه التكبيرة وعدم وجوب قول بحول الله جاز العمل بكل من العام والخاص من باب التسليم فتدبر واما الاعتذار بكونه منقولا بالمعنى مع اشتراطهم في النقل بالمعنى امورا لا يوجب في المقام فمما لا ينبغي ان يركن اليه يجوز على الامام فتدبر ثم ان وظيفة الامام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي حيث كان السؤال عنه الا ان هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل **اقول** هذا مبني على حمل الوجوب على معنى المصطلح وان حمل على الثابت او مطلق الرجحان فلا وكيف كان فاذا فرض نص دلالة الخبر على ثبوت التخيير في تعارض الخبرين على وجه الجزئية وعدم ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل او المقرر وحكي عن الاكثر ترجيح الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب جماعة الى ترجيح الاول وذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم الحاظر ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار الدالة على التوسعة واخبار التخيير الشاملة لكن الباحثين في هذه المسائل من الخاصة المعترفين بحجية هذه الاخبار فيحتمل تخصيص البحث في مسألة المقرر والناقل بغير صورة تعارض الاخبار بما يجري فيه النسخ كما يظهر من ادلة الطرفين واما سائر المقامات في هذه المسألة فلعله ... القول بوجوب الاحتياط فلا يكون اصل البراءة مرجحا ... ولا بد من التساقط والرجوع الى الاصل فيكون المرجح هو الاصل على احد الوجهين وفي تعارض الخبرين في الحجية الخبر ... التي اشرنا اليها في خلال المقام في الشبهة التحريمية فتذكر **المسألة الرابعة** دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ويتمشى فيه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البراءة عند الشك في التكليف وتقدم فيها ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق بمفهوم وجب مقدمة لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن ذلك يعلم انه لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردد الفائتة بين الاقل والاكثر كصلاتين وصلاة واحدة بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة **توضيح** ذلك مضافا الى ما تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا يدل اصلا على وجوب ما شك في فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي الا وجوب المعلوم فوته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا الا على ما علم صدق الفائت عليه وهذا لا يحتاج الى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج الى المقدمة العلمية **والحاصل** ان المقدمة العلمية المتصورة هنا هي الاتيان بالمقدار المعلوم لا غير ... ثم ان المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لو لم يعلم كمية ما فاته قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وان القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة **قال** في التذكرة لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات الى ان يتغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا الا بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلاة مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين احدهما تحصيل العلم لعدم البراءة الا باليقين والثاني الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلاة ثم نسب كلا الوجهين الى الشافعية انتهى وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وصرح في الرياض ايضا بان مقتضى الاصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة اليقينية وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ في التهذيب حيث قال اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب واذا ثبت وجوبها ولا يمكنه ان يتخلص من ذلك الا بان يستكثر منها وجب انتهى وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه او في ان الفائت منه صلاة العصر فقط او هي مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا لو تردد فيما فات عن ابويه او فيما تحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر وربما

ويظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه المسألة وبين ما نحن فيه حيث حكم بعد ما [illegible] الفائتة بان مقتضى القاعدة في المقام الرجوع الى البراءة

الى ان قال ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضائها [illegible] الفائتة خطابا وكذا الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف

يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي شخص يحصل منه التامل في انه اذا فات منه صلوات عديدة وعرض النسيان كان مكلفا

ومجرد عروض النسيان يرفع التكليف الثابت ثم ان لو عجز عن الاستصحاب فنقول يعلم ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية الى ان قال [illegible]

[illegible] الذي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ان يقال الاصل

عدم اشتغال ما يزيد على المقدار الذي يتيقنه الى ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك

كما وامكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب من تحصيل ذلك بان يكون ما علم به خصوصا اثنين او ثلثة [illegible]

[illegible] احتمال [illegible] فالامر كما ذكر في الذخيرة ومن هنا لو لم يعلم اصلا بمتعدد في ذمته وعلم ان صلاة صبح يومه [illegible] لا يعلم الاجل

[illegible] لمكان الفرض [illegible] دون [illegible] لكونه شاكا بعد خروج الوقت [illegible] انها [illegible] انتهى كلامه رفع مقامه

[illegible] وان كان يظهر مما ذكرناه سابقا الا انه لا باس بالتنبيه عليه فانا نقول بحجية الاستصحاب في كل مقام [illegible] من اليقين السابق والشك

اللاحق فنقول ان ما قبل النسيان يعلم بعدد الفوائت ويجب عليه قضاؤها ولا معنى للاستصحاب هنا الا ان يشك في الاتيان بما علم وبعد عروض النسيان

[illegible] الشك ولا التباس في ان الفائتة عشرة او عشرون فالعشرة التي هي الاقل لا شك في فوتها ولا في وجوب قضائها والعشرة الزائدة وجوب قضائها

[illegible] مشكوك فيها فاين من اليقين السابق [illegible] العشرة [illegible] قضائها الشغل [illegible] الاستصحاب

[illegible] الشغل بعد ان الذمة كانت مشغولة بالقضاء [illegible] قبل الاتيان بالعشرة ان الشغل [illegible] نفس [illegible]

الذمة [illegible] لا يمكن لان الاشتغال لا بد له من متعلق [illegible] الاشتغال الذمة بقضاء الفوائت [illegible] اشتغال الذمة بقضاء

الفوائت التي هي العشرة الاولى [illegible] الفوائت التي هي العشرون [illegible] الاستغال [illegible]

المشكوك لا يقتضي البراءة اليقينية واما الاجماع فلم نتحققه ولا سيما [illegible] الاشتغال [illegible]

ما لو حصل له القطع باشتغال ذمته بعبادة [illegible] بعضها معلوم وبعضها مشكوك وبين ان يكون ما علم بخصوص اثنين او ثلث وكان [illegible]

[illegible] الاول يقينيا والزائد مشكوكا [illegible] بينهما بجريان الاصل [illegible] بعد خروج الوقت [illegible]

[illegible] وجوب [illegible] البراءة في امثال ما نحن فيه [illegible] وجب الحكم فيما نحن فيه بان الاصل عدم الاتيان

[illegible] الواجبة [illegible] وجوب القضاء الا في صلاة علم الاتيان بها في وقتها [illegible] وجوب القضاء على صدق الفوت [illegible]

[illegible] عدم الاتيان الثابت بالاصل [illegible] الاخبار وكلمات الاصحاب [illegible] الفوت مجرد الترك كما بينا في الفقه [illegible]

[illegible] ان الشك في اتيان الصلاة بعد [illegible] فلا يشمل ما نحن فيه [illegible] على قاعدة الاحتياط [illegible] ان القضاء وان كان

جديدا الا ان الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من [illegible] الى اخر زمان التمكن من عمر المكلف غاية الامر [illegible]

المطلوبية [illegible] يكون [illegible] في الوقت وخارجه مطلوبا [illegible] في الوقت مطلوبا [illegible] الذمة [illegible]

[illegible] الثاني وهكذا [illegible] دخل الوقت وجب [illegible] الذمة [illegible] فاذا شك في براءة ذمته بعد الوقت [illegible] حكم

[illegible] الشغل اليقيني البراءة اليقينية [illegible] في البراءة [illegible] خروج الوقت كما لو شك في [illegible]

[illegible] الاول [illegible] في الزمان الثاني مشكوك فيه [illegible] والحاصل ان التكليف [illegible]

[illegible] الاشتغال [illegible] المطلوب [illegible] البراءة [illegible] الاصحاب [illegible]

[illegible] الظاهر [illegible] القول بكون القضاء بامر جديد [illegible] القضاء تكليفا [illegible]

[illegible] كما يكشف عن ذلك [illegible] الصلاة [illegible] نفس الفعل [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] يكون الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية المطلق

ويكفي في ابطال [illegible] الكشف [illegible] القضاء [illegible] على ان لكل من [illegible]

[illegible] الامر الكلي [illegible] الامر الكلي [illegible] فضاء [illegible] اشتغال

[illegible] على ان الشك [illegible] الاتيان بعد خروج الوقت [illegible] الشك [illegible] وجه هذا التوهم

ان العلم الاجمالي [illegible] الاتيان في القضاء [illegible] الاقل والاكثر [illegible] على عدم [illegible] بالشك بعد خروج الوقت

ظاهر في الشك الخالي عن العلم الاجمالي كما لو شككنا في الظهر بعد دخول وقت العصر فيتمسك باصالة الاتيان في غير الفوائت المكثرة من حيث الكون
الفوت قدرا معينا فلان كان نسبتها بعد خروج عن الامر بقضاء الفائت فيتمكن المكلف منه وجب [illegible] لو لم يحصل اليقين [illegible] لعدم العلم بما
هو القسم الى خصوص ما شك في اتيانه في الوقت فعلا [illegible] ماعلم بخروج الوقت مع انه لا يوجب [illegible] في تركيبه تحقق موضع الشك ولذا فصل بعض
حضوره مع انقضائه بما دل على ان الشك في الفعل لا يعتنى به بعد تجاوز محله مثل قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مع اعتضاده في بعض المقامات
بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلوة كما لو كان مواظبا على اقامة الفرائض في اوقاتها فان ما ذكر [illegible] في كل الاعتضاد به نظر اما اولا فلان الظهور
في الشك في الاجزاء قبل الفراغ عن العمل المركب لا في العمل قبل خروج وقته واما ثانيا فلان هذا الظهور في اصل وقوع الفعل وكان من المواظب على فعل
الصلوة في اول الوقت كالاجزاء بعدها لا يلزم بقاء الوقت واما ثالثا فلانه لو تم ذلك جرى فيما نحن فيه من حيث ان الشك في [illegible] بعد ما فات منها اولا ثم
انهم لا يلتزمون بذلك في [illegible] وجب على الميت لحمله بما فاته مقدار حتى يعلم او يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار
لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لو لم يعلم بوجوبه عليه وجه الجريان فيما لا يلتزمون به على التوجيه واضح لان القضاء كان واجبا على الميت
بثبوت فوته للصلوة بالاصل او باستصحاب الامر الكلي فيجب على الولي القضاء الى ان يعلم او يظن معه البراءة وكيف كان فما ذكره الحلي من وجوب
[illegible] ما اغني عنه النص الوارد في ان من عليه من النوافل ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته [illegible] المشتملة
على الامر الندبي كما هو الظاهر في رواية علي بن جعفر المشتملة على قوله يقضي حتى يرى انه قد زاد على ما عليه واتم ولا ضعف له [illegible] رواية عبد الله
ابن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى
من كثرتها فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك الحديث بناء على ان ذلك طريق لتدارك ما فات [illegible] فتامل حاصله
قوله عليه السلام فيكون قد قضى بمنزلة ما عليه [illegible] الذين يغتنمون النافلة لذلك مع ان الاهتمام في النافلة بمراعات الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة
بطريق اولى وفيه ان في بعض النسخ مثل ما عرفت فيكون قد قضى بقدر ما علم وفي بعض فيكون قد قضى بقدر ما عليه ويكون بمنزلة
الكلمة المبينة بخصوص النسخة الاخيرة [illegible] الشاكين [illegible] ان يكون [illegible] فان المشار اليه بذلك هو [illegible]
الفائتة واما الاولوية [illegible] ارجحية هذا الاحتياط المستحب بالنسبة الى قضاء الفرائض لا وجوبه ثم لو سلم تمامية الوجوه المذكورة لوجوب
الاحتياط في المقام فمقتضاها لزوم الاتيان الى ان يحصل العلم بانه ليس عليه شيء لا الاتيان الى ان يغلب على الظن بالوفاء وما استند اليه
من الاقتصار على الظن [illegible] لزوم الحرج على اعتبار لزوم تحصيل العلم فيه ان تعذر العلم او الغالب لا يوجب الترخص في الظن [illegible] اكثر من وجب
الحرج [illegible] اذا كان المراد الظن المتاخم للعلم بل مقتضى ذلك هو التفصيل بين [illegible] المعلوم اجمالا [illegible]

المطلب الثالث

فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل المسألة الاولى في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل
على احدهما كما اذا اختلفت الامة على قولين بحيث علم عدم الثالث [illegible] فرض الكلام في هذه المطالب
كون الشك في التكليف [illegible] القسم وانما المراد بالشك في التكليف هو الشك في النوع الخاص من الالزام وان علم
جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والحرمة [illegible] مع ذلك لعل الاولى [illegible] صور الشك في التكليف احتمال الوجوب فقط او التحريم فقط او
احتمال الامرين [illegible] التوقف على العلم الاجمالي باحدهما من صور الشك في المكلف به [illegible] وكيف كان
فلا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو
استلزم ذلك على وجه تقدم في اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي [illegible] قد تقدم هنا في ذلك المقام ان اجراء الاصل [illegible]
كل واحد من الاحتمالين مع قطع النظر عن الآخر [illegible] لاجراء الاصل [illegible] في المفروض [illegible] الاحتمالين كما
في الشبهة الحادثة [illegible] الاصل بالنسبة الى الاحتمالين [illegible] مع عدم جريان [illegible] مخالفة [illegible] علم
تفصيلي [illegible] وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البراءة وعدمه فان في المسألة
وجوها الحكم بالاباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا ومرجعه الى الغاء الشارع لكلا
الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الاخذ باحدهما بعينه او لا بعينه [illegible]
بين الاحتمالين [illegible] ومحل هذه الوجوه ما لو
كان كل من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك
لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة قطعية عملية [illegible] وكيف كان فقد يقال في محل
الكلام بالاباحة ظاهرا لعموم ادلة الاباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال [illegible] الشبهة الحكمية والموضوعية [illegible]

في اصالة البراءة

بقوله حتى تعرف الحرام بعينه ومعرفة الحرمة متيقنة وفيه ما تقدم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه
وغير ذلك من ادلته حتى قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي على رواية الشيخ اذ الظاهر ورود النهي في الشيء من حيث هو [illegible]
وبما لا يستقل [illegible] في الكتاب [illegible] في شبهة الحكم بالبراءة من العلم التفصيلي بالتكليف بنوع الخاص هذا كله مضافا الى حكم العقل بقبح المؤاخذة
على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه وكذلك الحكم بقبح
كذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بامر مردد حتى يقال ان التكليف في
المقام معلوم اجمالا واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام
ان كان وجوب موافقة حكم الله تعالى فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة
للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال والمكلف [illegible] لا يخلو من احد الامرين من الفعل
والترك وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم
اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا
للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به بعد القطع بانتفاء الاباحة واقعا فالحكم بان حكم الله هو الاباحة كذب وافتراء [illegible]
من الفعل والترك بعنوان انه مباح تشريع [illegible] ومنه يظهر اندفاع ما يقال من ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا
ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام
في احدهما توضيح الاندفاع ان المحرم هو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين هو الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في
الواقع وهو ايضا متحقق فلم يبق الا وجوب [illegible] والالتزام باحتمال الموافقة الحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا
[illegible] والحاصل ان الواجب شرعا
هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي
يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا وهي ان هذا واجب شرعا او محرم شرعا الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه وليس حكما شرعيا
ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي [illegible] الالتزام بخصوص الوجوب او الحرمة [illegible] يجب الالتزام بنفي الاباحة
للعلم التفصيلي بانتفائه وكيف كان [illegible] التفصيلي بالحكم الشرعي الواجب المراعاة ولو مع الجهل وبين اللوازم العقلية للعلم التفصيلي المنتفية
عند انتفائه [illegible] قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة كما هو مورد بعض الاخبار
الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر
معارض بدليل الآخر فانه يمكن ان يقال ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما
لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا
في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ
بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله ع في بعض تلك الاخبار
[illegible] من باب التسليم وسعك ولعل قوله ع من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة ع كما
يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة ع منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين
الواردين بالطرق المعتبرة للمتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا انه مجرد احتمال
مصحح فان تنقيح المناط [illegible] من استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم [illegible] في تعارض الخبرين الجامعين لشرائط
الحجية [illegible] الاول [illegible] الدليل الدال على حجية الخبر فيقتضي حجية الخبر السليم عن المعارض من المتساويين او الاقوى والثاني كونهما
من باب الواجبين المتزاحمين ولعدم امكان الجمع بينهما في العمل يحكم العقل بالتخيير والثالث كونهما معتبرين من باب الطريقية الى الواقع وحيث لا يعقله
في الواقع فلا يكون كل منهما طريقا فالطريق منهما واحد لا نعرفه [illegible] المسالك الثلاث كما سيجيء في باب التعارض والتعادل وما
ذكرناه سابقا انما يتم على المسلك الثاني [illegible] من مناقشة او منع [illegible] وجوب الاخذ بالخبرين [illegible] الى الواقع [illegible]
وكان المقصود [illegible] الوصول الى الواقع [illegible] وكان المقصود منه [illegible]
[illegible] ما نحن فيه على الخبرين المتعارضين مبني على هذا المسلك [illegible] كان احد الخبرين [illegible] طريق الى الواقع فكذا احد القولين الذي
[illegible] الامام [illegible] طريق الى الواقع [illegible] لعدم خروجه عن الاقوال المختلفين على قولين

ن الخبرين الواجدين لشرائط الحجية لعدم الجزم بذلك في واحد منهما والتعبد بالصدق لا يوجب الجزم بذلك فهو منجبر بسبب صدق ولكن في مقام العمل
يرجع اليهم صلوات الله عليهم حتى يعلموا الترجيح او التخيير ومن ذلك يظهر ان مثل قوله عم لا عذر لاحد من موالينا الا بالتعبد لا التعبد والتسليم فيما
يرد بالتفات نحو التسليم بالصدق ليس مشتملا بالنسبة الى كلا المتعارضين والتسليم في مقام الاخذ هو التسليم بان المولى حكم في المقام بانه
فاخذ ما ناخذ من باب التسليم لذلك الحكم وكان فيه اشارة الى انه لا يجوز الاخذ باحدهما من باب هوى النفس او الاذعان بان مؤداه مقصود
حكم فسبيل الجواز مختص بالاخذ من باب التسليم لا التسليم المستفاد من ذلك الخبر فاذا عرفنا التخيير بين الخبرين المتعارضين على هذا المسلك عرفت
الامام غير خروج عن القولين الذين يجزم بكون احدهما قول الامام عم بالاولوية فتدبر وكيف كان فعلى ما ذكره سلمه الله من بطلان قياس ما نحن فيه
بالخبرين المتعارضين يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة فان قول المجتهد دليل للمقلد كالخبر الذي
هو دليل للمجتهد فالتخيير في التقليد لا يوجب التخيير في المقام وما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة من عدم جواز احداث القول الثالث الذي
ينفي علم المقام وعدم جواز القول بالاباحة الظاهرية لا يعلم شموله لما نحن فيه فما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل اي غير معلوم
المخالفة من هذه الحيثية لقول الامام عم مثل المتيقن منهما كان الرجوع فيه الى الثالث معلوم المخالفة لقوله عم افوى لعل اطلاق كلامهم شموله
للصنفين غير قابل للانكار فتدبر ولا سيما بعد التعليل بانه يتضمن طرحا لقول الامام عم فان طرح القول هو عدم الالتزام به ولو لم يقع مخالفة
مقام العمل وكيف كان فعلى ما ذكره سلمه الله لو سلم الشمول فليس عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل كما في المقام اتفاقيا كما يظهر من نقل
الشيخ ره في العدة قولين من اصحابنا على ان المخالف لقد يظهر من الشيخ ره انه صاحب ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو ارادة التخيير الواقعي
المخالف لقول الامام عم في المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح
لقول الامام عم وان انتصر للشيخ بعض بان التخيير بين الحكمين ظاهرا او اخذ احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام لكن
ظاهر كلام الشيخ قدس سره ما ابي عنه لانه قال في العدة اذا اختلف الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا
تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف
مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام عم قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام عم تركه والعمل بما في العقل ومنهم
من يقول نحن مخيرون في العمل باي القولين وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على
قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على
احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو عن الاشكال وكيف كان فالظاهر
بعد التامل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم بطرح قول الامام عم طرحه من حيث العمل فتامل حتى تستظهر منها ما استظهرنا اقوى فقد عرفت ان
في ذلك وان الظاهر منهم ومن مقالتهم ان المراد بطرح قول الامام عم عدم الالتزام به وحيث انا قد اشبعنا الكلام في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي
وتركنا اعادته وقال سلمه الله بعد تشييد جواز الحكم بالاباحة الظاهرية في المقام على زعمه لكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف الى محتمل
الحرمة وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف تفيد الا عدم المؤاخذة على الترك او الفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافي وجوب
الاخذ باحدهما مخيرا فيه نعم هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو مفقود فالذي هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه
في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب فانا لا نحتاج في ذلك
من حيث معرفة جواز الترك وعدمه واما في المقام فيقع العمل او الترك سواء كان له حكم ظاهري من الاباحة او التخيير او لم يكن اقوى ويمكن ان
يقال ان الواقعة كما لا يجوز خلوها عن احد الاحكام الواقعية في الواقع بالحصر العقلي كذا لا يجوز خلوها عن احد الاحكام الظاهرية في الظاهر
بذلك الحصر لان المفروض ان فعل المكلف او تركه ليس من قبيل العمل والترك الصادر من البهائم خاليا من الخطاب فتدبر جدا ثم على تقدير
وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان فان الحكم بوجوب الاخذ من باب الاحتياط ومن الاحتياط الواقعي
بحكم الشرع لكن بالترك مع الامر بالفعل بين كونه واجبا او محرما فان المستفاد من الاخبار ان الاحتياط هنا بالترك كما دل عليه موثقة سماعة
عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع
قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه انتهى والحديث على فرض دلالته على ما ذكروا لكان مخصصا بموثقة لعموم الاحتياط اليمين
التضمين الالف المعون في كلامه وقد يشعل ما نحن فيه واما احتمال تعيين الاخذ بالوجوب فلم يحققه احد ولا يحكى الا ما يظهر من شارح الوافية
قال في المسئلة وقد نقل عن بعض العلماء ان بعضا يقول ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب ثم نظر وجهه انتهى ويستدل على القول
الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظاهر من التوقف

عرفت من ان الدخول في الشبهة ابن دفع المفسدة اولى الا عن انها بين ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة
لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين صلوات الله عليه من ان اجتناب السيئات اولى
من اكتساب الحسنات بل قوله افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود
الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى وفي شرح الوافية بعد نقل بعض ادلة التوقف في الحكم فيما لم يرد
فيه نص على التعارض ما كان ثبوت احتمال الوجوب والحرمة يقتضي ان يترك ولا يعمل به فقد يحتمل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل التوقف بان يغلب
الواجب اصعب كما لا يخفى النفس استعدادا لتكثير ما يترك وينبغي الاستعداد له مع الجهل بها او غلبة الحرمة بطل الاستعداد بالجامعية فلذا
عدم الاحتياط في الاستقراء مما طابق الغالب في موارد اشتباه مصاديق الحرام والواجب تغليب الشارع لجانب الحرمة ومثل له بايام الاستظهار
وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس وضعف الاخير بمنع الغلبة مما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام فان ترك العبادة
في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند الشرع ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة واما ترك بعض ما يتوقف
الجنابة بحرمة الرفع فهو للاطلاقات وقاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض والا فاصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع اقول لم
يكن الكلام في منع ورد دليل وارد على الاصل ام لا بل كان في تغليب جانب الحرام وهو حاصل في مورد جريان الوقت ثم لا يحصل الغلبة
بامثال ذلك واما ترك الاناءين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الامر بين الواجب والحرام لان الظاهر كما ثبت في محله حرمة الطهارة
بالماء النجس تشريعية لا ذاتية وانما منع عن الطهارة مع الاشتباه للنص مع انها لو كانت ذاتية كما قد يستدل عليها بالنص المانع فوجه ترك
الواجب هو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين وبالجملة فالوضوء من جهة
البدل له لا يتزاحم محرما مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام
لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام فهذا المثال اجنبي عما نحن فيه قطعا ويضعف ما قبله
بانه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير اقول او يستند ابو حصول المقصود من الحرمة من حصول المقصود في الوجوب لا يصلح وجها
لعدم تعيين الوجوب بعد ما اولو بدفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد
فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله قبل الفوت لا يصلح وجها لالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته
والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلاة اكبر الكبائر وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين فوت
المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا اقول لكن قلنا ان جعل الاحكام معلول المصالح
والمفاسد فمن البعيد ان تكون المصلحة التامة الكاملة علة لجعل الوجوب من الحاكم الذي هو ارأف بعباده من كل احد ورحمته من جعل الرحمة
عدم فوت تلك المصلحة الكاملة عن عباده من دون ان يترتب على فوته مفسدة ومنقصة غير مفسدة الفوت وان شئت فلاحظ في حال
المحتلم بعض الافعال مما يوجب قوة البدن وادراك الحواس بحيث لو لم يستعمل فيه على القوة الاولية والادراك الاول وبعضها ما لو لم
يستعمل يستعقب المرض والنقصان واعتبر ترك اهم الفرائض واعظمها من اصغر المحرمات انما نشأ من جعل العقوبة المولوية الالهية لا الذي بل الحاصل
ذلك ولا ريب في ان المولى الغالب في الامر يتوسل بتضمنه للمصلحة الكاملة وحال العبد يستحق العقاب الكامل والحال ان المولى جهة العقاب
على حال العبد الغافل ويتفاوت ذلك بالنسبة الى مراتب الامر قوة وضعفا وان كان الكاشف عن قوة الامر امرا خارجيا من تأكد الامر والمبالغة
فيه فالحاصل ان الثواب والعقاب مترتبان على اطاعة المولى ومخالفته من حيث هو كذلك ولعل ان الاطاعة والمخالفة في كل من الفعل والترك
فيما نحن فيه متساويان وان علم بيان الا مع لاحظة المصلحة والمفسدة المحتملين مقتضيا ما قدم جانب الحرمة والحاصل ان الغرض من تساوي
مصلحة الفعل والترك بالنسبة الى احتمال الوجوب والحرمة ومفسدتهما ان كان تساوي مصلحة الموافقة ومفسدة المخالفة وكذلك كان الغرض
من الاستدلال بتقديم دفع المضرة على جلب المنفعة ليس كذلك وان كان تساوي المصلحة الكامنة الباعثة على جعل الحكم والمفسدة الكامنة
الباعثة على ذلك فهو ممنوع وان تخلفنا ان ملاحظة المصلحة والمفسدة في جعل الوجوب والحرمة انما هو لدفع محذور الترجيح بلا مرجح نضعف
القول بان المصلحة الفائتة بترك الواجب لو لم تكن مفسدة لم يصلح للالزام اوضح فتدبر جيدا واما الاخبار الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا
يحتمل الضرر في الترك كما لا يخفى كما ان ما ورد في الاحتياط كذلك وربما يستدل بالاخبار الدالة على التخيير ايضا وما في الامثلة مثل ما ورد الشارع
ويستشهد ما اجيب عنه بان عدم الاحتياط في المقام منها لما عرفت وهو بعيد وكذلك الامر الاحتياط المعنى انه التخيير والتعيين فيه
بجانب الالتفات بمعنى كون الحكم كيف الفعل في الفعل اما انه يستقل به الحكم بالتعيين او يستقل بالحكم بالتعيين الصيغة والمقام شيء على كل
فمن ان المقاصد الاحكام التوصلية الى الادلة كما الفعل الا ان الاحتمال الثابت من الشارع حكم تعبدي في ترجيح جانب الحرمة والاحتياط

قد تنبه في شرح الوافية … [illegible]

شمول اخبار التوقف لما نحن فيه كما انه لو الاحتياط هو الاخذ بالحرمة فافهم فرع استقلال العقل في المقام انما يسلم لو فرض اختلاط المتعين فيها الفعل
او الترك فحكم بذلك الا الاختلاط بالتخيير والتعيين والمفروض في المقام جهالة بذلك الجهل او تردد بين الوجوب والحرمة التوقف في ذلك لكنه لا من باب التخيير بل من باب
حكم من باب الاحتياط بتعيين الحرمة فنشكوا في التخيير والتعيين لا انا في استقلال العقل بالتعيين بعد ملاحظة الاحتياط او تقديم دفع المفسدة
على جلب المنفعة فتدبر فلو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول متى شاء او بشرط البناء على الاستمرار
وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط لاتفاق الاحتمالات في التخيير بدوا والامر احتمالا في التخيير بعد ذلك فيكون مثل دوران
الامر بين التخيير والتعيين وباستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع الى الاباحة في اول الامر حذرا عنها و
الاجماع ان المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رايه او عدل المقلد عن مجتهد لعذر من موت او جنون او فسق او اختيار
على القول بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضته باستصحاب التخيير الحاكم عليه ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان الحكم بالتخيير عقلي لا احتمال فيه
فلا يجري فيه الاحتياط ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير
الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول فافهم حكم العقل بالتخيير يكون بعد المخاطبين بها الفعل و
الترك وهو انما يكون في مصلحة مقتضية للتخيير كما في خصال الكفارة او فرض مخاطبة العقل بعد ملاحظة ان يكون لذلك الامر بين امرين لا يمكن فعلهما او
تركهما مع عدم مرجح لاحدهما في نظره فهنا نحن فيه من قبيل القسم الثاني فلا ملازمة بين حكم العقل فيه بالتخيير الا لعدم المرجح والجزم بنفي الثالث لعله
لبنا الا ان الواجب اما الفعل واما الترك وبين حكمه بعدم الاخذ باحد الحكمين الا ان احتمال تعين ما اختاره الا ان الجزم بلزوم المخالفة القطعية
لو اخذنا بخلاف ما اختار ولا مرجح مطلق لتعيين ما اختار ولا وجه كان هذا الحكم من العقل حكما ظاهريا معلقا على عدم انكشاف الحال في الواقعة
عند لو وجب على المجتهد اولا العمل برايه الاول ووجب عليه شرعا العمل برايه الثاني بعد تجدد الراي وكذا الكلام في التخيير في التعارض بعد ما
ينكشف الخلاف فيه ولم يرخص الشارع في المخالفة وبالتامل في ذلك يظهر وجه ان الاحتياط والاستصحاب في هذا الحكم من العقل لو سلم جعله
جريانهما فيما حكم به العقل للاختلاط بالجهات لكن استصحاب التخيير الثابت اولا مقدم على الاحتياط ومزيل لاستصحاب الحكم المختار فالاقوى لعله التخيير
الاستمراري للاستصحاب وكون التخيير في مسالة التقليد بدويا بالامر الخارجي وهو صيرورة المقلد عالما بعد السؤال من الاول بل يمكن الالتزام بذلك
باطلاق اخبار التخيير الوارد في تعارض الخبرين لاستكشاف العقل بعد ملاحظتها او الاطلاع عليها ان الشارع لم يعين باحتمال تعيين ما اختاره
او لان في الخبرين المتعارضين المتكافئين ولو كان احدهما مرجحا والاخر بهم حيث كان الاحتمال الثالث يجري لم الاستفادة ان الحكم عند الشارع
ذلك ولو لم يكن معه في الامر بين الوجوب والتحريم ما اشتباها عن تعارض النصين كما انه لو فرض حكم العقل بتعيين الحرمة للاحتياط او للزوم دفع
المفسدة وتقديمه على جلب المنفعة ونقع البحث عن ذلك الحكم بعد ملاحظة حكم الشارع بالتخيير فتدبر جدا ثم ان كل ذا انما كان فيما دار الامر
بين المحذورين لفقد النص وكان كل من الوجوب والتحريم توصليا واما لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين منافيا للحكم بالتخيير للزوم المخالفة القطعية في العمل على
فرض طرحهما والرجوع الى الاباحة ولا يجري ما ذكرنا في الفرض الاول بعد ما اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين واحتملنا حكما ثالثا وهو المتابعة
لاقسام الشك في التكليف كما مر في الاشارة اليه فلا ينبغي الريب في اجراء الاصل البراءة وان كان الوجوب والحرمة محتملين بتعدد بين المسالة الخامسة
فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الدليل اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد على القول بالاشتراك بينهما او موضوعا
كالامر بالتخيير على تعلق الامر والنهي في فعل الشيء وتركه وكون الحكم فيه كما في المسالة السابقة **المسالة الثالثة** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم من جهة
تعارض الادلة والحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد في خبرين احدهما امر والاخر نهي خلافا للعلامة في النهاية و
شارح المختصر والآمدي على ما حكي عنهم ... [illegible] ... من ترجيح جانب الحرمة ... [illegible]
لعدم حضور النهاية ولعل نظر العلامة الى ملاحظة التعارض من حيث مقتضى التعارض بين مع قطع النظر عن اخبار التخيير او الى ملاحظة التعارض
في غير الخبرين لعدم شمول اخبار التخيير لهم ويمكن ان يظهر ان الحكم بالطلاق ... التخيير في غير الخبرين ... ينكشف منها عدم الاعتبار فيرجع
الى احتمال الحرمة كما مرت الاشارة اليه في كون التخيير هنا بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الا ان
في جريان هنا الاستمرار باطلاق الاخبار و... في ... حكم التخيير في اول الامر ... الحكم بعد الاخذ باحدهما ... يمكن هنا
استصحاب التخيير ... بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب ... من موضوع التخيير بعد الاخذ
باحدهما فافهم ... في بحث الاستصحاب ... التخيير في الزمان الثاني فافهم ... العلم
الترجيح ... من باب التسليم ... الاول ... في الموضوع قطعا او احتمالا
هو التحير ... الحكم بالتخيير ... الاخذ باحدهما فعلا فرض ... كون اخبار التخيير ... حكم التخيير اول الامر

يثبت الحكم في تابعه بادلة الاستصحاب ولعله سلمه الله عكس الامر فحكم بالتخيير الظاهري في التخيير القطعي وبالاستمرار في التخيير الشرعي بل قد عرفت انا
استكشفنا بفهمنا القاصر من التخيير الشرعي كون التخيير العقلي ايضا استمراريا **المسألة الرابعة** فيما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة
من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاصالة او لعارض من نذر او غيره بالاجنبية وبالخل المحلوف
على شربه المشتبه بالخمر ويرد على الاول ان الحكم في ذلك هو تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوب الوطي وعلى الثاني ان
الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتي الاباحة وعدم الحلف على شربه **اقول** حاصل الرد ان الاصل الموضوعي وهو اصالة
عدم وقوع العقد في الاول يعين كونها اجنبية واصالة عدم وقوع الحلف يعين كون المايع غير الخل المحلوف على شربه ومع تعيين الموضوع
بالاصل يترتب عليه حكمه وهو الحرمة في الاول وعدم الوجوب في الثاني فيرجع الشبهة في الثاني الى الشبهة التحريمية وحكمها البراءة وذلك
انما يتم فيما يجري فيه ذلك الاصل الموضوعي وهو ما انتشار اطراف الشبهة بحيث لا يبقى لنا العلم الاجمالي والا فبعد العلم بوقوع العقد على
زوجة بوقوع الحلف على شرب خل يكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل ولعل غرض من مثل بالمثالين هو صورة عدم جريان
الاصل وعليه يكون المثال مطابقا **قال** سلمه الله والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد
من حيث الفسق والعدالة **اقول** هذا المثال ايضا انما يتم انطباقه على المقام على فرض تساوي نسبة الاصل بين الفسق والعدالة والا فلو تم
ان الفسق على طبق الاصل عين الموضوع به وتبعه الحكم وكيف كان قال سلمه الله والحكم فيه كما في المسألة الاولى من عدم وجوب الاخذ
باحدهما في الظاهر بل هنا اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام ع اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الامام ع وليس فيه ايضا
مخالفة عملية معلومة ولو اجمالا مع ان مخالفة المعلوم اجمالا في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية **اقول** اما مخالفة المعلوم اجمالا
في العمل فقد مر الكلام فيه وعليه في مسألة العلم الاجمالي واما دعوى ان الحكم بعدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر ليس فيه اطراح لقول
الامام ع معللا بان الاشتباه ليس في الحكم الكلي فمن اغرب الدعاوي اذ لم يكن اطراح قول الامام ع في المسألة السابقة مستندا الى كون الاشتباه
في الحكم الكلي حتى يكون منتفيا هنا بل الاطراح حاصل ولو كان الشبهة في الموضوع ولا سيما اذا كان المثال مما تعلق الحكم بكل فرد من افراد
الموضوع فالحكم بان اكرام زيد في المثال ليس واجبا في الظاهر ولا محرما اطراح لاحد الخطابين وكيف كان نقل الحكم في المقام هو ترجيح جانب
الحرمة والحكم بالحرمة ظاهرا لعدم مساعدة اخبار التخيير للانكشاف لذلك اوعبناه سابقا بالنسبة الى المقام فيبقى حكم العقل ظاهرا بترجيح الحرمة
سليما عن الرادع هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الامر بينهما واما دوران
الامر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا وملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل والترك وبين الاباحة
نظير المقامين الاولين ودوران الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البراءة
في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلا او تركا قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في
غير الواجب والحرام فتدبر ولامكان ان يقال ان ظاهر جميع الادلة ليس ذلك فان من جملتها الاستصحاب الذي يمكن نفي الطلب الراجح به اذا دار الامر
بين الاستحباب والكراهة وبين الاباحة ومن جملتها اخبار التخيير فيما حصل الاشتباه من تعارض النصين الجارية في غير الوجوب والحرمة ايضا
فتدبر جيدا **الموضع الثاني** في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب
ومطالبه ايضا ثلاثة المطلب الاول دوران الامر بين الحرام وغير الواجب ومسائله اربع الاولى ما اذا علم الحرمة وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع
الخارجي وانما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه
في امور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة واما مشتبه في امور غير محصورة اما الاول فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما جواز ارتكاب كلا الامرين او
الامور وطرح العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه اما المقام الاول فالحق فيه عدم
الجواز وحرمة المخالفة وحكي عن ظاهر بعض جوازه ولم نعرفه ولا يتوهم من ان الفاضل القمي ره بملاحظة ما ذكره في دوران الامر بين المتباينين
من قبح التكليف بالمجمل وما ذكره في الشبهة المحصورة من ان اجتناب الشيء في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة لا يوجب اليقين باجتناب الحرمة مضافا
الى المكلف وذلك لان مقتضي الكلام عدم اجتناب المشتبه بالحرمة الا الانصاف وجواز المخالفة وكيف كان فلنا على ما ذكرنا وجود المقتضي
للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضي فلعموم دليل تلك العنوان المحرم الشبهة في مصداقه فان قول الشارع مثلا اجتنب عن الخمر يشمل الخمر
المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا
عن كونه حراما واقعيا وكان حلالا واقعيا ولا اظن احدا يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر ارادته
الاعم من المعلوم اجمالا **والحاصل** انه لا فرق على القول بكون الالفاظ اسامي للامور الواقعية كما هو التحقيق فالمكلف به هو الاجتناب عن

الحرام الواقعي الموجود في أحد الإناءين وأما على القول الآخر فلكون المكلف به هو الاجتناب عما علم أنه خمر وذلك العنوان المقيد بالعلم التفصيلي موجود في أحدهما فالمقتضي موجود وأما عدم المانع فلأن العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف بل بناء العقلاء على مقتضى حكم عقولهم على ثبوت التكليف في وجوب الاحتراز في التكاليف الصادرة من الموالي إلى العبيد ولو مع طروّ الاشتباه في الموضوع وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ونحو ذلك بناءً على أن هذه الأخبار كما دلت على حلية المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرماً في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي ويؤيده إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة **أقول** دعوى إطلاق هذه الأخبار والأمثلة ممنوعة بل الظاهر منها على فرض اختصاصها بحكم الشبهة الموضوعية أن كل مصداق يحتمل الحل والحرمة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه بدليل مثل البينة وإخبار ذي اليد ونحوهما وكيف يدعى الإطلاق والشمول مع ملاحظة تمام الرواية وفي رواية عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عن الجبن فقال لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت ما تقول في الجبن قال أولم ترني آكله قلت بلى ولكني أحب أن أسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه فإن السؤال والجواب عن الجبن الواحد الذي لا يعلم أنه حرام أو حلال وأين ذلك من الشبهة المحصورة حتى يدعى شموله لها وأما الأمثلة المذكورة في الرواية الأخرى فالأمر فيها أوضح سلمنا الإطلاق لكنها معارضة بمثل صحيحة ضريس ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل وأما ما لم تعلم فكل وخبر إسحاق بن عمار يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً ورواية عبد الله بن سليمان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة إذ النسبة بين العام والخاص المطلق والخاص ولا سيما إذا كان معمولاً به مقدم على العام فتدبر جيداً هذا ولكن لو سلمنا ذلك وسلم الإطلاق فيجاب عن هذه الأخبار بأنها لا تصلح للمنع لأنها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شيء علم حرمته فإن قلت إن غاية الحل في هذه الأخبار معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي قلت أما قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لأن قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية وإلا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو واشتبه الإناءان فإناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل وأما قوله عليه السلام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث إن قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه وأما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال فهو وإن كان معلوماً بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه **أقول** لا فرق بين قولنا لا تكرم العالم حتى تعرف أنه زيد بعينه وبين قولنا كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه في أن غاية الحكم هو المعرفة التفصيلية وكذا لا فرق بين الحديثين في كون قوله بعينه قيداً للمعرفة وإن كان ظاهر التعبير بالضمير في أحدهما والحرام في الآخر ومفاد كليهما أنه حلال حتى تعرف أنه بعينه حرام فلعل الناظر عكس الفرق بين مفاد الحديثين لعدم صدق معلوم الحرمة بعينه على الاشتباه وما يتخيل من الصدق في إناء زيد فإنما هو للعهد المستفاد من الإضافة وإلا فليفرض كون الإناءين لشخص واحد [illegible] فعلى فرض تسليم شمول الأخبار للشبهة المحصورة تكون مخصصة لوجوب الاجتناب المستفاد من دليل حرمة الخمر مثلاً فإن مفاد قولنا اجتنب عن الخمر الإطلاق وجوب الاجتناب سواء كان معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال ومفاد الصحيحة تخصيص الحرمة بما كان معلوم الحرمة بالتفصيل من جهة العلم التفصيلي بكونه خمراً فتكون الصحيحة والخبر الآخر على فرض تسليم [illegible] كالنص على اختصاص الحرمة بمعلوم الحرمة مفصلاً فتقيد بهما تلك الإطلاقات الواردة في حرمة الخمر ونحوه ويبين مقدارها أو يرفع اليد عن إطلاقها فلا يجب من مثل اجتنب عن الخمر المنع عن العنوان المردد بين أمرين فيرخص بناءً على الإذن في كلا المشتبهين **والحاصل** أن الحكم الواقعي لم يكن منجزاً إلا حيثما ثبت شرط تنجزه وفعليته بالعلم وكان مدلول الروايات أن شرط التنجز والفعلية هو معرفة الحرام بعينه وبشخصه فلا مانع من الإذن في ارتكاب المعلوم بالإجمال ووقوع منافاة بين مقالة الشارع ولا إيجاب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع بل اللازم

في اصالة البراءة

مثلا ان الخمر الواقعي الحرام واقعا بالحرمة الثابتة محكوم بالحلية ظاهرا فحينئذ نعرف انه حرام يقينا فتعين ان هذا الحكم ليس على خلاف النص الامر بالاجتناب عن الخمر ولا على خلاف هذه الاخبار الحاكمة بثبوت الحلية المغياة بغاية المعرفة التفصيلية وان كان موجبا لثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه لان المسلم في مورد اما ثبوت الحرمة الثابتة لا الفعلية واما كون هذا الحكم على خلاف الاتفاق فمتوقف على ثبوت الاتفاق ولو كان ثابتا لا يغني عن هذه التمحلات في اثبات حرمة المخالفة القطعية ولو كان المراد ان ارتفاع حرمة الخمر في متن الواقع على خلاف الاتفاق فقد سلم لكن عرفت ان الاذن في ارتكاب المشتبهين لا يوجب ارتفاع الحرمة الثابتة الواقعية وكيف كان فقال سلمه الله فان قلت مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما واقعا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم واذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة **اقول** لعله لا ربط بين الاعتراض والجواب لانه سلمه الله بعد ما ادعى ان الاذن في ارتكاب المشتبهين موجب لارتفاع الحكم الواقعي اورد على نفسه منع الايجاب كما في الاذن في ارتكاب الشبهة الخالية عن العلم والجواب عن هذا الايراد بيان موجب الايجاب نعم لو كان الايراد عدم المنافاة من اختلاف الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري لكان الجواب التفصيل بين خلو الشبهة عن العلم وعدمه اللهم الا ان يكون مراده سلمه الله ان في صورة منافاة الاذن في الارتكاب لحكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح جعل كلا الحكمين ثبوت كل قاض بارتفاع الاخر فان ادعى المدعي الاذن في ارتكاب كلا المشتبهين كان ذلك موجبا لارتفاع الحكم الواقعي لكن الشأن ح في اثبات المنافاة فنقول ان المنافاة مسلمة عند العلم التفصيلي بالخمر فيقول هذا خمر وكل خمر حرام وقد تقرر في محله ان كون العلم التفصيلي طريقا الى الواقع ضروري عقلا بل الجعل اثباتا ونفيا فلو قال الشارع ح اذنت لك في شرب الخمر كان قبيحا الا عند الشيخ واما طريقية العلم الاجمالي فهو محل الكلام فلا يمكن ان يقال اشارة الى كل واحد من الانائين ان هذا خمر نعم يمكن ان يقال ان واحدا من الانائين خمر لكن لا يترتب عليه الكبرى وهو قولنا ان كل خمر ولو كان معلوما بالاجمال حرام لعدم مساعدة قوله ع اجتنب عن الخمر عليه بعد تقييده بتوقف الحرمة على العلم التفصيلي بل مقتضى تلك النصوص على فرض شمولها للشبهة المحصورة ان العلم التفصيلي ماخوذ في الموضوع فلا تتعلق الحرمة الا بما علم انه خمر ولا منافاة بين وجوب الاجتناب عن الخمر المعلوم بالتفصيل والاذن في ارتكاب الخمر المجهول ولو مع وجود العلم الاجمالي فلا يقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان لكل من الحكمين موضوعا غير موضوع الاخر وما استدل به على القبح من ان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال فيه ان اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الامتثال اول الكلام والعلم المسلم اقتضائه لوجوب الامتثال وهو العلم بالحرام بعينه مفقود وقال سلمه الله فان قلت اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها والاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها وليس في العقل ما يقبح ذلك والا لقبح الاذن في ارتكاب جميع الشبهات في الشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين **اقول** لا يخفى ان الفرق بين هذا الايراد وما اورده قبل ذلك واضح فان ما ذكرنا منع القبح ولو ارتكب كلا المشتبهين دفعة ومبنى هذا الايراد على دعوى القبح في الاذن في الارتكاب التدريجي **قال** سلمه الله قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل ح الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب من حرمة المخالفة القطعية بارتكاب المشتبهين على التدريج **والحاصل** ان معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان ارتكابه او في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي **اقول** بناء على ظهور الصحيحة في اشتراط الحرمة الظاهرية بمعرفة الحرام بعينه وشخصه لا يتحقق في الشبهة المحصورة تكليف معلوم متعلق بالمصداق المشتبه حتى ينافي اذن الشارع في ارتكاب احد المشتبهين لحكم العقل ح بايجاب الاجتناب عن كلا المشتبهين فان هذا الحكم من العقل انما هو من باب مقدمة الاحتراز عن الحرام الواقعي وقد عرفت عدم حظر في هذه الصحيحة الذي لا دافع له اذا اول الكلام **والحاصل** ان وجوب المخالفة القطعية انما يتحقق دعواه بعد ثبوت حرمة المخالفة القطعية والثاني هو محل الكلام وهو ثابت بعد فكيف يحكم بقبح الاذن في ارتكا

احدها الوجوب للموافقة القطعية وما ذكره الفاضل القمي قده من ان ليس معنى قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام بعينه ان تعرف بعينه في الخارج [illegible]
الكلي المطلق يتحقق بمعرفة انه حرام ومطلق المشتبه وكل فرد منها معلوم الحرمة ويحكم بحرمته وان لم يكن موجودا خارجيا ولم يعرف حينئذ الحرام
بل المراد حتى تعرف الحرام بخصوصه وما يرى بخصوصية الحرمة بحيث يتميز عما عداه من حيث هو سواء كان عينا خارجيا متشخصا او غيره كمطلق
المشتبه وكل فرد منها فهو مبني على عموم الروايات للشبهة الحكمية وظهور العين في التشخص الخارجي يدفعه ولا داعي الى ارتكاب خلاف الظاهر
في العين حتى تعم الروايات للشبهة الحكمية وما فرضنا في معنى الروايات انما كان بعد الالتفات فيما ذكره سلمه الله في معنى الحديث والا فظهور الروايات
في خصوص الشبهة الموضوعية مما لا ينبغي انكاره مضافا الى ان الكلام في المقام على فرض الاختصاص وعلى فرضه سلمه الله فظهور احكام (?)
الروايتين في معرفة الحرام بشخصه ولا ينفع مقالة [illegible] لذلك على فرض صحته ثم لو سلم تعلق التكليف الفعلي بالمصداق المشتبه وحكم
الشارع بالاجتناب عن كلا المشتبهين فكيف لا يكون اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب
عنه منافيا لذلك الحكم وكيف يكون ذلك مع المنافاة جائزا ولم يكن اذن الشارع في احد المشتبهين مع عدم ذلك الجعل جائزا لاجل
المنافاة فان كان الرافع للقبح في المقام الاول ذلك الجعل لكون الامر بيده مع احتمال ان يكون ما ارتكبه هو ذلك المحرم فيمكن ان يقال ان
الرافع في المقام الثاني هو الاذن فانه الامر حصول العلم بالمخالفة بعد الارتكاب فغاية في صورة جعل البدل وحاصل الامر لم يكن الا في القبح
عن صورة الاذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها [illegible] على كون الحرام الظاهري احدهما على التخيير [illegible]
بنحو التخيير واما الحرام فذلك بعينه متصور فيه وان منع جواز ما ال الاشاعرة مستدلين بعدم تعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على
الوجه المقرر في الواجب المخير كان ذلك القول منهم مبنيا على مذهبهم من عدم كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد واما على مذهب
اصحابنا العدلية من التابعية فالمفسدة المقتضية للحرمة اما مترتبة على خصوص كل من الفعلين او على خصوص احدهما او على مفهوم احدهما
الجامع بينهما حقيقيا او اعتباريا وعلى الاول يكون كل منهما محرما عينيا وعلى الثاني يختص الحرمة العينية بذلك الخاص وعلى الثالث بعد تسليم كون
ذلك الامر الاعتباري مقتضيا للحرمة يكون كلاهما محرما عينيا لاشتراك مفهوم احدهما المقتضي للحرمة بينهما اللهم الا ان يقال ان هنا
رابعا وهو ترتب المفسدة على الجمع بينهما كما في الجمع بين الاختين وبين الام والبنت لكن هذه المقالة نفسها صحيحة [illegible] الشأن
في محل البحث في اثبات النهي عن ذلك الوجه وليس لا في الخطاب الشرعي المتعلق بالمقام ولا في حكم العقل وما ادعاه سلمه الله من ان الحاصل ان
مقتضى تلك الصحيحة وامثالها ان كان معناها الدلالة اللفظية ذلك كما هو المفروض فهو سلمه الله معترف به وان اراد ان معناها بعد ضم العقل
ذلك فذلك ليس باولى من ان يقال ان الشبهة مع العلم الاجمالي لا يشملها الصحيحة راسا ويستقل العقل بحكمها فان من علم اجمالا الا ان احد الاناءين
سم يجزم عقله بلزوم الاحتراز عنهما ويستحق اللوم والذم من العقلاء لو ارتكب واحدا منهما ولو مع عدم مصادفة السم او يقال على فرض تسليم
العموم فهو مخصص بالنصوص السابقة والا فمع قطع النظر عنها لا يتم دلالة الصحيحة بضميمة المنافاة التي ادعاها كما عرفت ثم مع ذلك كله لم
سلمه الله الجواب النقض بالامثلة المذكورة في الايراد هنا الا ان يقال انه يشير الى ذلك في الايراد الثالث بعد ذلك الايراد وكيف كان فعلى
مقتضى مقالته سلمه الله من جواز اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل ترك الاخر بدلا عن الواقع في الامور التدريجية ان قلنا اذا
فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما
حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال فلا الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي
الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يقبح الاذن في
احدهما الا بعد المنع من الاخر بدلا عن المحرم الواقعي ومعناه المنع عن فعله بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي
فلا ينافي الامر بالاجتناب عنه اذ ترك [illegible] ما فعل الاخر لا يصلح ان يكون بدلا وحينئذ فان منع في هذه الصورة عن واحد الامرين المتدرجين في الوجود
لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول والا لغى المنع المذكور وان ظن الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بان
لا يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما اغنى ذلك عن حاجة الى المنع ولا يتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري
الاستمراري فلذلك يجوز ارتكابهما من اول الامر ولو قصدا [illegible] طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع والمسلم منه
ما اذا لم يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بان يكون المتروك في زمان الاتيان
بالاخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمته [illegible] في الشبهة الغير المحصورة فان قلنا ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء
في الشبهة كما في الشبهة الغير المحصورة [illegible] القائل في مقام الاعراض [illegible] ان الحاكم [illegible]
[illegible]

هذا الثوب لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا وانى فرق
بين قوله عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبين ادلة الحل فان لم يعترف كون حكم الشارع في الاول الاخذ بكلا الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما للواقع و
الثاني لا يجوز الاخذ بكلا الشيئين المعلوم حرمة احدهما وكذا لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بانها ليست الا لاحدهما وذكروا ايضا في باب
الصلح انه لو كان لاحدهما درهم وللآخر درهمان فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين
مع العلم الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع او الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه
يلزم مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى قلنا اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها واما الحاكم
فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا
عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما اذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في
نفسه فلا يقال انه يلزم من ذلك اذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسئلة الاقرار
فلا نسلم جواز اخذه لهما بل ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما يأخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد
مخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثر بناء على ان العبرة في ترتيب الآثار على الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس
بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلوة
واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري بين
المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة وبالجملة فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم
جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى
الحرام وهذا مما لا تامل فيه ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة **اقول** لا يخفى ان اخذ الحاكم انما هو بولاية الحكومة في
اذن الشارع له في الاخذ بين مع المنع من الاخذ دون حق المعلوم هنا الجاري فيه حين ما كان يجري في الشبهة المحصورة وعدم العبرة بالعلم الاجمالي
فيه دون ما نحن فيه مما لم يظهر وجهه ولا شبهة بعد ملاحظة كون مسئلة اعتبار العلم الاجمالي حكم العقل على هذا المسلك واما على ما ذكرنا من عدم
التخالف الشبهة لما نحن فيه مع مغايرتهما في الموارد منها على فرض التسليم وكون الحكم من باب التعبد لا من باب حكم العقل بالشك فلا يرد علينا شيء كما لا
يخفى واذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في دخول المسجد ليس من قبيل ذلك لعدم ثبوت احكام الجنب الا لمن علم جنابته تفصيلا ثم بعد حكم الحاكم
بجواز اخذ المقر لهما للعين وللقيمة كيف يجوز له المنع من جواز اخذ الغير لهما او لشيء منهما بل كل منهما مال للآخذ شرعا فيجوز الاخذ منهما ولو
كان الآخذ ذلك الحاكم ولو لم يكن في مسئلة الشبهة المحصورة اخبار المنع وكنا قائلين فيها بشمول اخبار الحل لها لقلنا فيها ايضا ان كلا من الاناءين حلال
شرعا باخبار الحل كما كنا نقول بجواز اخذ المقر لهما بعموم قوله عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز ثم في مسئلة الدرهم لعل ان محل الحكم فيها على حصول الشركة
بالاختلاط فمقتضاها الحكم باشتراك الدرهمين الباقيين بينهما اثلاثا الا ان التعبد في رأس المال كان ذلك فلا بد ان يعطى صاحب الدرهم ثلثا درهم
لا التنصيف ثم الممنوع منه هو طرح الدليل الشرعي الخالي عن المعارض المساوي او الاقوى واما مع وجود المعارض كما في جميع صور العلم الاجمالي مع
اتحاد العنوان فلا بد من ملاحظة المرجح ومع فقده فالاصل هو المرجح فتدبر جيدا نعم لا ينبغي التامل في انه لا يجوز ارتكاب المشتبهين لا بعنوان الخلط
لحصول الاشتباه توصلا الى ارتكاب الحرام فانه لا يجوز ارتكاب الحلال المباح للداعي التوصل الى الحرام فضلا عن مثل المقام ومنه يظهر ان الزام شيخنا
ره في فصوله القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين بعينه
كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر خصوصا فيما مثل به من الجمع بين الاجنبية والزوجة فان حل الفرج يحتاج الى سبب فانه
الامر فيهما اصالة عدم العقد في كل منهما مع اصالة عدم العقد الاخرى للعلم الاجمالي بان احدهما معقودة وعدم جريانهما او تساقطهما فيشك
في كل منهما في وجود السبب المشروط وجوده في الحل فكيف يحل بمحض الاشتباه هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين واما اذا
كان الحرام مرددا بين عنوانين كالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر او الآخر مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل
الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الاناءين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل حرمة
المغصوب وكذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة
ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين **اقول** بعد فرض شمول اخبار حل الشبهة للمقام وعدم
الالتفات الى الاخبار المانعة عن الشبهة المحصورة يجري ما ذكرنا في وحدة العنوان هنا بوجه اوضح وعدم جواز الارتكاب في الاناء المردد بين الخمر
والمغصوب مسلم للعلم التفصيلي بحرمته على اي تقدير فيخرج عن موضوع اخبار حل الشبهة بخلاف الامر المردد بين عنوانين فان الحرمة الواقعية

[illegible]

في اصالة البرائة

فيه معلوم اجمالا والكلام انما هو في حرمته ظاهرا اذ لا يبعد توهم شمول الخبر لحل الشبهة وكيف كان فظاهر صاحب الحدائق التفصيل بين كون المردد
بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين غيره فلا يجب لكن في الفائدة الخامسة من فوائد المقدمة المشتبه في تنقيح صاحب المدارك طي
القاعدة المذكورة يعني قاعدة الشبهة المحصورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا
اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى فان
اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما وجواز ارتكابهما معا في الثاني فظهر ضعفه بما ذكرنا من ان مخالفة الدليل الشرعي في تحريم مطلقا وان اراد
عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه واما المقام الثاني فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به
في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب جماعة الى عدم وجوبه
وحكي عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي عن تنجز التكليف
به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جاز
المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين
هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين
الارتكاب ويحصل بذلك الفرق بين المقام وبين الشبهة الخالية عن ذلك التكليف واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز عن
الخمر المردد بين هذين الاناءين فانك لا تكاد تتردد في حكم العقل وبناء العقلاء على وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات
الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص ومنه لا يصلح مانعا فان قلت اصالة الحل في كل من المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما
يلزم في المقام تعارض الاصلين فيتخير في العمل بين في احد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا
بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز
عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى اترك ما لا باس به حذرا عما به الباس فلا يبقى مجال
للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب الاستصحاب ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الاخر هو التساقط لا التخيير فان
اصالة الحل ماخوذة من اخباره فقوله ع فيه حلال حتى تعرف الحرام بعينه ان كان شاملا للمعلوم الحرام في المشتبهين لم يجر الاصل في واحد منهما وان لم يكن
شاملا له جرى الاصل فيهما من دون معارضة فلا تعارض فلاحظ هذا الاعتراض على التقرير من راسه فان قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام
او نحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة في كل شبهة مجردة
لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الاخر خلا
واما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والبناء على كونه خلا لما يستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الاخر فلا يجوز الرخصة فيه
جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثل الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمرا
فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الامرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الاذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم
عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره **والحاصل** ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ان يلغي من طرفي
الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه الا احتمال
كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما اعمالا له في الاخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري في احدهما
بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الاخر وليس معنى حلية كل منهما الا الاذن في ارتكابه والغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الاخر فتامل حتى
لا تتوهم ان استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلت الظاهر من
الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك
وليس الامر بالبناء على كون احد المشتبهين هو الخل امرا بالبناء على كون الاخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا اثر فتدبر لان المستدل
لم يدع دلالة الروايات على البدلية بل انما استفاده من المنافاة بين البناء على كون كل من المشتبهين خلا مع العلم بكون احدهما خمرا فكانت هذه
المنافاة من سنخ المخصص للعموم عنده فيكون معنى الروايات مع هذه المنافاة عنده ان كل مشتبه يبتنى على كونه الموضوع المحلل ويجوز الجمع فيه
بذلك البناء الا اذا استلزم البناء على كونه الموضوع المحلل كون الاخر هو الموضوع المحرم فلا يجوز الجمع ح في ذلك البناء ويجوز على البدلية **اقول** لم
نجد فرقا بين هذه الايراد وبين ما قرره سلمه الله في بيان عدم صلاحية هذه الاخبار لكونها مانعا شرعيا لعموم دليل تحريم العنوان المشتبه الا
في تبني ما ذكره سابقا على المنافاة بين الاذن في كلا المشتبهين وبين المنع عن عنوان مردد بينهما ومبنى هذا الايراد على المنافاة بين البناء على كون

كل من المشتبهين خلاف بين العلماء يكون احد طرفيها حراما فانكرنا على ذلك بما في هذا الايراد بانه فتدبر اجنبي من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و
منع منه وجمع بين الاولى لان الاخبار الدالة على كل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها انما تمنع عن ارتكاب مقدار الحرام اما لا استلزامه العلم بارتكاب
الحرام وهو حرام واما لما ذكره الفاضل النراقي ره في مناهجه من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع
عن استعمال الحرام وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر
معلوم الحرمة فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا
يشمل شيئا من المشتبهين في الشبهة المحصورة فلما ظهر وما في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي واما ان يشملهما جميعا ان خلينا ظاهرها وما في العموم
للشبهة المجردة من الفرق ونحوه ما ذكرنا من الوجهين لعدم جواز ارتكاب احدهما فيجوز الحكم بالمنع اما الاول فلان نفس ارتكاب مجرد تحصيل العلم بارتكاب
الحرام حرام فلم يكن دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وان لم يحصل له العلم وان اريد ان المنوع عنه عقلا
من مخالفة احكام الشارع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان الخطاب باجتناب الحرام المشتبه
هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف بعينه لا ارتكاب خاص منهما وجوب المقدمة العلمية ففيه مع المنافاة لما عليه العقلاء كما
حكي على وجوب المقدمة العلمية ففيه مع المنافاة لما عليه العقلاء بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة
المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا اذ لا يحصل المخالفة المعلومة حين المخالفة وان اريد منها حرمة المخالفة
التي يتعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد عرفت منع حرمته جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه
الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الاخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة
للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الاخر
فان حرمته وان كانت معلومة الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل الذات المعلوم
التحقق فيرجع الى حرمة تحصيل العلم بالحرام وقد عرفت منعها فالتحقيق ان جعل الحرام المتعين في كل منهما بشرط الاجتماع اما هو المشروط او الشرط
او مجموعها او الكل باطل قلنا على التلفيق هنا امور اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه واحدهما لا بعينه اي المجهول عندنا والحرام هو الاخير
دون كل بشرط الاجتماع باعتبار اشتماله على الحرام لكن لا باعتبار نفسه ولا شرطه اذا ترك واحد لم يشتمل الباقي على الواحد لا بعينه من المجموع فلا يجوز
استعماله فرق بين ارتكاب الباقي لا يكون المتروك مشتملا على الواحد لا بعينه فيجوز ترك ارتكابها الا انا اثبتنا حرمة تحصيل العلم بالحرام ولو
بعد الارتكاب ثم ان في الوجهين المتقدمين انما ورد بنفسه وهو مما يدل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول بعض المشتبهين
فيجمع بينها وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما
لو اكتفى بفعل الصلاة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سألته عليه السلام عن
عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ع ان الخطيئة
لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحلال من الحرام فلا باس فان ظاهره نفي البأس
عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الاجر في ذلك وليس فيها دلالة على جواز التصرف في الجميع وما به يكون بنفسها دالة على جواز
ارتكاب بعض الشبهة المحصورة ولو فرض ظهورها في جواز التصرف في الجميع صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو بنفسه
مقتض لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها وكذا ما عرف من حكم العقل بلزوم الاجتناب بحرمة التصرف في البعض
المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ارتكاب بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الاخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة فتكون دالة على جواز الارتكاب
بعض من الشبهة بعينه مما تدل على المنع من ارتكاب الحرام الواقعي والجمع المحتمل البدلية انما هو فيما كان من هذا القبيل والجواب من هذا الجنس ما مر من
التصرف في الجميع لانه يتضمن تحصيل ترخيص بالبعض في مقابل الباقي فقد رخص في الجميع بعضه التبعض في البعض الاخر فلابد اما من الاخذ به
وتجويز المخالفة القطعية وهو خلاف ما تعرض لان الكلام هنا في المقام بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره ودح فحمله
على ارادة نفي الباس عن التصرف في البعض وان حرم عليه مقدار الحرام ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربوا بناء
على ما ورد في عدة اخبار من حلية الربوا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المختلط افق ظهوره في جواز التصرف في الجميع ممنوع عنه
على السؤال والجواب عن التصرف بالانفاق واما التصرف بالامتثال فهو مسكوت عنه فلا دلالة في المسئلة على جواز التصرف في الجميع من الظاهر
فمتعين ما جوازه التصرف في البعض والجزء بالامر وذلك عليه ثم لا يجب تمام مطلبه وهو ابقاء مقدار الحرام وبكون ما التفهيم بالاجمال
لنكتة ثم الظاهر ان الربوا المأخوذ جهلا لا يبين حلا باعتبار بعض الاخبار حلية بعد العلم بتحصيل الخلط فالحمل المذكور والحمل على وجوب معرفة

في اصالة البراءة

ونحو ذلك مما هو خارج عن جهة المسئلة الفقهية وكيف كان فاحتمال هذا الحمل في غاية البعد او يمكن حمله على فرض عدم ابتلاء العبد في جواز
الا بعض في الجميع بصورة اخراج الخمس انما يدل على توقف حلية المال المختلط بالحرام على اخراج الخمس فيحمل ذلك المطلق على ذلك المقيد
بل هذا الحمل جار ولو كان ظاهرا في جواز التصرف في البعض فلعله الجواب الصحيح فتدبر ومنها ما عن الكليني بسنده الصحيح عن حنان بن سدير قال سئل ابو
عبد الله عليه السلام وانا حاضر عنده عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر واشتد عظمه ثم ان رجلا استفحله في غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من
نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسأل عنه ومنها ما عن الشيخ باسناده عن بشر بن مسلمة عن ابي الحسن عليه السلام في جدي
رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله والجواب عنهما ان الظاهر من التشبيه بالجبن ارادة
الحكم بالحل فيما اذا كان شك بدوي فاصنع بالحل كما عرفت مما نقلناه سابقا من قوله عليه السلام يا غلام اشتر لنا جبنا عقيب سؤال السائل عن الجبن مضافا الى
ان الاكل في الرواية الاولى من جهة المالك فجواز اكله انما هو بسبب اعطاء المالك وما تضمنته الاخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما
كان من قبيل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك
الاخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل متعذر فيجب حملها على صورة
عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي حتى على فرض تسليم شمولها لمثل المقام ولعل وجه التعسر او التعذر استلزامه الاستعمال في اكثر من معنى ودعوى
ذلك منه سلمه الله مع ما فيه [illegible] ذلك الاستعمال لا يخفى فتدبر ومنها ما دل على جواز ارتكاب كلا المشتبهين في
خصوص الشبهة المحصورة مثل الاخبار المتقدمة وهذا ايضا لا يلتزم المستدل به حتى على فرض تسليم ظهورها في تجويز ارتكاب الكل ولا يجوز حملها
[illegible] على غير الشبهة المحصورة لان مورد بعضها بل وكذا الاخر [illegible] العلم [illegible] المحصورة فيجب حملها على اقرب المحامل [illegible]
البعض مع ابقاء مقدار الحرام كما يقوله المستدل [illegible] في مورد [illegible] الربا [illegible] فاصنع بالحل [illegible]
يمكن [illegible] الحرام [illegible] الشبهة المحصورة [illegible] المال المختلط [illegible]
[illegible] اقول هذا [illegible] لا يجتمع مع دعوى المنافاة بين [illegible] بين ما دل على حل المشتبه على
فرض شموله للشبهة المحصورة فان كان الواقع المنافاة في المقام [illegible] ان الربا المحرم هو المعلوم تفصيلا [illegible]
قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فدعه [illegible] فتدبر ومنها ما دل على جواز [illegible] الحرام [illegible] جواز الاخذ من العامل والسلطان
[illegible] على كون الحكم بالحل مستندا الى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك والخروج
بهذه الاستثناءات عن القاعدة العقلية الثابتة مما دل من الادلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهي وجوب دفع
الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب طاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد
القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب الاول الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال والمرسل المتقدم
اتركوا ما لا باس به حذرا عما به البأس وضعفها مجبور بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في كلام من تقدم ومنها رواية [illegible] الكناسي قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام
فان الخلط يصدق مع الاشتباه [illegible] بل بناء على ذلك يكون ذيل الخبر [illegible] على ان الدال على الحل الى ان يعرف الحرام بعينه انما المراد به الشبهة الخالية
عن العلم ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة [illegible] على
مجموع [illegible] الشاهدان [illegible] ومنها قوله عليه السلام في حديث التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاك ما هو اثر
للحرام فان كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب
الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر [illegible] عن العقاب
غير [illegible] اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي غير واجب بل مستحبا وفائدة الاستدلال بمثله [illegible]
الدليل على جواز ارتكاب احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث والنبويين بل مخصص بها لو فرض شموله
للشبهة الخالية عن العلم كما عرفت من استدلال الخصم بان جعل المشتبه بدلا [illegible] حل الشبهة الخالية عن العلم في جميع اطرافها وحل الشبهة
الواحدة [illegible] على فرض التعارض وعدم التخصيص فيبقى القاعدة العقلية الثابتة مما تقدم من الادلة على الوجوبين كما تقدم [illegible]
الثاني من الوجهين ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضا
كما يستفاد من اخبار [illegible] عند الاشتباه [illegible] صاحب الحدائق رحمه الله على اصل القاعدة باستقراء موارد في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك
حد [illegible] الاعتماد عليه مستقلا وان كان ما [illegible] الروايات كثيرة منها ما ورد في الماء بين المشتبهين خصوصا مع فرض [illegible]

في مثل هذا الدليل لو فرض وجود حاكم على الادلة الدالة على الاجتناب عن صوان المحرم الواقعي [illegible]

بلا خلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن سؤرهما اذا لم يكن غيرهما ومنها ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتبهين ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من
الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله حتى يكون على يقين من طهارته كما في صحيحة زرارة المذكورة في عداد اخبار الاستصحاب فان وجوب
تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من التعليل يدل على عدم جريان اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط
في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرى اصالة الطهارة واصالة حل الطهارة والصلوة في بعض المشتبهين لم يكن
للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الاخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة ومنها ما دل على بيع الذبايح المختلط
ميتتها بمذكاها من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة او مع ما لا تحله الحيوة من الميتة
وقد يستانس لذلك بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم كون واحدة منها موطوءة وهي الرواية المحكية عن الامام الجواد ع في جواب سؤال
يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال ع يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكل ما وقع السهم عليه
قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي وهي حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية يوجب الاجتناب عن الكل حتى يتميز
الحلال ولو بطريق شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول المشهور لا بد من طرح
الرواية والعمل بها في خصوص موردها وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون المشتبهين
مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك ويظهر من كلام صاحب الحدائق ره تفصيل اشرنا اليه سابقا ونفصله هنا بايراده ره ذكر كلام صاحب
المدارك في مقام تاييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في
الماء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه وقال مجيبا عن ذلك اولا انه من باب الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما
تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور
وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى كلامه رفع مقامه ثم ذكر بعد منع كون ملحوظ صاحب المدارك عن الاصحاب
مختصا بغير المحصور بل لو شك في وقوع النجاسة في الاناء او ظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء ايضا كما يدل عليه تاويلهم لصحيحة علي بن جعفر ع
الواردة في الدم الغير المستبين بذلك انه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة اما اولا فلعموم الادلة المذكورة خصوصا عمدتها وهي ادلة الاجتناب
عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك **اقول** عنده ره من ذلك واضح لكون اعتماده على خصوص الاستقراء في الاخبار
والانصاف انه لا يستقام منها اكثر مما ادعاه ره واما ثانيا فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق بين تردد النجس
بين ظاهر الاناء وبين باطنه او بين الماء وقطعة من الارض او بين الماء ومايع اخر او بين مايعين مختلفي الحقيقة كالخل والخمر وبين تردده
بين مائين او ثوبين او مايعين متحدي الحقيقة **اقول** عنده ره من ذلك ايضا واضح فان المائين مورد رواية عمار والجبنين او السمنين
مورد غيرها ولتتبع الاخبار المستقرأ فيها ما كان اطراف الشبهة افراد حقيقة مختلفة واما من كان عمدة الدليل عنده ادلة الاجتناب من العناوين
المحرمة الواقعية فلا فرق عنده بين تلك الموارد نعم هنا شيء اخر وهو انه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي او النجس الواقعي المردد بين المشتبهين
ان يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد ام لا مثلا اذا كان احد المشتبهين ثوبا والاخر مسجدا حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي الاخر السجدة
فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في الصلوة ولا تسجد على النجس واولى من
ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على تقدير عنوانا غيره على التقدير الاخر كما لو دار الامر بين كون احد المايعين نجسا وكون الاخر مال
الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني واولى من ذلك بالاشكال ما لو تردد الامر بين كون
هذه المرأة اجنبية او كون هذا المايع خمرا وتوهم ادراج كل ذلك في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بان الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع
من الادلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز ولا فرق عقلا وعرفا في
مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد النهيين الا ترى انه لو ارتكب شرب مايع واحد
يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى المرأة وشرب المايع في المثال الاخير **والحاصل** ان
نواهي الشارع بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في
ارتكاب المايعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود احد تلك الامور فيهما واما
الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا ادلة البرائة عقليها ونقليها اما النقلية فلما تقدم من عدم شمولها
للمشتبهين مع العلم الاجمالي اذا استوائهما بالنسبة الى كل من المشتبهين واخذنا بالنسبة اليهما يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية و

ابقاء واحد على سبيل التخيير جائز اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص والحكم فيه بالحل لبعض الواحد لا بعينه فرقا بالثابت حكم فيه بالحرمة واما العقل
فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب
دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما
ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية الثاني ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة
بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلا مؤاخذة الا على تقدير الوقوع في الحرام او هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث انه مشتبه فيستحق المؤاخذة
بارتكاب احدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان اقواهما الاول لان حكم العقل بوجوب دفع
الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادي وكذا لو فرض امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع
في معصية النهي عن الزنا لم يكن الا ارشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن الطلب الارشادي والى
هذا المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس وقوله من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد فيه الى الحكم الشرعي واما حكمهم بوجوب دفع الضرر
المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمظنون منه
ان الظن في باب الضرر نزل شرعا منزلة العلم فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر
يرجع الى اصالة الاباحة وعدم الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع بالاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان في الترخيص مصلحة اخروية فيجوز
ترخيصه بالاقدام على الضرر الدنيوي المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الامر على المكلف بوكول الاقدام الى ارادته وهذا بخلاف الضرر الاخروي فانه على
تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه ووجوب دفعه عقلي ولو مع الشك لكن لا يترتب على ترك دفعه الا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى انه
لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجري وقد تقدم في المقصد الاول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه
وسيجيء ايضا فان قلت قد ذكر العدلية في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بان في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب
شكر المنعم استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل قلت حكمهم
باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع احتمال الضرر لاجل مصادفة الاحتمال للواقع فان الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب
العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه
بمخالفة عقله والا فلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق السمع لا ان
الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر في الواقع وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك وقد يتمسك لاثبات
الحرمة في المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة اذا كان مخالفا
للواقع كما افتى به في التذكرة فيما اذا اعتقد ضيق الوقت فاخر وانكشف بقاء الوقت وان تردد في النهاية واضعف من ذلك التمسك بالادلة
الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدم من ان الظاهر من مادة الاحتياط التحرز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان وقولهم
صلوات الله عليهم ان الوقوف عند الشبهة اولى من الاقتحام في الهلكة **اقول** هذا كله على مسلكه سلمه الله اما الذي يترجح في النظر فهو الذي اخترناه
في مطاوي تلك المباحث ومقتضاه ان المرتكب لاطراف الشبهة المحصورة بعنوان لا يتعلق به الا استحقاق العقاب المترتب على مخالفة النهي المتعلق بعنوان المحرم
واما المرتكب لبعض اطرافها فهو انما يتوجه به تلك الاستحقاق التقديرية لانه متجر وان لم يكن الامر المرتكب في الواقع العنوان المحرم كما يشهد به بناء العقلاء حيث
يحكمون باستحقاق … وكذلك الحكم في التجري حتى ان من ضاق عليه الوقت عصى بالتأخير اتفاقا الى ان قال ثم لو ظهر بطلان
الظن … لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فيكون عاصيا الى ان قال فلا ريب في العصيان انما الاشكال في كونه قضاء او اداء وفصل
القول بالقضاء مستندا لا بوقوع الصلاة بعد الوقت بحسب ظنه ومع الاغماض عن ذلك يكفي في استحقاق العقاب مخالفة النهي في رواية …
ولنا هنا الآن ان يدعي القطع بكونه للاحتياط … الثالث ان وجوب الاحتياط عن كل من المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي
على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزا فلو لم يكن كذلك بان لم يكلف به اصلا
كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد انائين احدهما بول او متنجس بالبول او كثير لا ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه
لم يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس او الذي لا ينفعل لم يحدث
بسببه تكليف بالاجتناب اصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في اصل التكليف لا المكلف به وكذا لو كان التكليف في احدهما على فرض
القطع بكونه الحرام معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فان ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو

وقوع النجاسة في احد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر لان الشك في اصل تنجز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجزا وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عادة لكن كان المكلف اجنبيا عنه وغير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس بين انائه واناء آخر لا دخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بالاجتناب عن هذا الاناء الآخر المتمكن منه عقلا وعادة غير منجز عرفا ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الامر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله اذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او اباحة فاجتنب عنه **والحاصل** ان النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا الا على وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعل السر في ذلك ان غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال ان يكون ذلك المحرم مما لم يبتل به وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما لو علم اجمالا بوقوع النجاسة في انائه او في موضع من الارض التي لا يبتلي بها المكلف عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب غيره فان الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجرى احدهما في ثوبه اصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره اذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتيبها مع العمل بذلك الاصل طرح تكليف منجز بالامر المعلوم اجمالا الا ترى ان زوجة شخص لو شكت في انها هي المطلقة او غيرها من ضرتيها جاز لها ترتيب احكام الزوجية على نفسها كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر الى احديهما وليس ذلك الا لان اصالة عدم طلاقه كلا منهما متعارضان في حق الزوج بخلاف الزوجتين فان اصالة عدم طلاق ضرتها لا يثمر لها ثمرة عملية نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها دخلت في الشبهة المحصورة ومثل ذلك المثال كثير في الغاية كما لو علم اجمالا بوقوع نذر او امانة من صاحبه وهكذا وبما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك من الاستشهاد على ما اختاره من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في خارجه اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس مما يبتلي به المكلف عادة ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي بالتكليف المنجز المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس او حرمة شربه وبين حرمة السجود على الارض النجسة ويؤيد ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به وان كان شيئا بينا فلا حيث استدل بها الشيخ ره على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم وحملها المشهور على ان اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته ومعلوم ان ظهر الاناء او ما علا باطنه العالي عن الماء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة وما ذكرناه واضح لمن تدبر الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى الا ترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك احد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه واما لو كان الطرف الآخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف بها في السجود والتيمم وان لم يحتج اليها فعلا ففيه تأمل والمعيار في ذلك وان كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له الا ان تشخيص وجود هذا المعيار وعدمه مشكل جدا نعم يمكن ان يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا ان الاصل البراءة عن التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده كما في المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطاب بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تقييد بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام الامير مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به او لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه الملك او الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسائه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسألة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداقه على احد كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام الا ان يقال ان المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الاناء فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص فافهم **الرابع** ان وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة المحصورة انما كان ثابتا من باب المقدمة العلمية لامتثال النهي المعلوم اجمالا المتعلق بالعنوان المحرم الواقعي المردد بين تلك الاطراف فكان ذا المقدمة الذي يتعلق به ذلك

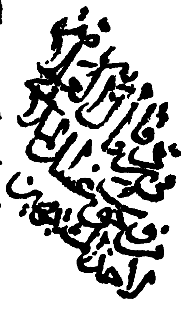
في الشبهة المحصورة

في اصالة البراءة

فحينئذٍ يجب وجوب الاجتناب حيث لا مقتضي له فلو علمنا اجمالاً بوقوع قطرة من البول مثلاً على الماء الذي لا ينفعل او على الماء الذي ينفعل فالعلم الاجمالي وان كان موجوداً لكنه لا يوجب تعلق نهي معلوم بالاجمال حتى يوجب وجوب الاجتناب عن الماء الذي ينفعل ويحتمل احتمالاً وقوع النجاسة فيه الا بوجه وكذا الكلام لو علم اجمالاً بوقوع قطرة من البول في احد انائين احدهما المعين بول او متنجس بالبول والاخر ماء مثلاً فان العلم الاجمالي لا يوجب لعدم جريان اصالة عدم الوقوع بالنسبة الى كل من الانائين وان كان موجوداً لكن التكليف بالاجتناب عن عنوان مردد بين الانائين الموجب للاجتناب عن كلا الانائين ليس في البين فيجوز استعمال الماء لعدم وجود مقتضي للاجتناب عنه ولا لعدم جريان اصالة الطهارة واستصحابها الاستعمال بالنسبة اليه وذلك لان الاناء المعين كان واجب الاجتناب مسبقاً ولو فرض كونه الملاقي لقطرة البول ولم يحدث لذلك تكليف جديد حتى يكون ذلك البول لم يحدث لذلك تكليف جديد حتى يكون ذلك التكليف مردداً بينهما حتى يوجب الاجتناب عنهما نعم فيما يحدث من الملاقاة يوجد به يوجب التكليف الجديد كما لو فرضنا احد ثوبين متنجساً بغير البول مما يكفي في تطهيرها غسلة واحدة والاخر طاهراً فعلمنا بوقوع قطرة من البول على احدهما فيلزم بوجوب غسلهما بالماء القليل مرتين للبس في الصلوة لحصول العلم الاجمالي بوجوب الغسل مرتين ومما ذكرنا في المقامين يظهر الكلام فيما لو امتزج احد الانائين من الماء الذين علم اجمالاً بوقوع النجاسة في احدهما بماء جار او بماء كثر اولا في احدهما المعين للنجاسة فيجوز استعمال الاخر لان التكليف المردد باحتمال كون ما وقع فيه النجاسة ذلك الماء الذي علم تفصيلاً طهارته او نجاسته فلا موجب لوجوب الاجتناب عن الاخر نعم لو كان احد الانائين ماء والاخر بولاً واشتبها فلك الحيلة لا يوجب جواز استعمال الاخر في رفع الحدث وازالة الخبث لكنه لاشتراط احراز موضوع الماء في ذلك الاستعمال الا فيجوز شربه هذا ولكن الظاهر من الموثقة الامرة باراقة الانائين والرواية الاخرى الامرة بالصلوة في الثوبين عدم جواز تلك الحيلة لاستعمال الاخر فان في مسئلة الانائين وان لم يمكن امتثال احدهما بالماء المعتصم لغرض التسابل عدم القدرة على ماء اخر لكن بتنجس احدهما المعين في المسئلتين ممكنا فلو كانت الحيلة المذكورة لامرها الشارع بتحصيل الصلوة بالوضوء وبتحصيل صلوة واحدة منوية بها التقرب معينة لكن يمكن ان يقال نعمل بالقاعدة في غير مورد النص بالخلاف وتخصيصها به ولا ضير فيه وكما يجب كان وجوب الاجتناب دائراً مدار تنجز متعلق النهي المردد فلو كان التكليف في احدهما معلقاً على تمكن المكلف وابتلائه به كما لو علم اجمالاً بنجاسة اناءه او اناء لا يتمكن من استعماله عادة او يتمكن منه لكنه اجنبي عنه لم يتعلق وجوب الاجتناب لعدم الجزم بالنهي المردد والدليل على التقييد هو الاستهجان العرفي والقبح العقلي فيما فرض عدم التمكن من استعماله وقد سبقه سلمه الله في التقييد بكون اطراف الشبهة مورد ابتلاء المكلف المحقق الشريف الاستاد الاستاد قدس سرهما لكن لا يحدّ التنقيح بقي الكلام في انه عند دوران الامر بين وقوع النجاسة على ثوبه او على ثوب الغير الذي ليس من موارد ابتلائه لا يجري استصحاب الطهارة في واحد منها للعلم الاجمالي بانتقاض احد اليقينين فيمنع اجمال الاستصحاب بالنسبة الى محل البحث كالمخصص بالمجمل ويجري كل من الملاكين ذلك الاستصحاب في ثوبه لانه مكلف بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى متعلق عمله الا بالنسبة الى متعلق عمله لا بالنسبة الى متعلق عمل الغير فيجري كل منهما الاستصحاب في ثوبه كما في واجدي المني في الثوب المشترك حيث يجري كل منهما استصحاب طهارته السليم عن المعارض فليس في المقام تعارض بين الاستصحابين راساً الا انه لا يترتب على هذا التعارض ثمرة عملية يجب فيها لو كان كلا الثوبين متعلق عمله لحصول التعارض بذلك العلم الاجمالي وعدم امكان الاستدلال على واحد من الاستصحابين باخبار الاستصحاب وكيف كان فقاعدة الحل والطهارة بالنسبة الى كل من المالكين في ثوبه سليمتان عن المعارض ثم ان في توجه التكليف المنجز بالنسبة الى غير موارد الابتلاء واستهجان ما كان مانعاً من توجه النهي المتعلق بالعنوان المحرم منجزاً الى غير المبتلى فحيث تحقق وجود ذلك المانع لم يتوجه التكليف المنجز بالنسبة الى العنوانات المحرمة المعلومة تفصيلاً او اجمالاً اذا كانت معلومة بالاجمال وحيث شك في وجوده كان الحكم في المقام حكم سائر العمومات والمطلقات الدالة على التكليف عند الشك في المانع فان اندراج ذلك الشك في العموم او الاطلاق وكونه فرداً له محقق وخروجه من تحت الحكم باحتمال وجود المانع فيه مشكوك وقد اشرنا في بعض المقامات الى نحو وربما يظهر اتفاقهم عليه من اقتصارهم في التخصيص على ما علم دخوله في المخصص مما كان من هذا القبيل كما في قولنا اكرم كل عالم الا اذا كان فاسقاً اذا شك في فسق عالم لا يرفع اليد عن الامر المحقق بالشك اما اذا كان الخاص مقسماً للعام على قسمين وشك في فرد في انه من القسم الباقي تحت العام او من القسم الاخر فيحمل الخطاب بالنسبة اليه كما في قولنا اكرم العلماء الا النحويين اذا شك في عالم انه نحوي او غير نحوي فالمرجع في مثاله هو الاصل واما في المقام الذي هو من القسم الاول فلا يجري الاصالة البراءة فيه لوجود الدليل وهو العموم او الاطلاق ثم ان في استفادة ضابط الابتلاء وعدمه من التعبيرات تأملاً فان غاية الامر ان يكون خارج الاناء من قولنا ما لا يبتلي به المكلف عادة في السجود وغيره ولذا نفى الباس عن الوضوء اذا لم يكن الدم مستبيناً في الماء واما تحصيل المناط والضابط في الابتلاء وعدمه فلم يحصله بعضهم فتدبر جيداً مضافاً الى كونه موردا لورود اخبار الشبهة المحصورة في محل تامل واضح فان ما نقل عن المشهور من ان اصابته

الاناء لا يستلزم اجتناب الماء الظاهر فان اجتناب الاناء معلوم ولكنه مشكوك والشبهة الحكمية متوقفة على علم اجمالي وشكين ثم كون الحكم
من باب الشبهة المحصورة مع عدم الابتلاء ببعض اطرافها من اغلاطها البينة فتبصر الرابع ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي
بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي اما سائر الآثار الشرعية
المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب احد
المشتبهين بالخمر لا يوجب حد الخمر على المرتكب او ارتكاب احد المشتبهين بمال الغير لا يوجب الضمان بل يجري اصالة عدم موجب الحد والضمان
ووجوبهما اذا كان التنجس مرتبا بين امرين فهل يحكم بتنجس ملاقي احد المشتبهين وجهان بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء
من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم في
الغنية على ذلك كما نسبه سلمه الله ولكن لم نجده في الغنية الموجودة عندنا في الاستدلال على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات
في قوله تعالى والرجز فاهجر ويدل عليه ايضا ما في بعض الاخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله سبحانه حرم الميتة فاذا حكم
الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه وهذا معنى ما استدل به العلامة قدس سره في المنتهى على ذلك
بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا فلم يقل احد ان كلا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن
العين وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل
الطهارة واصل الاباحة والاقوى هو الثاني اما اولا فلما ذكر وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن
الرجس اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجس فتنجسه حينئذ ليس الا بالتعبد الخاص فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة فلا يدل على هجر ما
يلاقيه نعم قد يدل بواسطة بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه من
جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء بخروجه
وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة
واما الرواية فهي رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال
ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال له الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي لاجلها فقال له ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك
ان الله حرم الميتة من كل شيء وجه الدلالة انه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام
استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه لكن الرواية ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها
النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة
بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه وفي القاموس الرجز بالكسر والضم القذر وعبادة الاوثان والعذاب والشرك
وفي النهاية فيه قد تكرر ذكر الرجز في غير موضع وهو بكسر الراء العذاب والاثم والذنب ورجز الشيطان وساوسه وفي الصحاح الرجز القذر مثل
الرجس وقوله تعالى والرجز فاهجر بالكسر والضم قال مجاهد هو الصنم واما قوله لقد رجز الشيطان فهو العذاب انتهى وفي الكشاف الرجز قرئ بالكسر
والضم وهو العذاب ومعناه اهجر ما يؤدي اليه من عبادة الاوثان وغيرها من المآثم وفي مجمع البيان الرجز بالضم قراءة الحسن وهو اسم صنم [illegible]
ومن كسر فهو العذاب والمعنى ذات العذاب فاهجر لان عبادتها تؤدي الى العذاب ويجوز ان يكون الرجز والرجس بمعنى كالذكر والذكر [illegible] القراءة
قرأ ابو جعفر وحفص ويعقوب وسهل والرجز بالضم الباقون بكسر الراء المعنى اي اهجر الاصنام والاوثان عن ابن عباس ومجاهد وقتادة
والزهري وقيل معناه اجتنب المعاصي عن الحسن قال الكسائي الرجز بالكسر العذاب وبالضم الصنم وقال [illegible] اهجر ما يؤدي الى العذاب [illegible] وغيره
فيهما وقيل معناه جانب الفعل القبيح والخلق الذميم عن الجبائي وقيل معناه اخرج حب الدنيا عن قلبك لانه راس كل خطيئة انتهى [illegible]
ان كونها بالمعنى المصطلح مستحدثة في لفظ الرجز غير ثابت والقذر المذكور في عبارة الصحاح والقاموس اعم من النجس [illegible] مستعملا فيه لكن
كونه المراد في الاية [illegible] ممنوع [illegible] مع عدم احتمال المفسرين له فيها سلمنا كونه المراد فيها لكن لا دلالة [illegible] الامر بالهجر عن النجس على الامر بالهجر
عن ملاقيه اذا لم يصر بالملاقاة نجسا [illegible] بعد ثبوت نجاسة الملاقي [illegible] على هذا التقدير [illegible] الملاقي واجب الاجتناب بنفس
الامر بالهجر عن القذر [illegible] في الغنية والاستدلال على تنجس الماء القليل [illegible] الكلام ان الماء القليل
هل يتنجس بالملاقاة ام لا والاية انما تدل على وجوب الاجتناب بعد ثبوت كونه نجسا ودخوله في هذا العنوان لا على نفس [illegible] واما بالنسبة
الى المقام فلم يثبت [illegible] كل واحد من المشتبهين [illegible] من ثبوت [illegible] ما لاقى واحدا منهما فلا يصح الاستدلال بالاية على المقام وحكم
الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين من باب المقدمة لهجر القذر الواقعي ولا لازمه على هجر الملاقي مع عدم جريان تعليل المقدمة فيه كما ستعرف [illegible]

احق ان الامر بالهجر يدل على النجاسة فهو ممنوع فان وجوب الهجر لو وجب النفسي فغاية ما يثبت وجوب هجر ما الوجوب الشكل لعدم انحصار وجوب
الهجر بالنجاسات بل يعمها وسائر المحرمات ولا دلالة للنفي لغة على الخاص والذي وجدناه من الفقهاء في باب النجاسات هو منه الدعوى المتوهمة لا ما نحن
فيه فالنهي والمتنجس لا يجري فيه الا الغسل كان او بدليل الاجماع المذكور وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان الا ان المروي في التفسير ان المراد به اثر الاحتلام واذا كان كذلك كان معنى الرجز والرجس والنجس واحدا لان قوله تعالى
والرجز فاهجر واجتنبوا الرجس من الاوثان دلالة لا يدل على نجاسته انتهى حيث ان الظاهر من ذلك دعوى دلالة الامر بالاجتناب على النجاسة
جدا واما العلامة في القواعد لا يستفاد منها الا كون حكم المشتبه بالنجس حكم النجس من حيث استعماله في الطهارة وازالة النجاسة
وفي الاكل والشرب اختيارا ولا غرض فيها الا النجاسة ونجاسة ملاقيه واما النجاسة الحكمية عن المشتبه فضرورة وجوب الغسل الذي هو من
النجس فالى الحد الذي ان العلامة فان المشتبه لو استعمل احدهما لا الى ان وصلى بهما يصح صلاته ووجب عليه غسل ما اصابه المشتبه
منهما في الطهارة كالنجس ثم نقل عن بعض العامة انه نفى وجوب الغسل عنه معللا بان المحل طاهر بيقين فلا يزول بالشك في النجاسة
عنه والاصل في المسح بين تعيين النجاسة وشكها وان فرق بينهما في غيره انتهى فقد ثبت ان العلامة المشتبه هذا الحكم الثابت للنجس وهو وجوب
غسل ملاقيه ولا يمكن انكاره وهو محل البحث والاستدلال على كون المشتبهين بحكم النجس في جميع اثاره حتى في وجوب الحد عند كون احدهما
خمرا حتى قال ان ذلك ليس معنى كلامه لانه لم يقل به احد وكيف كان فلا ينبغي التأمل في كون العلامة فائلا بوجوب غسل الملاقي لاحدهما
فهو مطالب بالدليل فان كان دليله ما تمسك به في المنتهى من ان الظاهر من الاخبار المتعلقة بحكم المشتبه في الافراد المحصورة اعطاء المشتبه بالنجس
حكم النجس ففيه ان حكم النجاسة مساوي لتنجيس ملاقيه برطوبة هو وجوب غسله فمنعه على ذلك بانه لم يثبت النجاسة لبعض الثوب مع الاشتباه
بما في اجزائه موجب لغسله كما تقدم في الاخبار ومن الظاهر انه لا وجه لذلك الا انه لا يوقف على التطهر الموجب حكم الظاهر عليه من اصالة
فهو ممنوع حكم النجاسة ملاقيه برطوبة على ذلك فالجواب عنه ان دعوى ظهور ما في اعطاء المشتبه بالنجس حكم النجس في وجوب الاجتناب
عنه في الطهارة والاكل والشرب اختيارا مسلم وما في سوى ذلك ممنوع وكذلك الوجوب المذكور في غسل الثوب ان كان بالملاقاة او
يجب حمل الحد على انهم ذهبوا الى طهارة ما عدا الجهة الثالثة مع اتفاقهم ظاهرا في مسألة البلل المشتبه الخارج بعد البول وقبل الاستبراء
على نجاسة ذلك البلل ووجوب غسله واستشكل فيه فالجواب عنه ان كون البلل المشتبه في حكم البول فاستفيد من عموم قوله في
رواية محمد بن مسلم فان خرج بعد ذلك بعني الاستبراء شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل ومن قوله في رواية ابن مسلم ايضا وان كان بالتمام اغتسل
ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء وفي رواية سماعة وان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي فان الامر
بالاستنجاء في الاخيرة صريح في الغسل والامر بالوضوء في سابقتها ايضا دال على النجاسة بعد ملاحظة انحصار نقض الغسل الموجب للوضوء
فيما يخرج من الذكر من البلل في البول ومفهوم الاولى ان البلل الخارج قبل الاستبراء بول وليس من الحبائل فكون احد المشتبهين في حكم النجس في
ذلك بل وبتعدد من غير النجس فالعجب من صاحب الحدائق حيث انه ذكر هذه الاخبار في مسألة البلل وسلم دلالتها وعدم دلالة على الاجتناب الملاقي ومع ذلك
يجب الفرق بين المسألتين حتى في مسألة البلل وان كان ذلك دليله في بعض شعر النقريب ابلغه تكرر سلامته فالجواب عنه ان الظاهر من قوله
في الصيد لا تأكله ولو بملاحظة الاخبار المفصلة بين دفعه اسم ومن وجوده او ملاحظة ما دل على نجاسة الفارة بعد موتها الا ناكل السمن اذا
بموت الفارة فيه ممنوع ملاحظة ذلك يكون الظاهر من قوله في الذبائح ان الله حرم الميتة من كل شيء ان الله حكم بنجاسة كل ميتة بعد تخصيصه به
في النفس السائلة والا فمع قطع النظر عن ذلك فغاية الروايات ان كل ميتة محرمة وكل ملاقي للمحرم محرم وغاية ما يستفاد من ذلك حرمة الملاقي لاحدى
المشتبهين لا وجوب غسله لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن دلالته على نجاسة الملاقي وان كان المخصص في الروايات اخراج ما عدا النجاسة
من المحرمات بان يكون المراد ان كل محرم بحسب يحرم ملاقيه وبعد ذلك فغاية ما يثبت نجاسة المشتبه ونجس المنجس ونقول بذلك لكن احد المشتبهين ليس بنجس حتى
يجب غسل ملاقيه ومن ذلك يظهر الجواب الثاني عن مسألة الفقهاء ان غلبة مسألة الفقهاء من ظاهر اتفاقهم فان الجواب الاول ان الامر بهجر الرجز لا دلالة له على
الامر بهجر الملاقي والجواب الثاني انا لو سلمنا الدلالة فاحد المشتبهين الملاقي للثوب مثلا لم يعلم كونه رجزا حتى يجب الامر بهجر الملاقي فان قلت
وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كالاخر في العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا
فرق بين الملاقي والملاقى في كون كل منهما احد طرفي الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في اناء فلم الطرفين الشبهة ما
كان العلم الاجمالي صغرويا بل بحيث لو فرض ولو بغاية ارتفع العلم الاجمالي في ذلك الاخر الذي كان الشبهة العلم الاجمالي مع فرض لو بقاء غير
من اطراف الشبهة وبقيا ما اخرى فقول ان الامر ليس كما توهم لان اصالة الطهارة والحل في الملاقي بالكسر سليمة عن معارضة اصالة الطهارة في المشتبه الاخر
بخلاف اصالة الطهارة والحل في الملاقى بالفتح فانها معارضة باصالة في المشتبه الاخر لكن ذلك العلم الاجمالي والسر في المعارضة



لعدم المعارض دون الآخر لان الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المقومة بالمشتبهين فالاصل فيهما اصل في الشك السببي والاصل
فيه اصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله ان الاصل في الشك السببي حاكم على الاصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في اصالة
طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ام موافقا له كما في اصالة الطهارة الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فما دام الاصل الحاكم
الموافق او المخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم
لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين فكما يرجع الى الاصل
عند تعارض الادلة يرجع الى ذلك الاصل عند تعارض ما هو بمنزلة الدليل الا ترى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالتي الطهارة والنجاسة
عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر وعند غسل المحل النجس بمائين مشتبهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة كاحد المتعارضين نعم
ربما يجعل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا لم يقل احد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة
الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها باصالة طهارة الملاقي بالكسر فالتحقيق في تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة
الموجبة لهما هو الرجوع الى ما وراءهما من الاصول التي لو كان احدهما سليما عن المعارض لم يرجع اليها سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما كما
المقام او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين ان شاء الله نعم لو حصل للاصل في هذا الملاقي
بالكسر اصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقاة شيء لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي
وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المشتبه الباقي والمفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة
في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الآخر لعدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارضه
لما اشرنا اليه في الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يبتلي به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه ولو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى بالفتح
فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن الملاقى ولا يخفى وجهه ان كان الغرض من هذه الفقرة الاخيرة بيان تحقق المقام بان
قبل فقد الملاقى بالفتح الظاهر طهارة الملاقي بالكسر ووجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح كما يشهد به اقامة المظهر مقام الضمير فلا اشكال فيه لكن
المناسب تفريع ذلك على ما تقدم والقول بانه قد عرفت وجهه لا القول بانه لا يخفى وجهه وان كان الغرض منها كما يقتضيه سوق العبارة الفرق
بين حصول العلم الاجمالي بعد الفقد وقبله وكان المراد بالملاقي الآخر المشتبه الباقي وكان وجهه الاستصحاب في المقامين فالظاهر عدم الفرق
لان المناط في تعارض الاصلين هو العلم الاجمالي الحاصل في المقامين فلا يتفاوت الحال بين فقد الملاقى بالفتح قبل العلم الاجمالي وبعده
ولا يمكن التمسك باستصحاب طهارة الملاقى بالكسر في صورة فقد الملاقى بالفتح بعد العلم الاجمالي لمعارضته مع استصحاب طهارة المشتبه الآخر بعد
العلم الاجمالي الجديد وبالتأمل فيما ذكر يظهر الفرق بين ملاقاة الثالث لاحد المشتبهين وبين تقسيم احدهما وجعل كل قسم في اناء فان الشك في
نجاسة الثالث مسبب عن الشك في نجاسة الاناء والشك في كل من القسمين نفس الشك الاولى المتعلق بوقوع النجاسة فيما قسم او في الآخر فلا يتصور
فيه اجراء الاصل في الشك المسبب بعد تعارض الاصلين في الشك السببي بخلافه في ما نحن فيه وكيف كان فمحصل ما ذكرنا انا نعتبر في حكم الملاقي بالكسر
بكون اصالة الطهارة فيه سليمة او معارضة الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان
كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه وقد عرفت
توضيحه في الامر المتقدم ونحن نجري باصالة الطهارة والحل بالنسبة الى الباقي لسلامتها عن المعارض وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن
الآخر لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف
بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم
حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي
فان قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الاجتناب عن الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي
قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي راسا وحيث ان
الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور
موجبا للامن من العقاب على المخالفة الحاصلة في ترك هذا الذي رخص في ترك اجتنابه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف راسا وثبوته
متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات
لا يخفى ان بعد ترخيص الشارع في ارتكاب احد المشتبهين المعين لمكان الاضطرار واحتمال كون المحرم الواقعي لا يبقى العلم بالتكليف
عن الحرام الواقعي المردد بين المشتبهين حتى يجب الاجتناب عن الآخر من باب المقدمة اذا كان الاضطرار بعد العلم الاجمالي فهذا نظير ما استدل

سلّمه الله على وجوب الاجتناب عن الآخر الّا فيما لو كان المضطرّ اليه معيّنا فهو معيّن ايضا ذلك لاحتمال كون المحرّم الواقعي هو المختار و
دفع به الضرورة فهو مرتفع بحيث التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لارتفاع سببه الذي هو العلم الاجمالي ووجوب الاجتناب عن الآخر موقوف
على ثبوت التنجّز نعم لو قال الشارع في مقام الاضطرار ارتكب احدهما واجتنب عن الآخر صحّ هذا التفصيل وصحّ القول بان حاصله ثبوت
التكليف الواقعي من الطريق الذي جعل الشارع في امتثاله منه وهو وان كان في المحتمل انّه ولكنّه غير ثابت بل المفروض عدمه لان وجوب الاجتناب
في الشبهة المحصورة انّما جاء من قبل العلم الاجمالي المفقود في المقام **والحاصل** ان مقتضى ما حقّق في هذه المسألة وجوب الموافقة القطعية
وحرمة المخالفة القطعية وبعد ترخيص الشارع في ارتكاب احد المشتبهين يرتفع وجوب الموافقة وبانتفائه وحصول الارتكاب يرتفع المخالفة
القطعية بارتكاب كلا المشتبهين ومن التأمّل فيما ذكر يظهر انه في غير مقام الاضطرار لو عصى وارتكب احدهما لا ينبغي له مانع من ارتكاب
الثاني ويظهر الثمرة فيما لو تاب عن الارتكاب الاول وكيف كان فالمسلّم ما قدّمه وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية
ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معيّنا كما في الاخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب او مخيّرا كما في موارد التخيير وممّا ذكرنا تبيّن ان مقتضى
القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي بالامتثال بالاحتياط لمكان الحرج او
قيام الاجماع على عدم وجوبه ان يرجع فيما عدا البعض المرخّص في ترك الاحتياط فيه اعني موارد الظنّ بعدم التكليف مطلقا او في الجملة الى الاحتياط
مع ان بناء اهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد ابطال الاحتياط ووجوب العمل بالظنّ مطلقا او في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد
الظنّ المعتبر الى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي او اجماع على وجوب كون
الظنّ مطلقا او في الجملة حجّة وطريقا في الاحكام الشرعية او منعوا اصالة وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلّف به صحّ ما جروا عليه من الرجوع في
موارد عدم وجود هذا الطريق الى الاصول الجارية في موارد الكلّ حيث انّه لم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات الا بطلان الاحتياط
مع اعتراف اكثرهم بانّه الاصل في المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف
الراجح فيما ظنّ بعدم التكليف فيه دون الموهوم ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات سواء كان التكليف فيه مظنونا او مشكوكا
اقول قد سلّمنا انه مع نصب الطريق في المقام ملتزم بلزوم الاجتناب عن الباقي لكن الكلام في النصب نعم لو كان لزوم الاجتناب عن اطراف الشبهة
مع الاذن في ارتكاب المضطرّ اليه من باب تمام التخصيص كان لذلك العموم والخصوص في لزوم الاجتناب عن الباقي وجه من دون حاجة الى قوله ارتكب
البعض واجتنب الباقي لكن لزوم الاجتناب في المقام تابع لذلك العلم الاجمالي ولا يتصوّر بقاء التابع مع انعدام المتبوع ومن اجل ذلك لا يمكن استصحاب
وجوب الاجتناب الذي كان ثابتا له وجوبا بالعلم الاجمالي ثم ان ما ذكره سلّمه الله هنا من ان القاعدة انه يرجع فيما عدا البعض المرخّص
في ترك الاحتياط فيه الى الاحتياط فحاصله ان بعد العلم بوجود المحرّمات والواجبات في الشريعة علما اجماليا على نحو الشبهة المحصورة لكون الشبهة
كثيرة في كثير فمقتضى القاعدة لزوم الاحتياط الكلّي لكن لمّا كان لزوم الحرج او قيام الاجماع مبطلا للزوم الاحتياط الكلّي ودار الامر بين رفع اليد
عن لزوم الاحتياط بالنسبة الى مظنون التكليف او مشكوك التكليف او موهوم التكليف ولا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح تعيّن موهوم التكليف
للترخيص في ترك الاحتياط فمقتضى القاعدة لزوم الاحتياط في القسمين الباقيين ونقول ان مورد الثمرة هو صنف مشكوك التكليف لان
مظنون التكليف يتعيّن الاخذ فيه بمقتضى الظنّ سواء ثبت كون الظنّ حكما او في الجملة حجّة وطريقا في الاحكام الشرعية ام لا لانه مقتضى
حجية الظنّ على احد التقديرين ومقتضى الاحتياط على التقدير الآخر فما ذكره سلّمه الله من ان مقتضى القاعدة لزوم الاحتياط في المشكوكات
ان كان مع فرض بقاء العلم الاجمالي بالتكليف فيها على نحو الشبهة المحصورة فلا اظنّ القائل بوجوب الاحتياط في الشكّ في المكلّف به راجعا
فيها الى الاصول الجارية في موارده وان كان مع ذهاب العلم الاجمالي المذكور بعد العمل بالظنّ في مظنون التكليف وعدم بقاء ذلك العلم
في المشكوكات كما هو مقتضى اعتراف سلّمه الله في رسالة المشكوكات فذلك مناف لما افاده في جواب متمسّك القائل بوجوب الاحتياط في الشبهة
التحريمية بقاعدة الاشتغال لمكان العلم الاجمالي بوجود محرّمات كثيرة من انّا لو سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعية فنقول انّه اذا ثبت في
المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالعلم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال
كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحلّ في البعض الآخر غير معارضة بالمثل ومقتضاه جواز الرجوع الى
الاصول في المقام في التكليف فانّ المبنى في وجوب الاحتياط وعدمه صار كان بقاء العلم الاجمالي وعدمه فلا فرق في ذهابه بين كون المنشأ
فيه ثبوت بعض المحرّمات تفصيلا او ثبوت الترخيص في بعض اطراف الشبهة او انتفاء بعض اطراف الشبهة بما يوجب طهارته فيما كان المشتبه
ملاقاة النجاسة للاناء مثلا كما ذكر في الامر الثالث هذا كلّه مع ما عرفت في محلّه من منع كون المشكوكات والموهومات من اطراف الشبهة
والتفصيل في ذلك الى ما يطلب في مسألة حجية الظنّ السادس لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان

فيحتمل منها وان حفظت عددها فتعلم اجمالا انها تحيض في الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب
على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكذا اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه او شهره
بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا والتحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا
والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه اذ لم يكن كذلك لاتحاد المناط في وجوب
الاجتناب فحينئذ قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع
فان قول الشارع فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء
حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق ويشكل الفرق
بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في
المثال الثاني من المثالين المتقدمين اقول يمكن الفرق بين التكليف بترك الوطي المنجز بنفس النذر والحلف والشك في متعلق التكليف وكذا
التكليف وكذا التكليف بترك المعاملة الربوية بالنسبة الى المعاملات المردد فيها من قبل الابتلاء وان كان وجودها على التدريج و
فقد يكلف المكلف في يوم الخميس مثلا بترك شيء في يوم الجمعة ولا تعليق في هذا التكليف بخلاف الامر في مسألة الحيض بعد دعوى ظهور الخطاب
في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض فكان الامر في الاية الى الازواج الذين نساؤهم متلبسة بالحيض فاعتزلوهن ما دام التلبس بالحيض
فغير المتلبس خارج عن موضوع الحكم بخلاف الامر في المثالين فقد تنجز وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز
المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في خصوص ذلك
المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب
الطهر للجزم بطرو الحيض او ارتفاع الطهر ويحتمل احتمالا ونظيره ما لو علم بنجاسة الماء الذي هو في مورد ابتلائه او نجاسة اناء الخارج عن محل الابتلاء
فيجري استصحاب الطهارة بالنسبة الى محل عمله واذا اتفق بعد ذلك ابتلاؤه بالاناء الاخر فلا يجري الاستصحاب لدخوله ايضا في محل العمل فيمنع العلم
الاجمالي عن الاستصحاب ولا يمنع عن جريان قاعدة الطهارة وقاعدة الحل فتدبر ويرجع في المثال الثاني ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط فيه الى
اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربا
ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل بالموضوع او الحكم او بالنسيان او نصغر على وجه كما في الامور الخطيرة التي ... المسلمين على
الاثر على معاملة منها اذا كانت تدريجية ولذا ليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات الذي يخفى تخصيص العموم بما عرفت من العلم
بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها لكونه كالمخصص بالمجمل بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم
الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في اجراء الاصول العملية فيها كذلك لا يقدح في اجراء الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة
كل واحد من المشتبهات باصالة العموم لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتامل فان الفرق غير وجيه فان المستند في المقامين هو العموم
والفرق بينهما بحكم العموم في الادلة الاجتهادية مبني على نفس الموضوع وفي الاصول العملية على الموضوع بوصف كونه مجهول الحكم لا يوجب الفرق بين
العمومين في سقوطه احدهما بالعلم الاجمالي مخصصا بالمجمل دون الاخر كما ان قوله اوفوا بالعقود بالنسبة الى المشتبهات المفروضة يسقط
عن الظهور بسبب العلم الاجمالي بكون واحد منها ربويا فكذا قوله كل شيء مطلق يسقط عن الظهور بالنسبة الى المشتبهات لعلم اجمالا بورود النهي عن
بعضها وكذا الكلام في عمومات الاستصحاب والحل ونحوها وقد عرفت ان الظاهر وجوب الاحتياط في مثال الربا لعدم تعليق في خطاب حرمة الربا
بالنسبة الى المشتغل بالمعاملة فكما لا يجري في معاملات المشتبهة مع العلم باشتمالها على المعاملة الربوية اصالة الحل فكذا لا يجري فيها اصالة
الصحة المستفادة من عموم اوفوا بالعقود واما مسألة الحيض فقد عرفت ان الظاهر فيها توجه الخطاب بعد الحيض لكون الزوجة متلبسة بالحيض
فهنا ترجع الى التتابع فقد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشأ
من اشتباه المكلف به كما في المشتبه بالخمر او النجس وغيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسي الرجل والمرأة عليه
ومن هنا يتوهم الا ان اصل ان هذا الاتاني ... ان هذا التوجيه مقصود وقد عرفت في الامر الاول انه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه
بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع احدهما بين المشتبهين وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من
قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء ... عورة بالنسبة الى الاخر وكذا استماع صوتها
ما اشتبها الرجال ... استماع صوتها بل النظر اليها لاصالة الحل بناء على عدم العموم في اية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم اية
... الاشتباه مصداق المخصص وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية في الزوج اذ الاصل عدم تأثير العقد

ولا ... تزويجه

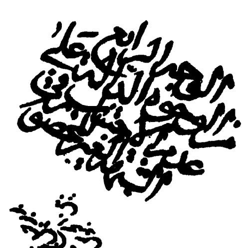
وجوب حفظ الفرج وقد تقدم الكلام في هذه المسائل مستوفى في مسئلة العلم الاجمالي من تنبيهات الظن ويمكن ان يمنع انه يلزم توجه الخطابات
التكليفية المختصة اليهما اما لانصرافها الى غيرهما خصوصا في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر واما لاشتراط
التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين متوجهين اليه تفصيلا لان الخطابين بشخص واحد بمنزلة
خطاب واحد بشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى
صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما لكن كلتا الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفتان فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب
حفظ الفرج من الزنا او العورة عن النظر للخنثى وعدم انصرافه اليها كما ترى مع عدم خروجها عن الطبيعتين وكذا دعوى اشتراط التكليف
بالعلم بتوجه خطاب مفصل فان المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصالة الاباحة في المشتبهين وهو ثابت فيما
نحن فيه ضرورة عدم جواز جريان اصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج عن النظر والتناظر على كل احد وان اختلف الفرج
والعورة بالنسبة الى كل من الصنفين **والحاصل** ان العلم الاجمالي بتوجه احد الخطابين في تقرير التكليف في مسئلة الخنثى نظير المكلف المردد
بين كونه حاضرا او مسافرا لبعض الاشتباهات فلا … ترك العمل بخطابهما الثامن ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل في كل واحد
من المشتبهين في نفسه هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجود ذلك الاصل في العلم الاجمالي كعدمه و
يمكن الفرق من المجوزين لارتكاب مقدار ما عدا الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى والحكم في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل
بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل لجواز ترك المباح ولا دليل على حرمتها اذا لم تتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان
استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم
بكون احدى المرأتين اجنبية او احدى الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احد الاسيرين محقون الدم او كان الاناءان معلومي النجاسة
سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا في الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد
فيهما بجواز الارتكاب لان المنع في مثل ذلك ضروري وفيه نظر **اقول** الغرض من بيان هذا الامر بيان محل النزاع فنقول على القول بعدم العبرة
بالعلم الاجمالي وجواز المخالفة القطعية لا بد من تخصيص محل النزاع بما اذا كان الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل اذ لو كان الاصل هو
الحرمة لا يمكن القول بجواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح العمل بالاصل السليم عن ما يوجب سقوطه عن الحجية فيجري اصالة عدم حصول العقد بالنسبة
الى كلتا المرأتين واصالة عدم حصول التذكية في الذبيحتين بمعنى مع قطع النظر عن حمل فعل الذابح على الصحة واصالة عدم حصول علقة الملكية بين
مريد التصرف وبين كل من المالين واصالة عدم حدوث سبب حقن الدم من الاسلام مثلا في الاسيرين واستصحاب النجاسة في الاناءين وعلى القول
باعتبار العلم الاجمالي وعدم جواز المخالفة القطعية يمكن ان يكون محل النزاع اعم من القسمين بملاحظة ان مستند المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار
الحرام حصول الاشتباه الموجب لدخول كل من المشتبهين تحت اصالة الحل مع وجود المانع من ارتكاب مقدار الحرام من استلزام العلم بارتكاب
الحرام او ما نقلنا عن الفاضل النراقي ره والظاهر من هذا المستند لا يفرق بين كون الاصل في كل منهما في نفسه هو الحل او الحرمة لبطلان التمسك
بالاستصحاب مع العلم الاجمالي المفروض لعين الاشتباه الموجب لصيرورة اجراء الاستصحاب بالنسبة الى المشتبهين كالمخصص المجمل للعلم الاجمالي بانتقاض الحالة
السابقة المعلومة في احد الاستصحابين بالعلم واليقين اللاحق وكذا ظاهر من … عدم الاخذ من الاخبار قولهم بذلك مع كون الاصل في نفسه
الحرمة ويمكن ان يكون محل النزاع عندهم مخصوصا بما اذا كان الاصل في نفسه الحلية بملاحظة ما ذكره سلار قده ولكن يوهن ان الموجب للحل او الحرمة
هو الاستصحاب وقد عرفت عدم مساعدة الاخبار على اثبات الاباحة لمكان العلم الاجمالي فيلزم استصحاب الحرمة في كلا المشتبهين مع المخالفة
القطعية في العمل فان المخالفة القطعية من قبيل المانع من الاستصحاب وكذا مناف لثبوت المقتضي فلا يكفي دفع المانع بل ثبوت المقتضي في استصحاب
الحرمة فتدبر واما دعوى خروج الانفس والاعراض عن محل النزاع لكون المنع في مثل ذلك ضروريا فممنوعة لان الضروري منها منع ارتكاب كلا
المشتبهين لا ارتكاب احدهما فالظاهر ان محل النزاع بين المجوزين للمخالفة القطعية وبين مانعيها ما كان الاصل في كل منهما في نفسه هو الحل
ومحل النزاع بين المانعين من المخالفة وبين موجبي الموافقة القطعية ما هو اعم من القسمين فافهم التاسع ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمهما
لان مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر **اقول** علمنا انه ذلك الظهور مسلم مع كون نفس المشتبهين في محل الابتلاء اما لو كان المشتبه باحد المشتبهين
في محل الابتلاء … الموجب للاجتناب عن الطرف الآخر … وجود العنوان المحرم بينهما … لكون كل واحد منهما ذا لك العنوان …
خارجا عن محل الابتلاء او صيرورته معلوم الحرمة او معلوم الحلية تفصيلا لا يقتضي وجوب الاجتناب عن المشتبه بذلك المشتبه …
… في الحكم ان مقدمة المقدمة … وجوب الاجتناب عن المشتبه … العلم الاجمالي …

المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الظاهر المصرح به

فهكذا الروض وجامع المقاصد وما صرح بها المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه
وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض [illegible] على [illegible] النقل ووجوده و[illegible]
التعويل على هذا الوجه كاف في اثبات الحكم في المسألة الثاني ما استدل به جماعة من لزوم الحرج والمشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومه في اغلب
افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا المعنى وان كان خلاف
الظاهر الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر
لان ادلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل الا على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على
الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران
الاحكام مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط في اغلب
موارده عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة لاحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في
كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع والمفروض ان ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج
على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاي مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في اليسر والعسر
وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب
الموارد على اغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم
لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان
الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط
في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الحرام المشتبه بين امور غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية
مخصوصة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة
ثم دليل الاحتياط في كل فرد من افراد الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع لكن مقتضى هذا الدليل ثبوت مقتضى الحرمة في اطراف الشبهة بالنسبة
الى هذا الموضوع ولو كانت غير محصورة لان الكلام في الاستدلال بقاعدة العسر انما هو في رفع المانع انما هو بعد فرض تسليم ثبوت المقتضي وكذا
الكلام في الدليل المقتضي للحرمة في اطراف الشبهة في موضوع آخر كالعلم الاجمالي بوجود نجس في المشارب او المأكل [illegible]
سم في المأكل والمشارب [illegible] وجوب [illegible] شيء واحد من الثلاثة وفي المساكن [illegible] الحاجة اليه [illegible] او نحو ذلك فلو قلنا باعتبار اليد
وسوق المسلمين مع ذلك العلم الاجمالي [illegible] هذه الامور [illegible] على دليل اعتبار العلم الاجمالي [illegible] لزم العسر الغالبي في الاجتناب عن الشبهة
الغير المحصورة في غير موارد هذه الامور [illegible] وان قلنا بعدم اعتبارها واعتبار العلم الاجمالي كانت افراد الشبهة الغير المحصورة كثيرة ومقتضى
الدليل [illegible] كل فرد وجوب الاجتناب عن اطرافه والجامع لجميع الافراد كون الشبهة فيها غير محصورة فيحصل لنا عنوان عام يحتاج الى معرفة حكمه
في جزئياته كما في قاعدة الاحتياط ونفي السبيل والوفاء بالعقود ونحوها وكان هذا العنوان يمكن اثبات حكمه بقاعدة نفي الحرج فنقول ان
مقتضى قاعدة [illegible] لزوم الاحتراز عن اطراف الشبهة الغير المحصورة على نحو القاعدة الكلية لكن مقتضى الاخبار [illegible]
ادلة نفي الحرج [illegible] عن وجوب الاحتراز [illegible] الاحكام [illegible] والحرج فيها [illegible]
الحرج [illegible] عموم قاعدة [illegible] في الشبهات [illegible] للعلم الاجمالي [illegible] بين
خصوص الموضوع وعمومه بحيث يشمل جميع الموضوعات بل نقول كان الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور
غير محصورة يوجب الحرج الغالبي فيرتفع وجوب الاحتياط [illegible] الكلام في كل واحد واحد من الموضوعات الخاصة المحرمة على فرض وقوع الاشتباه
في كل منها على نحو الشبهة الغير المحصورة وعدم وقوع الشبهة على هذا النحو في بعض المقامات مما لا يوجب عدم ترتب الحكم على فرض وجودها
والجواب [illegible] هذا القبيل ثم [illegible] على الاستدلال بقاعدة نفي الحرج ان لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي
الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع [illegible] الشبهة الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها مورد ابتلاء المكلف ولا
يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة ولو كانت محصورة كما اوضحنا سابقا [illegible] هذا الباب ما استقر [illegible] من عدم الاجتناب [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الاجتناب [illegible]
[illegible] الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على

في اصل البراءة

وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور وفيه اولا انا لم نطلع على خبر يقتضي المنع
بقول مطلق فان رواية ضريس ونحوها مما استدل الشارح على وجوب الاجتناب عنه ظاهرة في الشبهة المحصورة الا ان يراد بها ما هو من
اخبار الاحتياط وكيف كان ففيه اولا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم
العقل وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام وانها في الشبهة المجردة او المنافاة التي اطال سلمه الله
في بيانها وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الاجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة ايضا لكن نقول ان اخبار وجوب الاحتياط التي
تخيلها المستدل معارضة مع اخبار الحل مختصة بغير الشبهة الابتدائية الخالية عن العلم الاجمالي اجماعا فان الشبهة الموضوعية وجودية وعرفا
وفاق الاخباريين مع الاصوليين في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية الخالية عن العلم الاجمالي فتخصيص وجوب الاحتياط
على عمومها للشبهة الغير المحصورة فهي انما اخص مطلقا من اخبار الرخصة ومقتضى حمل العام على الخاص هو القول بوجوب الاحتياط في
الواجد للعلم الاجمالي محصورة كانت او غير محصورة لا التفصيل هذا مع انا لو اغمضنا عن ذلك ايضا نقول ان اخبار الحل نص في الشبهة
الابتدائية واخبار الاحتياط نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في
الاخر ليس جمعا بل ترجيح بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة المحصورة لانا نعلم اجمالا غالبا بوجود
النجس والحرام في الوقايع المجهولة غير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق
الاخبار فتدبر بل الاقوى لا يظهر وجه لتخصيص ذلك باكثر افراد الشبهة بل كل افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة فان
الكلام في هذا الاستدلال انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة نفي الحرج وعن ملاحظة عدم الابتلاء باغلب اطراف الشبهة ومع قطع
النظر عن يد المسلم وسوقه ولا ينفك الشبهة الابتدائية مع عدم هذه الملاحظات عن العلم الاجمالي بوجود حرام او نجس فيها فعموم اخبار الحل
عنوانا لاخراج الشبهة الغير المحصورة منه لبقاء العام من غير مورد بخلاف اخراجها من عموم وجوب الاحتياط فهذا هو المرجح فتدبر بعد ثالث
بعض الاخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما مثل ما رواه في الوسائل عن
محاسن البرقي بسنده عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عن الجبن فقلت اخبرني من راى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل
فيه الميتة حرم في جميع الارضين اذا علمت انه ميتة فلا تأكله وان لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري بها اللحم والسمن
والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان فان قوله امن اجل مكان واحد الخ ظاهر في ان مجرد العلم بوجود الحرام لا
يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان
الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان على نحو الشبهة
الغير المحصورة ولا يخلو عن المدعى واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذه من سوق
المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع
العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل فان الظاهر من الرواية هو المعنى الثاني ولا عبرة
بذلك لقولك لا يلزمنا اعتبار السوق اعم من الصورتين ولو بني على اعتبار العلم الاجمالي في السوق فهو ابعد من الاعتبار لوجود العلم الاجمالي
على نحو الشبهة المحصورة فيها فتدبر الخامس اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما
يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب الا لاجل وجوب دفع الضرر المحتمل وهو العقاب في فعل كل واحد من المحتملات
وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة الاحتمال لا توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى
الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد اناءين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد
من اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده
وشخص آخر او اخبر بموت المردد بين ولده وبين كل احد من اهل بلده فانه لا يضطرب خاطره في الثاني اصلا وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل
في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي وكان ما ذكرناه مراد ما ذكره الامام في الرواية
المتقدمة من قوله امن اجل مكان واحد الخ بناء على ان الاستدلال به باشارته الى هذا المعنى حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد
منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب ان يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام
الانكاري لكن عرفت ان فيها احتمالا آخر يتم معه الاستفهام الانكاري ايضا وحاصل هذا الوجه ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب
المحتمل عند كثرة المحتملات وانتشار اطراف الشبهة فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون





ثم ان نعلم من ذلك ان الامر كذلك في المحرم المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي باتيانه ولم يعتبر العلم بعدم اتيانه فتأمل حتى ترى
ان التخيير ما يفصله المورد الاول السادس ان الغالب عدم ابتلاء المكلف الا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي
خارجا عن محل الابتلاء وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة وهذا غاية ما يمكن ان يستدل به على
حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت ان اكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة
والمسألة فرعية يكتفى فيها بالظن الا ان الكلام يقع في موارد الاول في انه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي
بارتكاب الحرام ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظاهر اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاول لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط
فيها في مقابل الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب عن كل واحد واحد من اطراف الشبهة وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فحينئذ لا يعم
معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل نعم اخبار الحل لو تمت للمقام دلت على الجواز واما التمسك فيها بدليل نفي الحرج فعلى فرض تسليم تماميته لا يفيد
جواز ارتكاب الكل لاندفاع الحرج بجواز ارتكاب البعض فان الحرج اللازم انما كان على فرض وجوب الاجتناب عن الكل لا ينبغي بالقاعدة الا
وجوب المحرج ولذا لا ينبغي بها النجاسة في الشبهة الغير المحصورة لو فرض ملاقاة شيء طاهر لجميع اطراف الشبهة مما كان المعلوم الاجمالي نجاسة
بعضها فان الحكم بنجاسة ذلك الملاقي الذي لا ينفك دائما او الا احيانا لا يوجب حرجا ومن ذلك يعلم انه لا يمكن الحكم بنفي الحرج باستعمال اسفل القدم
او فاتيه من الملابس ونحوه في الشتاء بعد المشي بما يوجب الطهارة من الارض النجسة لا لاستلزامه الحرج والحاصل ان تبعية اصل التشريع للحكم
بان حصل الحرج في اغلب موارده لم يتفطن الشارع فتشريع مثله اذا لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل انتفى هناك حرج وضيق في الاجتناب
عنه في بعض الموارد ولا هنا في ذلك لتشريع اصل الحكم ومن الاول لزوم الاجتناب عن كل واحد واحد من اطراف الشبهة الغير المحصورة على فرض
كون جميع اطراف الشبهة في مورد الابتلاء والا انتفى وجوب الاجتناب عن البعض الواقع في مورد الابتلاء لانتفاء موجبه وهو العلم الاجمالي
بالتكليف المنجز كما مر الاشارة اليه مرارا وكذا من الاول نجاسة النجاسة في المدارس اسفل القدم في المثال المعروض ومن الثاني جواز الاقدام على كل
المنفرد هنا المعروضة فان وقوع ذلك احيانا لا يقتضي طهارة المتنجس لا بعدم حرمتها رأسا واما الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز ارتكاب
الكل لكن مع عدم العزم على ذلك من اول الامر واما معه فالظاهر صدق المعصية من اول الامر ان قصده صدق المخالفة والمعصية فيشبه من عزم الذهاب
الى حانوت الخمار لشرب الخمر واشتغل بمقدماته فيستحق العقاب بنفس التجري وبمصادفة الحرام على الخلاف في ذلك كما اشير اليه سابقا هذا اذا قصد نفس
الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة وان قصد الجميع من اول الامر لا نفس الحرام فالتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل
الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر لان هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين
المشتبهات غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي والا فاخراج الخمر
الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا وهو معلوم البطلان فصور ارتكاب الكل ثلثة الاولى ما لو
ارتكب الكل من دون قصد الى ارتكابه من اول الامر ولا مانع له عن الارتكاب بقصد ارتكاب كل بعض لعدم العلم التفصيلي في كل ارتكاب فان ارتكاب الحرام
الثانية ما لو ارتكب الكل مع القصد الى الجميع لا نفس الحرام وحاصل الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى انه قاصد لارتكاب الحرام مع
حسنه في الثانية وحظره الذي لا مانع منه مع عدم القصد في الاولى الثالثة ما لو ارتكب الكل بجعله مقدمة لارتكاب الحرام والخلاف في ترتب العقاب
بنفس التجري او بمصادفة الحرام يجري في الصورة الثانية ايضا الثاني اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق
الثانيين والميسي وصاحب المدارك ان المرجع فيهما الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع عده لان كل ما يوجد من
الاعداد قابل للعد والحصر وفيه مضافا الى انه انما يتجه اذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير
المحصور او على تحصيل الاجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن ثبوت الحكم في كلام المعصوم بما ان يعسر العد غير محقق فيما مثلوا به
لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعد عسرا اقول كان الامر هين بما لا مخالف ان الاجماع المنقول على فرض حجيته في حكم الخبر فلو
فرض وجود خبر معتبر بعدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور وكون المرجع في معرفة غير المحصور الى ما يقع اطلاق اللفظ عليه في العرف وحيث كان
التمسك بالاجماع المنقول في المقام من الوجوه الخالية من التأمل والقصور فكذلك الرجوع في تمييز الموضوع الى العرف وكون ما مثلوا به محصورا
في العرف غير منضبط وكذا ما عن المحقق الثاني من تعسر العد في زمان قصير قال في محكي فوائد الشرائع كما عن حاشية الارشاد بعد ان ذكر ان غير المحصور
من الحقائق العرفية ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك
في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالثلاثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط
كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويرجع فيه الى الغالب فان غلب

على الظن الحاصل باحد الطرفين ولا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم التامل — سيما انه ينضبط كلما البحث شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما
انتهى وللنظر فيما ذكره قدس سره مجال اما اولا فلان جعل الالف غير المحصور مناف لما علله من عدم وجوب الاجتناب فانا اذا فرضنا انها حفر ترابية
في غير مشغولة بنجاسة جزء منه يصح السجود عليه ففيه الى البيت اكثر من نسبة الواحد الى الالف لا اعتبار الاجتناب عن هذه الالف
محوا السجود على ارض جزئي واي فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منها او فرض ان ما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب
وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم اجمالا قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يعلم بالعجز عنه بل ان يعلم بنجاسة او غصبية حبة
فيه فمنها فان جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب **اقول** هذا مناقشة في المثال وغايته الامر وقوع الخبط فيه ولا يقدح
الخبط فيه بوجود مرتبة عليا يقطع بكونها غير محصورة وما كالصحراء الوسيعة واما ثانيا فلان ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى
المحصور في سهولة العد وجري غيرها لا دليل على اعتباره واما ثالثا فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل
لا تران اريد به استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية
بعد العلم بحرمة الامر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في مورد الشك والمانع غير معلوم فيكون المقام من قبيل المقام الذي خرج منه
نوع او وجود المانع عن جريان الحكم فيه اذا شك في مصداق في وجود المانع فيه يرجع فيه الى العموم لا الى الاستصحاب الذي كان المرجع لولا العموم
نعم لو قلنا ان العلم الاجمالي لا عبرة به والمناط في وجوب الاجتناب في المحصور وعدمه في غيره هو الاجماع على الرجوع في مورد الشك في
الاندراج تحت المحصور وغيره الى استصحاب الحل والجواز كما انه لا بد من الرجوع الى الاصل لو كان نظره في عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور
الى ما ذكرنا في الدليل الخامس من ان المقتضي لوجوب الاجتناب هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود في الشبهة الغير المحصورة
فان مرجع الشك في كون الشبهة محصورة او غيرها الى الشك في وجود المقتضي للاجتناب فمعه يرجع الى اصالة الجواز لكنك عرفت التامل في
ذلك الدليل فالاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط بوجود المقتضي وعدم تحقق المانع **اقول** قد عرفت ان التامل
في ذلك الدليل انما كان في صورة العزم على ارتكاب الجميع مقدمة لارتكاب الحرام واما في صورة عدم العزم على ذلك من اول الامر وحصول
ارتكاب الكل من باب الاتفاق فقد عرفت ان لا غبار على هذا الاستدلال فيمكن ان يكون نظره من الاستدلال الى هذه الصورة فيرجع في
مورد الشك الى الاصل وكيف كان فما ذكره من احالة تميز المحصور عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة التحير في موارد الشك **اقول** نعم
الاصل في مورد الشك بوضع التحير فيه الحكم الظاهري بالاصل كما في سائر الموضوعات العرفية ولا فرق في ذلك بين كون مدرك عدم وجوب
الاجتناب الاجماعات المنقولة او الدليل الخامس لان الحكم على الاول وارد على عنوان غير المحصور فيرجع فيه الى العرف وحيث شك في الصدق
يقع الشك في وجود المانع وعلى الثاني وارد على انتشار اطراف الشبهة بحيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الاجمالي فيه فحيث شك في الانتشار وعدمه
يقع الشك في وجود المقتضي وقال كاشف اللثام ره في مسألة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلوة
غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى واستصوبه في مفتاح الكرامة وفيه
ما لا يخفى من عدم الضبط لخروج كثير من افراد غير المحصور فانه من هذا القضاء بطفان ما ذكره قدره ولعله من المراتب العالية من تلك الشبهة
بحيث يمكن دعوى القطع بكون اول عرف له مرتبة منها ويمكن ان يقال وفاقا لشيخنا النقي قدس سره في المشتبه ان غير المحصور ما يكون احتمال
انطباق الحرام المعلوم بالتفسير الى الاقدام على خصوص المشتبه الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة فرجع ما يمكن ان يقال ملاحظة
ما ذكرنا في الوجه الخامس من ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للحرام الى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها الا ترى انه نهى
المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كثيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما وان صادف
زيدا مع عدم التمكن من طريق معرفته وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة اطراف الشبهة ما لا يؤثره مع الانتشار وكثرة المحتملات كما
قلنا في سب واحد مردد بين اثنين او ثلاثة ومردد بين اهل بلدة ونحو ما اذا علم اجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر
الكتاب والسنة او حصول النقل في بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتب عليها الاثار المتعلقة بالمعاش
والمعاد في كل مقام وليعلم ان العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي يقع مورد الحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام فاذا علم
بحبة ارز محرمة او نجسة في الف حبة والمفروض ان تناول الف حبة من الارز يكون في العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا الف
محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير او ابتلاعها لكونه ابتلاعا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة من عشر
لقمات نعم لو فرض تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر في
ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها فالاولى والاحوط الرجوع في موارد

الشك الى حكم العقل بوجوب مراعاة العلم الاجمالي الموجود في ذلك الطول وبعبارة اخرى لو اجتنب عن الحرام فى كلا المشتبهين قبح التكليف بالاجتناب عن المحرم فى الحلال المعلوم المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل فى غير المحصور على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعى ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك فى كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك فى قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعى فى الاكتفاء عن امتثاله فيلزم من ذلك البعض فيجب الاجتناب عن جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع فى العقاب بارتكاب البعض الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افرادا كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الفرد الواحد الى المحصور كما اذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة فى الف وخمسمائة شاة فان نسبة مجموع المحرمات الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلاثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة فى المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد فى الثلاثة واما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام **اقول** يعنى ان الشياه لو قسمت ثلاثة اقسام يحتمل كون الحرام فى كل قسم منها لاحتمال كون المحرمات مجتمعة فى قسم واحد فهذا هو المحتمل المتباين لعدم اشتمال واحد من الاقسام على هذا الاحتمال على الحلال والحرام بل كل قسم منها اما حلال بتمامه كما فى القسمين واما محرم بتمامه كما فى القسم الاخر وعلى هذا الاحتمال فهو كاشتمال الثلاثة على الواحد المحرم وبعبارة اخرى هذا الاحتمال ينفى احتمالات اخر منها اشتمال كل قسم على المحرم والحلال وعلى هذا الاحتمال الشبهة فى كل قسم من الاقسام محصورة والثانى كون احد الاقسام بتمامه حلالا والقسمين الباقيين مشتملين على الحلال والحرام وعلى هذا الاحتمال كل من القسمين من الشبهة المحصورة والقسم الثالث ان كان بتمامه حلالا الا انه غير متميز فيكون كالواشتبه المحلل المعلوم ببعض اطراف الشبهة فعلى كل تقدير يجب الاجتناب عن الجميع ولعل الاولى الاستدلال عليه بان الدليل على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور ان كان الاجماعات المنقولة فلشك فى شمول معقد الاجماع لمثل هذا الفرد المحصور وان لم يمنع العلم بعدم الشمول وان كان عدم اعتناء العقلاء بالعلم الاجمالى الحاصل فى غير المحصور فى مثل المقام لعدم كون احتمال مصادفة الحرام موهوما ثم لا يخفى ان ما ذكرنا فى المطلب الاول المتكفل لبيان حكم اقسام الشك فى الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع الاولى منها الشبهة الموضوعية وقد اشبعنا الكلام فيها واما الثلاث الاخر وهى ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا فى الشبهة المحصورة لكون اكثر ما يوجب من هذه الاقسام الثلاثة هو القسم الثانى كما اذا تردد الغناء المحرم مفهوما بين ما بينهما عموم من وجه فان مادتى الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بروايةحفص وغيره حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة وتردد بين الاذان للعصر بناء على ان المراد بالاول والثانى اذان صلوة الصبح وصلوة الظهر والجمعة او بناء على ان المراد بالاول اذان الظهر وبالثانى اقامتها اذ قد تسمى الاقامة اذانا او بين الاذان الثانى للجمعة بناء على ان المشروع من الاذان للجمعة ما كان قبل صعود الامام المنبر للخطبة او بعد صعوده وجلوسه على المنبر فالاذان الثالث ما لم يكن بين يدى الخطيب فيتعين فى الاذان الثالث بالثانى ويحتمل ان المراد بالثانى ما يقع ثانيا بالزمان والقصد او ما لم يكن بين يدى الخطيب لانه الثانى باعتبار الاحداث سواء وقع اولا او ثانيا بالزمان ومثل قوله من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرء جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة وقرء حدث بالجيم والثاء المثلثة قال شيخنا الصدوق قدس سره فى الفقيه قال امير المؤمنين من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام واختلف مشايخنا فى معنى هذا الخبر فقال محمد بن الحسن الصفار هو جدد بالجيم لا غير وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه يحكى عنه انه قال لا يجوز تجديد القبر ولا تطيين جميعه بعد مرور الايام عليه وبعد ما طيّن فى الاول ولكن اذا مات ميت وطين قبره فجائز ان يرم سائر القبور من غير ان يجدد وذكر عن سعد بن عبد الله ره انه كان يقول انما هو من حدد قبرا بالحاء غير المعجمة يعنى به من سنم قبرا وذكر عن احمد بن عبد الله البرقى انه قال انما هو من جدث قبرا وتفسير الجدث القبر فلا ندرى ما عنى به والذى اذهب اليه انه جدد بالجيم ومعناه نبش قبرا لان من نبش قبرا فقد جدده واحوج الى تجديده وقد جعله جدثا محفورا واقول ان التجديد على المعنى الذى ذهب اليه محمد بن الحسن الصفار والتحديد بالحاء غير المعجمة الذى ذهب اليه سعد بن عبد الله والذى قاله البرقى من انه جدث كله داخل فى معنى الحديث وان من خالف الامام فى التجديد والتسنيم والنبش واستحل شيئا من ذلك فقد خرج من الاسلام انتهى **اقول** لم نطلع بعد على من حكى منه قراءة الكلمة بالخاء المعجمة مضافا الى انه يعنى الشق مع انه لم يعلم وجه ذكر الباب التفصيل منه معنى ولعل الظاهر ان مراد الصدوق قده من هذا الكلام لزوم الاحتراز من الكل للعلم الاجمالى بحرمة واحد من الثلاثة لان الظاهر من الامام الحكم لعبارات الثلث والا فلا معنى لصدق اللفظ والمعنى حديث واحد على معان ثلثة متباينة وبالجملة فالشبهة المذكورة الحاصلة لفقد النص كما لو علمنا اجمالا بثبوت شبهات معتبرة ما من الدين ان نقل جميع الشبهات لا بلزم العلم الاجمالى بل بما يحصل من ذلك العلم من الخارج وهو الاكثر ان لم يكن ذا تميّنا فانه كانت نظيرا للشبهة المحصورة فى الاجتناب عن الكل وان كانت نظيرا الغير المحصورة يتعين الاجتناب عن الكل على التفصيل عرفت واما الحاصلة لتعارض النصين كما لو فرض ورود نص بحرمة شىء فى وقت خاص وورود نص اخر بحرمة شىء اخر فى ذلك الوقت وعلمنا اجمالا بان المحرم واحد منهما لا كلاهما فاقعد المرجح لا بد ان يكون المرجع اجمالا التخيير لا الحاقها بالشبهة المحصورة وجه واضح

المطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام وهو ايضا يتصور على اربع الاولى ما اذا

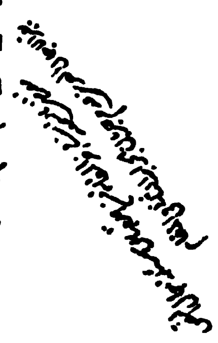
كان الاشتباه في الحكم الشرعي وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متباينين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والاتمام في بعض الموارد واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا تردد وجوب الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدها للشك في كون السورة جزءا وليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لا يخفى واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في اصل التكليف لان الاقل ح معلوم الحرمة والشك في حرمة الاكثر اقول هذا الوجه موجب لعدم ذكر الاقل والاكثر في الشبهة الوجوبية ايضا الا ان بين المقامين فرقا ستطلع عليه في محله اما القسم الاول فالاشتباه فيه اما لعدم النص او اجماله او تعارض النصين اقول لعل الاولى تقسيم هذه الشبهة اولا الى قسمين احدهما دوران الامر بين المتباينين والثاني دوران الامر بين الاقل والاكثر ثم تقسيم الاول الى الشبهة الحكمية والموضوعية ثم تقسيم الشبهة الحكمية الى الاقسام الثلثة وكيف كان فالقسم الاول وهو الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص مع دوران الامر بين المتباينين فالكلام فيه اما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين فان ترك الصلوة فيهما رأسا مخالف للاجماع بل الضرورة واما في وجوب الموافقة القطعية اما الاول فلا ينبغي التأمل في ان المخالفة القطعية معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او المعلوم اجمالا في عد مخالفته معصية ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمي الميل اليه اقول اما ظهور الميل بل القول بذلك من الفاضل القمي فمحقق فانه في مسئلة اصل البرائة ان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب واما الفاضل الخوانساري ره فظاهر بعض عباراته المنقولة في القوانين في المسئلة الميل الى وجوب الموافقة القطعية قال نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل كان مرددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وصريح عبارته المنقولة في مسئلة الاستصحاب هو القول بوجوب الموافقة القطعية فيما اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا فانه قال يجب ح الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف سواء تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء او مباينة كلية ثم قال واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب مع لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا انتهى لكنك خبير بان صريح ذلك هو التفصيل في وجوب الموافقة القطعية بين الصورتين لا التفصيل في حرمة المخالفة القطعية بين ورود الاجماع على حرمة المخالفة وعدمه ولعل شيخنا دام ظله استظهر ذلك التفصيل من مقام اخر لم نطلع عليه وكيف كان فالاقوى ما عرفت من حرمة المخالفة القطعية ولو لم يقم اجماع عليها واما الثاني ففيه قولان اقويهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان وجوب الامر المردد ثابت في الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر مختصا بالعالم بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فان العلم تبع فرع وجوده في ظرفه فكيف يتوقف الوجوب عليه والحاصل ان الوجوب متوقف على وجود المصلحة المقتضية له فان حصلت في شيء امر الشارع به المكلفين فمن اطلع على الامر تنجز التكليف بالنسبة اليه ومن لم يطلع كان تنجز التكليف موقوفا على العلم بالامر المتوقف على تحقق تلك المصلحة فالعلم بالوجوب يتوقف على نفس الوجوب والمتوقف على العلم هو تنجز الوجوب لا نفسه فلا دور واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير مانع عقلا ولا نقلا اما العقل فلان حكمه بالعذر ان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى يرجع الجهل الى فقد شرط من شروط المأمور به فان استقلال العقل بذلك كاستقلاله بجواز التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبرائة فيما نحن فيه كما سيجيء والتأمل في ذلك يظهر وجوبا فانه المحقق الخوانساري فيما نقلنا عنه من قوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء ويظهر ضعف ما نقلنا عن القوانين من كون التكليف بالمجمل مستلزما لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وان كان من جهة كونه عذرا بل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا رأسا بالمخالفة القطعية فلا وجه لالتزام حرمتها مع ان كل واحد في هذا المقام بعد الفراغ عن ثبوت حرمتها ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور بل مثل الفاضل القمي ره ادعاه اتفاقا بل يكون معاقبا ودعوى ان مراده بتكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتيان بالواقع نظير تكليف الجنب

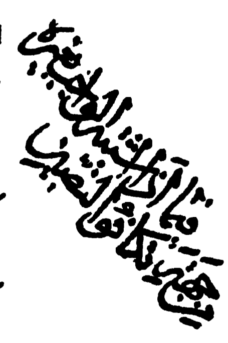
ما الصلاة ومثال الجنابة لا التكليف بالإتيان مع وصف الجهل فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف بالفعل حال الجهل في الجاهل المقصر وإنما الكلام
في تكليف الجاهل مع وصف الجهل لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم فلا ينتقض بما ذكرنا من الجاهل القادر على تحصيل العلم فكل
بوجوبه فاح الى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شرط وجوب المأمور به نظير الجنابة وقد تقدم بطلانه واما النقل فليس فيه ما
يدل على العفو لأنا لو سلمنا الترخيص في ترك ما في المقام لاستلزام اجتنابهما جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل في بعض الاخبار ما
يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد حيث قال اذا اصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا
ثبات على بعض الاحتمالات فيها كما تقدم فان قلت ان تجويز الشارع احيانا لترك احد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي
علة تامة لوجوب الاطاعة كما ان عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي يدل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الاطاعة وحينئذ فلا
بين العلم الاجمالي ووجوب الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل آخر غير العلم الاجمالي وحيث كان مفقودا فاصل البراءة يقتضي عدم وجوب
الجمع وقبح العقاب على ترك ما لم يعلم البيان تعمدا كان ترك الكل معصية عند العقلاء يحكم بتحريمها فلا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية
قلت كل من العلم الاجمالي والتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا يصلح لأن يجعل احد محتمليه بدلا عنه في الظاهر فكل مورد
حكم الشارع بكفاية احد المحتملين عن الواقع اما تعيينا كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو
من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى شيئا وصدر الخطاب عنه الى
العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم الاشارة الى ذلك في
الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بادلة البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها في كل من الموردين
بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والاتمام مما لم يحجب
علمه فليس موضوعا عنا ولسنا في سعة منه فلا بد اما من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء اجمالا واما من الحكم بان
شمولها للواحد المعين وجه بوجه دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه محمولا عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه بدليل علمي
يقتضيه حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وان كان محجوبا عنا الا ان العلم
بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم وجوب الشيء
واقعا وثبوت الوجوب الغيري كذلك واعلم ان المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل الى وجوب الاحتياط كما نقلنا سابقا قال وقد
النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت
الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منع ذلك اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع
وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين
يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت
علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل
بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط
بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد ح القول بوجوب الاحتياط
بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره قدس سره قد وافق فيه
بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالاحجار ونقلها الفاضل القمي في مسألة الاستنجاء حيث قال المحقق الخوانساري في
كلام له في محاصله انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة معلومة عندنا فلا
نحكم بالخروج من عهدته الا بتحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال الى ان قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة
في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب ذلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى
حصول تلك الاشياء ولا يكفي الاتيان بواحد منها في سقوط التكليف كذا حصول شيء واحد من الاشياء في ارتفاع الحكم المعين الى ان قال واما
اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان هذا الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء وبعض
آخر الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان
بهما حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت هذا الحكم الى الغاية انتهى كلامه

رفع مقامه ان المحقق القمي رحمه الله أقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب في ذيل الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من
بعض كلماته في شرح الدروس ما يرد عليه ونقتصر هنا على ما يتوجه ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلا حظه وتامل
انتهى اقول حيثها في هذه الكلمات نظر اما ما ذكره الفاضل القمي من حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له فيما
نحن فيه لان الاجمال في الخطاب اصلا وانما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين وازالة النص المرتبة العارض من جهة
اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تاخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع الى ما قرره الشارع كلية في الوقائع
المختفية والا فما يقتضيه العقل من البراءة او الاحتياط ونحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من
الشارع على الاخذ باحد الاحتمالين المعين او المخير والاكتفاء به عن الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك
من مسألة التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان التامل في ذلك يظهر ما في المقالة الاخيرة المنقولة في شرح الدروس فانه
عند تعارض النصين او اختلاف الامة ان حصل العلم الاجمالي بوجوب احد الامرين فلا وجه للاكتفاء باحدهما في مقام الامتثال بعد
دليل من الشارع على ذلك الاكتفاء وعدم اكتفاء العقل به وان لم يحصل ذلك العلم الاجمالي فالعقل حاكم بعدم وجوب شيء منهما في الظاهر الا
ان يكون مراده ان هذه الصورة لا يجري فيها وكان منشأ استحقاق العقاب على تركهما جميعا فرض ورود نص او تحقق اجماع على ذلك فلا يتوجه
عليه مؤاخذة ويرد على الفاضل القمي ايضا انا لو سلمنا كون ما نحن فيه من التكليف بالمجمل فنقول ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت
العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به فقبحه
انما هو اذا كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم به وكان يقع منجزا غير مشروط بالعلم كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشيء المعين
المجهول فلا يكون العلم التفصيلي شرطا عقليا وانما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء
فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم التفصيلي بهذا الحكم المعروف من لزوم الدور نعم بعد صدور هذا
الخطاب المطلق واختفائه يصح ان يرد خطاب مطلق كقوله لعبده اني ان امرتك بخطاب ولو كان عندك مجهولا وانت بما هو ولو كان غير معلوم كان
ان يرد خطاب مشروط وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا والاول
مرجعه الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى البراءة عن الكل ان افاد نفي وجوب الواقع راسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية ونفي ما
علم اجمالا بوجوبه وان افاد نفي وجوب القطع باتيانه وكفاية اتيان بعض ما يحتمله فمرجعه الى جعل البدل للواقع والبراءة عن اتيان الواقع
على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الاول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود
فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي وعدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب
الاحتياط اذ لا ثالث لذينك الامرين فلا حاجة الى امر الشارع بالاحتياط ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا
الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد واما ما ذكره من استلزام ذلك الفرض اعني تنجز التكليف بالامر المردد من دون اشتراط
بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة ففيه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبراءة او الاحتياط
اذ وجوب الاحتياط مفروغ عنه وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم فان قلنا اذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبايهما
ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مامورا بالاتيان بكل منهما وثانيهما
ان ينوي بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه
والتقرب به الى الله تعالى فيقصد اني اصلي الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التي افعل بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص
ذلك اني اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها
بالخصوص ولا ريب ان كلا من الصلاتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لان القصد المذكور
انما هو معتبر في العبادات الواقعية لا المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما
لا ايجاد مرتبة الوجوب المقدمي مقصد مع انه فيما العبرة فيه حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بالاحتياط ووجوبه الظاهري لا ينشأ من الوجوب مقدمي
مرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما وهذا الوجوب ارشادي لا تقرب فيه اصلا
او امر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما التقرب بهذا نفس الاطاعة الواقعية وهو الاتيان بالصلاة المامور بها لا اللحوقية بها
فافهم فانه لا يخلو عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة العبادة لان قصد التقرب المعتبر فيه
الواجب الواقعي لا لازم المراعاة في كل المحتملين ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة

مقربة هو حيث التشريع بالنسبة الى عدا الواجب الواقعي فيكون محرمًا فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين
لا يتعين فيها قصد التعيين والتقرب لعدم اعتبارهما في الواجب الواقعي المردد فيهما فيكل منهما لاحتمال وجوبه وجهًا مدفوع هذا التوهم مضافًا الى ان
غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه
للتشريع المحرم فيدور الامر بين الاقتصار على احد المحتملين وبين الاتيان بهما مهملًا لقصد التقرب في الكل فرارًا عن التشريع ولا شك ان الثاني
اولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر الامكان فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي في كل من المحتملين اكتفى بتحقق ذات
الواجب في ضمنهما **قوله** فلا بد لنا الا قصد التقرب في العبادة موجب لخروجها عن حقيقتها فكيف يكون الاتيان بامرين خارجين عن حقيقة
العبادة اولى من الاقتصار على احدهما باحتمال كون العبادة الواقعية فتامل ان اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعًا لا يقتضي قصد
في كل منهما كيف وهو غير ممكن وانما يقتضي بوجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما انه انما فعله ليتحقق به او
بصاحبه التعبد باتيان الواجب الواقعي هذا الكلام جار بعينه في قصد الوجه المعتبر في الواجب على القول باعتباره فانه لا يعتبر قصد ذلك الوجه
خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد انه يصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد انه يصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد انه يصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد
بينه وبين الجمعة التي يصليها بعد ذلك او صلاها قبل ذلك **قوله والحاصل** ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبًا
فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين اذا لاحظنا ذلك فنقول حينئذ ان الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد
والمتقرب به الى الله تعالى في ضمنه فقصد هذا المعنى والثابت على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد
ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص
لكنه مبني ايضًا على لزوم ذلك من الامر الظاهري باتيان كل منهما عبادة فيكون كل منهما واجبًا في مرحلة الظاهر كما اذا شك في الوقت في انه صلى الظهر
ام لا فانه يجب عليه فعلها ظاهرًا لينوي الوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوًا غير مشروع باحتمال صدق صلوة الظهر منه فلا يرد عليه ايراد
التشريع اذ التشريع انما يلزم لو قصد بكل منهما انه الواجب واقعًا المتعبد به في نفس الامر لكنك عرفت ان مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وان
الامر الظاهري خصوصًا الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الامر بها الا ارشاديًا لا يوجب موافقته التقرب ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادة
اذا لم يكن في نفسه عبادة وقد تقدم في مسئلة التسامح في ادلة السنن في ذيل قولنا والتحقيق ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انا قد اسلفنا في بحث
مقدمة الواجب حال الامر المقدمي وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة ومر ذكر ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير
عدم القول بوجوبه في نفسه كالوضوء الذي هو راجح بنفسه فانه لا امتثال لكونه منها الا الامر المقدمي من الشارع وقد عرفت ان نفس الامر المقدمي لا يقتضي
ذلك فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب بالاجماع ولو فرارًا عن المخالفة القطعية
الثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فان مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه
قلنا اما المحتمل الثاني فهو لو كان ملبسًا واجبًا في الشرع لخصوص كونه ظهرًا او جمعة وانما وجب لاحتمال تحقق الواجب الموجب للفرار عن المخالفة او للقطع
بالموافقة اذا اتى معه بالمحتمل الاخر وعلى اي تقدير فمرجعه الى الامر باحراز الواقع ولو احتمالًا واما المحتمل الثاني فهو ايضًا ليس الا بحكم العقل
بالمقدمة وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من اول الامر بوجوب الجمع اذ بعد الاتيان باحدهما
يكون حكم العقل باقيًا قطعًا والا لم يكن حاكمًا بوجوب الجمع وهو خلاف الفرض فلا شك حتى يجري الاستصحاب ان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على
بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه الاستصحاب وانما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع
بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا معنى الاحتياط فمرجع الامر اليه واما استصحاب وجوب ما وجب سابقًا في الواقع او استصحاب عدم الاتيان بالواجب
الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيًا الا على تقدير القول بالاصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله ومن
هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الاتيان
بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما فلا يبطل قياس ما نحن فيه بما ذكرنا او جعلنا لدفع ايراد التشريع
على من التزم باعتبار قصد التقرب والتعبد به بالخصوص في كل من المحتملين وبعد الاحاطة بما قررنا ظهر ضعف ما افاده الفاضل النراقي ره من تضعيف
القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف
المفتون على قولين بقوله مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف بالاحتياط ان كان خرج بفعله عن عهدة ترك
الواجب لجهل الثاني مشغول الذمة لكنه يبقى عليه بتعذره انه ارتكب الحرام الواقعي جزمًا ولا ريب ان مكلف بالاجتناب عن ارتكاب الحرام ولعل ترك الواجب
اسهل من ارتكاب الحرام ان كان ارتكاب الحرام واتيان الواجب انتهى **وحاصل** جوابه وان كان ظهورها اورد على نفسه بعد ذلك بعد اسطر اذ

عدم استحقاب الجمع بل عدم جوازه واجاب عنه بان التشريع المحرم هو الاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به ولان التكليف مردد
بين كل منهما منفردا او كليهما مجتمعا واما الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي فلا يكون الا من باب التخيير
بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى البيان ... فان القياس مشروط به الا ان ما ذكره سلمه الله
في حل هذا الاشكال اضبط جمعا واحسن ترتيبا فما يظهر من بعض كلمات القوم ... ولذا اقتصر في المسئلة على مجرد نقل ما حضرنا
سمعه ولما التخيير الذي ادعاه الفاضل القمي ره في المقام فهو وان كان مسلما في ما تعارض فيه النصان كما سيجيء لكن في المفروض النفي هو دوران
الواجب المعلوم اجمالا بين امرين او امور ولفقد النص لم يجد الحكم التخيير من الادلة الشرعية ولا يقتضيه العقل لو فرض عدم امكان الجمع فضلا عن
ما عرضته الامر به عليه من حكم العقل في المقام بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات تحصيل المطلوب الواقعي ثم ان الكلام فيما يتعلق بفروع هذه
المسئلة ثالث في الشبهة الموضوعية ان شاء الله تعالى الثاني من اقسام الشبهة الحكمية الوجوبية التي علم فيها الوجوب ويشك في الواجب مع دوران الامر
بين المتباينين ما اذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة اجمال النص بان يتعلق التكليف الوجوبي بامر مجمل كقوله ائتني بعين وقوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى بناء على تردد الصلوة الوسطى بين صلوة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر والظاهر ان الخلاف هنا
بعينه الخلاف في المسئلة الاولى والمختار فيها هو المختار هناك بل هنا اولى لان الخطاب هنا تفصيلا متوجه الى المكلفين فتامل في وجه
الاولوية لان الخصم لا يمنع من توجه ذلك الخطاب لمن يكون جاهلا بالتفسير ... فينبغي الاولوية من الوجه المذكور وخروج الجاهل من هذا
الخطاب بلا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المامور به اذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجه
الخطاب ودعوى قبح توجيهه على العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه باتيان المحتملات ايضا ممنوعة لعدم القبح فيه
اصلا وما تقدم من الفاضل القمي ره من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة فيه في صورة التمكن من الامتثال
او لا كون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان المخالف في المسئلة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي ره والمحقق الخوانساري في ظاهر بعض
كلماته على ما حكاه سلمه الله وان لم نطلع عليه لكنه ... في ظاهر بعضها الاخر قال في مسئلة التوضي بالماء المشتبه بالنجس بعد
كلام له في منع التكليف في العبادات الا بما ثبت من الشارع اجزائها وشرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر
بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبرائة انتهى قال سلمه الله ولكن التامل في كلامه
يعطي عدم ظهوره في ... الموافقة لان الخطاب المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين واما نحن معاشر الغائبين
فلم يثبت اليقين ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب ... لا اجمال فيه عنده ومن عرض له الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك
غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به ... فهنا مسئلتان احديهما اذا ... شخص يجهل هل يجب عليه الاحتياط الا
اذا علم بتكليف الحاضرين بامر معلوم لهم تفصيلا وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة الينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالا
باتيان ذلك الامر ... والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الاولى دون الثانية فظهر من ذلك ان مسئلة اجمال النص انما هي المسئلة الثانية بمعنى
عدم النص فيما فرض من خطاب مجمل متوجه الى المكلف اما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في
الخطاب ايضا اذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة الى الغائبين فالمسئلتان مشتركتان في عدم النص ... الا انك عرفت ان
المختار فيهما وجوب الاحتياط اقول ظاهر قوله ره ولم يظهر معنى ذلك الامر وان كان ... حاصلا من اجمال الخطاب لكن الظاهر من
... ما نقله الفاضل القمي ره عنه في مسئلة الاستصحاب ان مراده العلم بالتكليف المردد بين الامور ولو لم يكن ناشيا من اجمال الخطاب ولعل
الظاهر انه ره في المسئلة من الموافقين ... في المسئلة السابقة ... على ذلك الثالث من اقسام هذه الشبهة ما اذا اشتبه الواجب
بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام والمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط
كمرفوعة العوالي لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط الا ان يستظهر من اخبار الاحتياط مطلوبية الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد
عرفت فيما تقدم ان اخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير الرابع من اقسام هذه الشبهة ما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع
كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق والاقوى هنا ايضا وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب
بالفائتة ... وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الذي
هو احتمال العقاب بوجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات وقد خالف في ذلك الفاضل القمي ره فمنع وجوب الزائد على واحد من المحتملات
مستندا في ظاهر كلامه الى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة وانت خبير بان الاشتباه
في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء لان المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر





نقضا للغاية عام في المعلومة تفصيلا والمجهولة ولا مختص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل فيجب قضاؤها على نحو ما فاتت مع الجهل كما في صورة مع
العلم بها تفصيلا ومما ذكرنا يظهر وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك الشيخ رحمه الله بانه على كل تقدير فان ظاهر التعليل يفيد عموم
من مراعات ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية الى الفريضة الفائتة
من المسافر المردد بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلاتين ولولا استظهارهم سقوط مراعات الجهر والاخفات عند التعيين على القول باعتباره
من النص لكان مقتضى القاعدة الاتيان بالخمسة في كلا المقامين وينبغي التنبيه على امور الاول انه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسئلة اشتباه القبلة
ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليها وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه
الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي ره وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل
ينبغي ان يكون على هذا الوجه فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشرط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال
وجود الشرط كالصلوة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن القبلة الواقعية لتوقف ذلك على اثبات كفاية الامتثال الاحتمالي بعد العلم
بالتكليف وعلى اثبات البدلية وكلاهما اصعب من القول بسقوط الشرط عند الجهل ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول اما انصراف ادلته
الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت واما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط
آخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول
وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي ره وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان مفروض الكلام ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط
والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم ح بعدم وجوب الصلوة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل مضافا الى انه لا داعي الى هذا الا
نصراف بعد ان مقتضى التحقيق وضع الالفاظ للمعاني الواقعية من دون مدخلية للعلم فيها واما الثاني فلان ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد
وجهه والجزم في النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل
اما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط هو انه انما لوحظ
اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل متاخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل
الجامع للشرائط مجزوما به اقول قد تعرضنا للكلام في ذلك مفصلا في مسئلة العلم الاجمالي في رسالة حجية الظن فلا نعيده الثاني ان النية
في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة وحاصله انه ينوي في كل منهما فعلها احتياطا لاحراز الواجب الواقعي المردد
بينها وبين صاحبها تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز الفعل الذي جعل غاية له ويترتب على هذا انه لا بد من ان يكون حين فعل احدهما
عازما على فعل الآخر اذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا لامتثال الواجب على كل تقدير
نعم قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشيء عبادة
كغسل الجنابة ان احتمل وقوعها اكتفي فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير فغرض
الامتثال الاحتمالي غاية ما يمكن قصده في مثل الجنابة المحتملة وليس الاحد المحتملة بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد باحد الامرين فانه
لا بد فيه من الجزم بالامتثال حاصل هذا الاستدلال نعم قد يمكن ان يورد في المقام لا يقتضي احتمال الاكتفاء باحد المحتملين بانه كيف
يكتفى في الاحتياط بغسل الجنابة المحتملة بقصد الامتثال على تقدير الامر به ولا يكتفى في الاحتياط في المقام بالاتيان باحد الصلوتين بقصد
الامتثال على تقدير تحقق الامر بها ويدفعه ان الامر في مثل الجنابة المحتملة امر احتمالي وفي مثل المقام امر محقق فلا يجوز مقايسة احدهما بالآخر
الثالث الظاهر ان وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك
احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط او الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد كما يظهر من تعليله و
قد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف واما اثبات وجوب التكرار والاتيان بجميع المحتملات شرعا فيما نحن فيه
بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسئلة الاولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك الا بناء على ان المستصحب يترتب
عليه الامور الاتفاقية المقارنة معه وقد تقدم اجمالا ضعفه وسيأتي تفصيلا اقول سيأتي في محله عدم الفرق بين ترتب اللوازم الشرعية على
المستصحب واللوازم العادية بمقتضى البناء على كون الشيء المشكوك البقاء متيقن الوجود كما ان اليقين بالاشتغال يقتضي فعل شيء يوجب فراغ
الذمة فكذا الاشتغال الباقي بالاستصحاب بعد الاتيان باحد المحتملين يقتضي وجوب فعل المحتمل الآخر نعم لا يمكن اثبات كون الواجب
المردد هو المحتمل الباقي باستصحاب الاشتغال لعدم مساعدة اخبار الاستصحاب عليه نعم يرد عليه ان وجوب كلا المحتملين انما هو بمقتضى الاشتغال
لا انه بمقتضى الجزم بفراغ الذمة الموقوف على الاتيان بهما معا ولا شك في اليقين حينئذ بوجوب المحتمل الآخر بلا استصحاب وان حصل الشك بانه

على ان يكون التقرب علة للاحراز الذي جعل غاية للفعل

الثاني بل الامر في عين الواجب الواقعي او غيره فان الشك في ذلك مما كان من افعال الامر كان ناشئا من نفس المردد بين المحتملين ولم يحدث من فعل المكلف
الاول كما هو الحاصل في الشبهة لو كانت ناشئة عن العلم الاجمالي لم يكن في البين عقاب محتمل في ترك واحد من المحتملين لقبح العقاب على الواقع
الواقعي قبل البيان وبعد حصول العلم الاجمالي وتعلق التكليف بالواجب الواقعي منجزا وترتب استحقاق العقاب على تركه فذلك الواجب يجري في ترك
كل واحد منها العقاب المحتمل لاحتمال كونه ذلك الواجب فحكم العقل بمقتضى حكمه بوجوب الاحتراز عن العقاب المحتمل بوجوب الاتيان بالكل لتحقق
الامتثال للواجب وتحصيل القطع بفراغ الذمة من ذلك الواجب وهذا الحكم بحاله سواء علم بأن متعلقه واحد منهما او الشك في كون الثاني بعد الاول
عين الواجب لا يحصل معه القطع بالفراغ وعلى ما ذكرنا من كون وجوب المحتملات عقليا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي لفائتة
جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة
مخالفة الامر بالواجب لان المفروض حصوله نعم قد يقال باستحقاقه من جهة التجري وقد عرفناه سابقا وان كان الاقوى عدم استحقاقه
العقاب على مجرد التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم في مسئلة حجية القطع الرابع لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي اجزأ عنه لانه
صلى الصلاة الواقعية قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم حين الفعل ان المقرب هو هذا الفعل اذ لا فرق في ذلك بين ان يكون الجزم
بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل او ناشئا عن انكشاف الحال ولو كان عدم العلم بالمقرب حين الفعل مانعا لتم في المقامين الخامس لو فرض محتملات
الواجب غير محصور لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة الى القبلة لو فرض جهات القبلة غير محصورة
قطعا اذ غاية الامر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط رأسا لتوقف صحتها على الشرط في خصوص حال التمكن لا مطلقا واما في غير ما كان
نفس الواجب مرددا فالظاهر ايضا عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام هناك لا يعلم به الا بعد الارتكاب
بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة هذا اذا كان تجويز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة من اجل عدم العلم
بارتكاب الحرام في كل ارتكاب واما ان كان لجواز الارتكاب من اجل خروج العلم الاجمالي عن الاعتبار لانتشار الشبهة فالظاهر انه لا فرق بين المقامين
فلابد وعلى الاحتمال الاول فهل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع محذور المخالفة القطعية ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات
من ان التكليف باتيان الواقع ساقط فلا مقتضي لايجاب مقدماته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد فرارا من
المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد
التخييري عن الواقع انما يكون مع نص الشارع عليه واما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواجب يجب مراعاته حتى يقطع بعدم
العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بما تيسر وهذا هو الاقوى وهذا الحكم مطرد
في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ المانع من بعض معين منها ففي الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم
بوجود الواجب بين الباقي والاصل البراءة اقوى ظاهرا فيما ... في الصلوتين وما ... وطرو المانع عن بعض غير معين
عن بعض معين واحتمال الاحتمال الذي في الشبهة الغير المحصورة بعدم جواز ترك الكل وفيه تأمل واضح اذ غاية الامر في الواجب المردد بين
غير المحصور عدم جواز المخالفة القطعية واما وجوب الموافقة القطعية المقتضي للاتيان بكل المحتملات ما لم يمنع مانع فمقطوع الانتفاء فلعل
الصواب منه فذلك في خصوص الشبهة المحصورة والقول بانه لو منع المانع عن بعض المحتملات ان منع عن بعض غير معين كما لو لم يتمكن من الاتيان ببعض غير
معين او كان الاتيان به مستلزما للعسر المسقط للتكليف فان كان وجود المانع قبل العلم الاجمالي ثم علم اجمالا بالوجوب المردد بين غير الممكن
وبين المحتملات فلا ينجز التكليف لوجوب الواجب الواقعي لاحتمال كونه ذلك الغير المعين اي ما يختار تركه ومع عدم تنجز التكليف
ليس في كل واحد من سائر المحتملات عقاب محتمل على تركه فلا مقتضي لوجوبه وجوبا اخر كالتبع اشتغال الذمة بالواجب الواقعي حتى يقتضي
وجوب تحصيل فراغ الذمة وجوب سائر المحتملات من باب المقدمة وان كان وجود المانع بعد العلم الاجمالي بالوجوب لتنجز التكليف المقتضي
لوجوب جميع المحتملات من باب المقدمة كما لو علم اجمالا بوجوب قضاء ما تردد بين الصلوات الخمس ثم حصل العجز عن قضاء واحد غير معين من
تلك الصلوات فكل واحد من الباقي لاحتمال ان يكون هو الواجب الواقعي يحتمل العقاب على الترك لارتفاع قبح العقاب بالبيان الاجمالي ولاحتمال
كون الواجب الواقعي هو الذي يتركه وان كان معذورا بالعلم الاجمالي بوجود الواجب الواقعي فيما يمكن من الاتيان به لكن لا يقضي باحتمال العقاب
على ترك ما يتمكن منه لان ذلك الاحتمال انما نشأ من العلم الاجمالي المردد بين الكل لكن التمكن منه ... العلم الاجمالي باق على حاله ليس ناشئا
من العلم الاجمالي بوجود الواجب في باقي المحتملات المتمكن منه حتى ينتفي باشتغاله ... نظير ... حصل العجز عن فعل
بعضها الغير المعين والفرق بينهما ان العقاب على ترك كل واحد من المتمكن منه ... يحتمل ... فلذا كان العقاب المحتمل على الترك
موجبا لوجوب الاتيان من باب المقدمة فلا تنافي بينهما من الجهة التي ذكرها ... وما ذكره ... في الشبهة الغير المحصورة ...

في عدم سقوط الامتثال لو فرض محتملات الواجب غير محصورة

بعدم وجوب الاتيان بالممكن منه وان كان وجود المانع قبل العلم الاجمالي لكن عرفت عدم تنجز التكليف ح كما لو فرضنا علم تمكن المكلف الا من
الاتيان باربع صلوات ثم حصل له العلم بفوت صلوة من الخمس منه من اليوم السابق فان احتمال كون الفائتة ما لا يتمكن منه وبتركه نقطع بمانع
حصول العلم الاجمالي بوجود الفائتة الواقعية فيما يتمكن منه وبعد الاتيان به فهذا العلم لم يوجب اشتغال الذمة بقضاء الفائتة الواقعية المجهولة مترددا
وان كان المانع مانعا عن بعض معين فالتفصيل بين كون المانع قبل العلم الاجمالي او بعده موافق وهو مقتضى ما ذكره سلمه الله في نظير المقام من الشبهة
التحريمية واتمام ما ذكرناه سابقا بلا خلاف فيما نحن فيه من الشبهة التحريمية اعتراضا ايضا ما ذكره سلمه الله في الجواب الثاني عن تمسك القائل بوجوب الاحتياط في الشبهة
التحريمية الحكمية بوجود العلم الاجمالي بوجود محرمات في الشريعة فيجب الاحتياط في كل شبهة تحريمية لكونها مقدمة لتحصيل اليقين بالبرائة من المحرمات
الواقعية من ان بعد قيام الامارات والطرق الغير العلمية على حرمة بعض معين منها لا يلزم الاحتراز عن الباقي لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا
المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصلنا البراءة في البعض الآخر عن مقاصد المثل ويتخيل ان الوجوب المقدمي متوقف على وجود العلم الاجمالي في الباقي
علما التفصيل في الفرض فيما هذا التخيل انصرفنا عن مقتضاه واندفع عنا الاشكال الوارد علينا في مثل الاناءين اللذين امر الشارع بالاجتناب عنهما او
امر بالتيمم والا لعلم الشاهد العارف لاحدهما والتوضؤ بالاخر في مثل قضاء الفائتة المنسية بل كل ما يقتضي الاشتغال الاجمالي فيه فانه بعد الاتيان ببعض
من المحتملات لا علم له بوجوب الواجب الواقعي في الباقي ومقتضى التخيل الفاسد جواز اجراء اصل البراءة في كل واحد من المحتملات الباقية لعدم العلم
بالمثل وكل متأمل يعرف ان مع وجوب الكل من باب المقدمة لا يجري الاصل في شيء منها للخروج عن الشبهة بذلك الوجوب فعدم معارضة الاصل
بمثله مسلم لان الموجب للتعارض هو العلم الاجمالي في الباقي والمفروض انتفاؤه لكن الاصل لا يعارض الدليل والظاهر مشكل لعل مراده سلمه الله تعالى
في المقام تخيل وجه عدم العلم بوجوب الواجب بين الباقي في الاصل البرائة وانت خبير بان هذا الكلام هو بعينه ما ذكره في جواب ذلك الاستدلال
وقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه الخامس هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبرائة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة
الشبهة او اختيار ما يعلم به البراءة تفصيلا ام لا كان يترك الثوب المشتبه بالنجس ويصلي في ثوب معلوم الطهارة فلا يجوز ان يقدم على تحصيل
العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام او الظهر والجمعة ونحو ذلك للامتثال بالجمع بين المشتبهات ام يجوز الاكتفاء به وان
تمكن من ذلك وجهان بل قولان ظاهر الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض
لشروط البراءة والاحتياط ان شاء الله ويتفرع على ذلك انه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى فالواجب مراعاة
العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع
جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمامور به من حيث طهارة الثوب وان لم يتمكن من مراعات ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق التاسع لو كان
الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المردد بين القصر والاتمام او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات
الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في محكي الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية ام
يكفي فيه فعل بعض المحتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين كما عن نهاية الاحكام والمدارك فيأتي
بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المتقدم في الامر السابق من وجوب مراعات العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان على
انه هل يجب مراعات ذلك العلم التفصيلي من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في نفس الواجب كما لو تمكن من معرفة الثوب
الطاهر من الثوب النجس والتميز بينهما او تمكن من معرفة جهة القبلة فلو لم يميز الطاهر من النجس وكرر الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع
جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فان المميز يصلي الصلوة الواحدة الى اربع جهات ويكون تمامها اربع
مرات في الثوب الطاهر والمصلي في الثوبين يكون تمامها ثماني مرات فزيد التردد والاحتمال لو لم يميز مع التمكن منه لاحتمال الفعل كل من الثماني ح انه
الصلوة الواجبة واقعا بخلاف ما لو عين الطاهر لاحتمال الفعل كل من الاربع ذلك وكما يجب رفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا
لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب مراعاته كما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا
زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام المشكوكين الذين فرضنا عدم التمكن من العلم التفصيلي فيهما لان العصر المقصورة ان كانت
مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتيب على الظهر فان المفروض فعلهما مقصورتين فان كانت العصر مطابقة للواقع كانت الظهر
كذلك تمم وان كانت مخالفة للواقع لم يقع ولو وقعت على هذا الترتيب على الظهر الواقعية فيما لو اتى اولا بالظهر مقصورة وتماما ثم اتى بالعصر المقصورة لان
الترتيب انما هو بين الواجبين واقعا **والحاصل** انه على هذا الوجه لا فرق بين الاتيان بالظهر مقصورة ثم بالعصر مقصورة ثم الا
بالظهر مقصورة ثم بالعصر مقصورة ثم الاتيان بالظهر تماما وكذا بالعصر تماما وبين الاتيان اولا بالظهر تماما ومقصورة ثم الاتيان
بمحتملي العصر ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك في الفرض الاول باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب

في الاجمالي بعد البراءة في بعض محتملات الشبهة ... تحصيل العلم التفصيلي

[illegible]

في اصل البراءة

على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز الاتيان ح بجميع محتملات العصر وهذا
المحتمل هو العصر المقصود بعد الظهر المفروض وهو معلوم ان العصر الواقعي المتيقن للاتيان بها هو المتيقن لاتيان محتمل الظهر المشترك معه
في الشك وحينئذ فان الاصلين هنا اقول يمكن منع ذلك بان المتيقن كون الاتيان بمحتمل الظهر هو الامر به والامر بالعصر في حالة التذكر [illegible]
الظهر قبله وحيث لا يتيقن بفعل الظهر الواقعي لا يتيقن الاتيان بمحتمل العصر [illegible] جواز الشك [illegible] الاشتغال وعدم فعل الواجب الواقعي
[illegible] المترتب عليهما عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي [illegible] من ان الاتيان بالعصر المحتمل انما هو من باب المقدمة لاحراز
العصر الواقعي وحيث لم يحرز الاتيان بذلك [illegible] محتملات الظهر [illegible] محتملات العصر وان [illegible] الشك [illegible] المكلف به
الواقعي لكن حصل الفرق بينهما بوجود المتيقن لاحدهما دون الاخر [illegible] الاشتراك [illegible] فجريان الاصلين [illegible] الوجه الاعلى الفرض فان
المكلف قبل الاتيان بواحد من محتملات الظهر محكوم بالاشتغال وبعدم الاتيان بالواجب فلا يجري للاصلين ح [illegible] وانما يحصل الشك
المتيقن لاجراء الاصل بعد فعل واحد منها نعم يمكن ان يقال قبل الفعل والشك اتى على فرض الاتيان بواحد من محتملات الظهر [illegible]
وبعدم الاتيان بالواجب فلا يجري للاصلين ح [illegible] وانما يحصل الشك المتيقن لاجراء الاصل بعد فعل واحد منها نعم يمكن ان يقال قبل
الفعل والشك اتى على فرض الاتيان بواحد شاك في الاتيان بالظهر الواقعي لكن المعتبر في اجراء الاصل هو الشك الفعلي لا الفرضي [illegible]
ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب [illegible] الواجب فيجب على المكلف
العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما ياتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات [illegible] اما الجهة الممكنة [illegible]
على العاجز من العلم بكون الصلاة [illegible] العلم التفصيلي بكون المأتي به مرتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على فرض صحته هذا كله
مع تنجز الامر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان يقال
بعدم الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملات الظهر التي لا يجب الا بعد [illegible] الاصل عدم الامر فلا يشرع
في محتملات العصر ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به ومحتملاته التي يحتملها على تقدير عدم
الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها اما ما لا يحتمله الا على تقدير وجود الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى
اقول فاني مسئلة القصر والاتمام لو اتى اولا بالتمام فالظاهر انه لا فرق بين الوقت المشترك والمختص للقطع بدخول الوقت المشترك سواء
كان الواجب هو القصر او التمام مع الاتيان باربع ركعات اول محتملي الظهر في اول الوقت فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الوقت المختص
للظهر هو مقدار ما يسع لقصر وتمام وهو كما ترى على خلاف الدليل مضافا الى انه على هذا التقدير يعلم بعدم الامر بالعصر قبل الفراغ
من ست ركعات فلا وجه لاجراء استصحاب عدم الامر نعم لو اتى اولا بالقصر فلاحتمال كون الواجب الواقعي هو التمام لا يعلم بدخول الوقت المشترك
فيجري استصحاب عدم الامر بالعصر لاحتمال اختصاص الوقت بعد بالظهر ولو في مسئلة اشتباه القبلة فيدخل الوقت المشترك قطعا بعد الاتيان
باول محتملات الظهر ثم انه اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها فلا تامل في بطلانها واما لان القبلة ان كانت الجهة التي صلى اليها
الظهر فالعصر باطل واما لعدم وقوعها الى القبلة وان كانت الجهة التي صلى اليها العصر فالعصر باطل لعدم ترتبه على الظهر الواقعي في حالة
التذكر انما الكلام في صحة العصر اذا اتى بها على الجهة التي صلى اليها الظهر فيحتمل صحتها لاحتمال مصادفة القبلة وفراغ الذمة عن الظهر فيحتمل
الامر بالعصر لكن احتمال الامر لا يقتضي المشروعية لان الاصل عدم الامر ويترتب عليه عدم المشروعية وذلك لان المقدمات الوجودية
وان امكن القول بوجوبها او بمشروعيتها قبل حصول وقت ذي المقدمة شرعا لكن المقدمات العلمية لا يمكن القول بذلك فيها لانتفاء امرها مع
عدم المقدمة من جميع الجهات وحاصل الكلام ان الواجبين المترتبين اذا وقع التردد فيهما فهل يجوز الدخول في محتملات المتأخر منهما قبل
الفراغ عن محتملات المتقدم او لا والحق عدم الجواز لما عرفت من عدم الامر ولو بالاصل والوجه المذكور للجواز قد عرفت ما فيه [illegible] مع البناء
على عدم كون امتثال العلم التفصيلي موجبا للزيادة التردد في الواجب وعلى كون الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة
في العبادة غير منقح الوجه الا ان يكون المراد بالوجه الثاني ما ذكرنا من عدم الامر ح لا اشكال على الوجه الثاني ولا مناقشة في الوجه الاول
فقد [illegible] الثالث من [illegible] الواجب المردد للمعنون في اصل المسئلة ما اذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى الشك في جزئية
شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما
منتزع من امر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي فيرجع اعتباره الى ايجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ
للطهارة المقيد بها الصلاة [illegible] في الوجود مع المأمور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة ومن
ذلك دوران الامر بين احدى الخصال وبين واحدة معينة منها والكلام في كل من القسمين في اربع مسائل اما مسائل القسم الاول وهو الشك في

فالحق في الاولى منها التمكين من التكلم مع عدم الفصل المعتبر في المسئلة فيكون تاما تشبثا من ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفعلي في كلا الاستظهار مثل الفقه وفي التركة الاولى مثل ما ذهب اليه بعض منهما ايضا وقد اختلف في وجوب الاحتياط فيها فصرح بعض متاخري المتاخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد ابي المكارم لكن لم يعلم كونه منتصبا لها بل ظاهر كلماتهم الاعرض ذلك وصرح جماعة من الجواهر ايضا البراءة وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتاخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تاخر عنهم بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ بل الشهيدين قدس سرهم وكيف كان فالمختار جريان اصل البراءة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك في انه هو هذا او له جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فاتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى بانى ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين ان يكون الآمر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية الامر ان ترك النصب من الآمر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف **اقول** لم يكن البناء على جواز القائل بالاحتياط صدد القبيح من الآمر بل لكل من العدلية متفقون على عدم صدور القبيح من الآمر وانما اوجب الاحتياط من وجهين زعما منه ان بعض الامور ثابتا ويدل على الاحتياط بامضاء الشارع او بنصبه الدليل القائم وكيف كان فنحن نعلم ان بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء او الموالي فان الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك قلنا اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذات المامور به ولا نتكلم فيها الا احراز الخاصة المترتبة على ذات المامور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وان لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب او عقاب والكلام في المسئلة من حيث قبح عقاب الآمر على مخالفة المجهول وعدمه واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك فيه كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المامور به في الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء في المسئلة الرابعة فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المامور به فالمصلحة فيها اما من قبيل الغرض وبتقرير آخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به حقيقة او غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته قلت اولا مسئلة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وان لم تكن في المامور به **اقول** اما التكلم على مذهب الاشاعرة فهو مبني على الغرض لان كلا منهم يعلب الفرائع عن بطلان ما ذهب اليه الاشاعرة ويحققون تبعية الاحكام للمصالح مضافا الى ان التكلم على هذا المذهب كيف يجتمع مع الاستدلال على المطلب بالقبح العقلي واما التكلم على مذهب بعض العدلية فلا اعتبار عليه وعلى ما اخترنا من ان العقل والعادة هو الاطاعة والانقياد في الامر وثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وح فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة وغيره في الارشاد والظاهر من بعضهم وجوب تمييز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه وبالجملة فحصول اللطف بالفعل الماتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل يقطع بعدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر المتوجه اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة التكليف بل هو يجب على فرض عدم التكليف وعدم المصلحة في المامور به ايضا وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان **فالحاصل** ان الفرق بين الاوامر الطبية والاوامر الشرعية الصادرة من الحكيم بعد العلم باشتمالها على اللطف بالنسبة الى الواقع ولو مع الجهل وبين الاوامر المتعلقة بالعلم والعمل ففي القسم الاول لا يجري الا الاحتياط والا فيلزم نقض الغرض في القسم الثاني [illegible] **اقول** انما يصح هذا الكلام مع عدم العلم بان الامر المشكوك فيه جزء [illegible] او مستحب فالكلام في رجحان الاحتياط وحسنه المطلوب واجب

بين الاجزاء الواجبة بالحيثية لا يعلق به المنع من الاحتياط عند عدم التمكن من القربة كما هو الحال في اجزاء الاشتغال في الاجزاء المشكوكة لا يلزم المنع من الاتيان بالاكثر فان الكل متفقون على حصول الامتثال بالاحتياط في المقام وملتفتة المعترض على ان الغرض من الاعتراض الاول بقوله مع انه لم يامر بعنوان تشابهه هو ان الشك في حصول مقصود المولى في الاوامر التعبدية باتيان الواقع ولو مع الجهل بعينه وهو غير مندفع بما تقدم [illegible] الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان المقتضي وهو تعلق الوجوب بالواقع الامر او المرتبة بين الاقل او الاكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المامور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف قلت نختار هنا ان الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يحكم بقبح المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الاكثر ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة وما ذكر في المتباينين سندا لمنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور او المتفق عليه يجري فيما نحن فيه ايضا اما الاول فلان عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب لاجل ترك نفسه او لاجل تركه المؤدي الى ترك الواجب الواقعي هو [illegible] تركه وهو الاكثر فان هذا العلم غير معتبر في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ مناط تحريك العقل الى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل هذا الشيء او لما هو مستند اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر لاجله الجاهل بنفس التكليف المستقل وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه لزم اخلال الشريعة لا العلم الاجمالي الموجود في المقام اذ الموجود فيه علم تفصيلي وهو وجوب الاقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في اصل وجوب الزائد ولو مقدمة وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والاخر مشكوك الالزام راسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا او نفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا الزام المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل والمشكوك الزامه راسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم بحلية الاخر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لا يوجب وجوب الاجتناب عنه ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك في عدم وجوب الاكثر ايضا باصالة عدم وجوبه فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوله وقوموا لله قانتين وقوله فاقرءوا ما تيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لا يوجب جريان اصالة عدم الوجوب واصالة البراءة لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر لا ينفع في المقام بل هو قليل الفائدة لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير معارض باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف المستقل وجوبا او تحريما انه لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الفعل او الترك لان عدم استحقاق العقاب ليس من اثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن باصالة عدم حجيته وقلنا ان الشك في حجيته كاف في التحريم ولا حاجة الى احراز عدمها بالاصل وان قصد به نفي الاثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة باصالة عدمه في الاقل فلا يبقى لهذا الاصل فائدة الا في نفي ما عدا العقاب من الاثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري

قوله بعضهم العقاب المترتب على ترك الواجب او الاضرار الخ اقول لما استدل القائل بوجوب الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بوجوه منها انه اذا تعلق الامر بطبيعة العبادة المفروضة فقد [illegible] البراءة الشاغلة [illegible] الذمة [illegible] الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل او الاكثر فلا يثبت اشتغال الذمة على الاقل [illegible] في الاكثر كما في مسالة [illegible] اشتغال الذمة [illegible] الاكثر [illegible] واشتغالها بالاقل لعدم ارتباط هنا [illegible] الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض [illegible] كل جزء منها [illegible] الكل وكونها في حكم العدم الصرف [illegible] ان التكليف بالكل [illegible] التكليف بالجزء [illegible] المقام [illegible] المعلوم تعلق التكليف [illegible] [illegible] التكليف [illegible] المشتملة على الاكثر [illegible] المشتملة على الاقل [illegible] الاقل [illegible] [illegible] التكليف [illegible] البراءة [illegible] عدم التكليف [illegible] الباقي [illegible]

الذمة فإن مرددين بين وجوبين لا يترجح احدهما على الآخر بخلاف ان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل **قوله** انه بعد الشك في الجزئية والشرطية
في العبادة المفروضة يتوقف العلم بأداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه ونحو هذا العلم بفعل الواجب فكان الجامع بين الوجهين مقاربة
المقام بما قلنا الامر في المتباينين الذي قلتم بوجوب الاحتياط فيه اذ وجهها اسلفناه في وجه واحد وهو ان ما ذكر في المتباينين جار في المقام
فينبغي التأمل فيما افاده من منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه يظهر ضعف الوجهين ويقدح على منع شأنها ما يتمسك به
لوجوب الاحتياط في المقام مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وان الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة ومثل ادلة
اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الاحكام المنجزة لا غيرها كاشتراك الغائبين مع الحاضرين في العلم بما كلفوا به تفصيلا ومثل وجوب
دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعا وبعبارة اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل وجوب موافقة العلم ومثل ان قصد القربة غير ممكن
بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته فانه لا يجوز الاقتصار عليه في العبادات بل لا بد من الاتيان بالجزء المشكوك فان الاول مدفوع مضافا
الى منع جريانه في مورده وهو وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بان يقال وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب بعد فرض كون وجود
المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالاصل المثبت امكن استصحاب الشغل بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان
به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال بالاقل فهو
منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق **اقول** من المتمسكين بقاعدة الاشتغال شيخنا التقي قدس سره في الحاشية وهو من الذين لا يقولون
بالاصل المثبت وليس غرضه من التمسك بالاستصحاب اثبات ان الواجب هو الاكثر فانه صرح في كلامه ان الاشك في اشتغال ذمة المكلف بتلك العبادة
المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الى ان يتيقن الفراغ انتهى ويعني كلامه هذا ان التكليف
المعلوم مردد بين امرين احدهما اقل اجزاء والاخر اكثر اجزاء وكما يحتمل الاشتغال بالاول يحتمل الاشتغال بالاكثر فاذا اتى بالاقل الذي هو
احد المحتملين لا يحصل الجزم بالبراءة ومقتضى الاستصحاب بقاء الشغل الى ان يتيقن الفراغ وهذا نقول في المقام انه يتيقن الفراغ بالاتيان بالاكثر
اجزاء الجزم باشتغالها عداها وهو يرى ان المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه مما يزيد على الاقل غير معلوم ينفى بالبراءة
بالاصل **مدفوع** بان اشتغال الذمة بالاقل وكونه القدر المتيقن انما هو العلم بانه مطلوب استقلالا او في ضمن الاكثر فبعد الاتيان
ذلك لا يقتضي القطع بالاشتغال به مع انقضاء الاجزاء المشكوكة كما عرفت من جريان التكليف في المقام **والحاصل** انه بعد حصول الامتثال
بالاتيان بالاقل غير معلوم لاحتمال الاول تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض بادائه ومن تقرير
ه يظهر انه لا يمكن القلب عليه بان يقال لو اتى بالاكثر لا يقتضي استصحاب الشغل لزوم الاتيان بالاقل لاحتمال الاشتغال بالاقل ولا يتيقن
بها حدوث ذلك لان استصحاب الشغل انما يجري ما لم يتيقن الفراغ وبالاتيان بالاكثر او لا يتيقن الفراغ للعلم بحصول الامتثال الا ما عرفت
من ان القدر المتيقن هو التكليف بالاقل اما استقلالا او في ضمن الاكثر وبالاتيان بالاكثر يحصل الجزم بالفراغ على التقديرين لا ان المفروض عدم
ضرر بكون القدر الزائد على فرض كون المكلف به هو الاقل استقلالا وبالتأمل في ذلك يظهر ان الجواب الاول منه سلمه الله تعالى لا وجه له لان ما ذكر
في المتباينين من منع جريان الاستصحاب انما كان لاقتضاء التكليف المعلوم المردد بينهما الاتيان بالمحتمل الاخر بعد الاتيان بالمحتمل الاول فلا يجري
الاستصحاب لانتفاء الشك وهو غير جار في المقام لعدم لزوم الاتيان بكل من الاقل والاكثر من باب المقدمة بل اللازم هو الاتيان بالاكثر لحصول
العلم بالامتثال بخلاف ما لو اتى اولا بالاقل فانه يشك في حصول الامتثال والفراغ من التكليف فيستصحب الاشتغال فاما الامكان فان يقال ان
لزوم الاتيان بالاكثر لحصول العلم بالامتثال به بخلاف ما لو اتى اولا بالاقل فانه يشك في حصول الامتثال والفراغ من التكليف فيستصحب الاشتغال
فاما الامكان فان يقال ان لزوم الاتيان بالاكثر يقتضي من باب مقدمة العلم الاتيان به في اي وقت اي قبل الاقل وبعده فيقتضي نفس الشغل
لا استصحابه فالحاصل ان غرضه سلمه الله منع جريان الاستصحاب في المقام مطلقا ومنعه في المتباينين لا ان الكلام فيهما على حد سواء ثم بعد التنزل وتسليم
جريانه فالاستصحاب لا وجه للجواب عنه بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر لا يجدي في وجوب الاحتياط بعد فرض كون وجود المتيقن
وهو الاقل قبل الشك **وحاصل** ذلك ان المكلف قبل فعل شيء جازم بالشغل فان فعل الاكثر او الاقل فصل البراءة جزما وان فعل الاقل
او لا شك في البراءة ولا يجري الاستصحاب لانه لا يثبت كون الواجب هو الاكثر ووجه ضعف الجواب ما عرفت انه يصح الاستدلال الا ان الغرض
ليس اثبات كون الواجب هو الاكثر بالاصل بل الغرض وجوب الاتيان بالاكثر ليتيقن الفراغ مع الشك في ان المكلف به هو الاقل استقلالا
او في ضمن الاكثر فيتيقن جريان الاستصحاب بعد فرض تسليم جريانه مع عدم القول بالاصل المثبت فلا وجه للاستدراك بانا لو قلنا بالاصل
المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب بل لعل غرض
المستدل ان نفس قاعدة الاشتغال توجب الاتيان بالاكثر من باب المقدمة العلمية ولو فرض ذلك فاستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل حاكم



في اصل البراءة

بوجوب الاتيان بالاكثر لتيقن الفراغ فالحق التفصيل بين وجوب الامتثال التابع لتحقق التكليف فلو تردد التكليف بين امرين متباينين
لا يمكن معرفة المكلف به تفصيلا يجب الاحتياط لتحصيل الفراغ وعدم وجوب القدر المتيقن واما لو تردد بين الاقل والاكثر فالقدر المعلوم
تعلق التكليف به هو الاقل لانه مكلف به مع ثبوت القدر الزائد او بدونه يعلم التكليف به فلو كنا مكلفين به مع عدم العلم لزم التكليف من دون بيان فالم
نعلم التكليف به نعلم عدم التكليف به والتردد بين الوجوب النفسي والغيري لا يضر كما عرفت في المجرى لقاعدة الاشتغال لا استحقاقه
فلا وجه للقول بان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا لا اجمالا لا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا لان حصول الامتثال بما علم
التكليف معلوم تفصيلا واجمالا لكونه مطلوبا في ضمن الاكثر لا يوجب ثبوت التكليف بالامر المجمل الذي لا يحصل الامتثال به الا بعد فعل
الاكثر واما الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب عنه بان الاشتغال اليقيني انما هو بالاقل و
غيره مشكوك فيه واما الثالث ففيه ان مقتضى الاشتراك كون الحاضرين والغائبين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة ولا
دليل على وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه حتى نحكم به على الغائبين واما الرابع فلان وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة وهو الامر
المردد بين الاقل والاكثر وقد تقدم ان وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه متيقن الالزام من الشارع ولو بالالزام المقدمي غير مؤثر في
وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الاكثر فيما نحن فيه مورد القاعدة البراءة كما مثلنا بالخمر المردد بين اناءين احدهما المعين
نجس نعم لو ثبت كون وجوب المعلوم اجمالا مؤثرا في وجوب الاحتياط مع تيقن احد طرفي المعلوم بالاجمال تفصيلا وترتب اثره عليه فلا يبعد
ح وجوب العمل بما يقتضيه الاحتياط فيتعين في المثال ان التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الاناءين يقتضي استحقاق العقاب بهذا ولا اقل
الاناءين انا اتفق كونه خمرا فيجب الاحتياط منهما بحكم العقل الحاكم بوجوب الاحتراز عن العقاب المحتمل فكذلك فيما نحن فيه والدليل العقلي
على البراءة من هذه الجهة يحتاج الى مزيد تامل **اقول** مقتضى ما حققنا في الشبهة المحصورة وجوبه ان العلم الاجمالي في مثل الاناءين ان كان
سابقا على نجاسة احدهما المعين تفصيلا وجب الاجتناب عنهما لان الامر باجتناب جنس في لزوم الاحتراز عن النجس المعين احدهما قد علم
والاخرى بنجاسة المعلومة تفصيلا او قضاها قاعدة المقدمة فيسقط لزوم الاحتراز عن الاخر وان كان لاحقا كما لو علم اولا بنجاسة المعين منهما
ثم علم اجمالا بكون احدهما خمرا فهذا العلم الاجمالي لا يحدث تكليفا ابدا بالنسبة الى الاحكام المشتركة في النجاسات فلما علم بنجاسته فلا يجب الاحتراز
عن الاخر ايضا لان ما نحن فيه من قبيل القسم الاول للعلم الاجمالي لو سلم الاشتغال بامر مردد بين الاقل والاكثر وبعد الرجوع الى الاول انه علم
تفصيلا وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والغيري لا نقول ان هذا انما ينفع اذا ثبت التغاير بين الاقل والاكثر كالتغاير بين
الاناءين وهو ممنوع بل التغاير بينهما تغاير الكل والجزء لا التغاير بالمتباينين والا لوجب بمقتضى الاحتياط الاتيان تارة بالاقل ومرة بالاكثر
ولا يقول به احد فتدبر فتسليم وجوب الاحتياط في المطلق لا يوجب تسليم وجوبه فيما نحن فيه **واما** الخامس فحاصله انه كيف يقصد
القربة بالاتيان بالاقل مع عدم العلم بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب والجواب عنه انه يكفي في قصد القربة
التخلص من العقاب فانها احدى الغايات المذكورة في العبادات **واما** الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة دلالة وسندا ولذا
عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في احد طرفيه معلوما
بالتفصيل ثم المختار في عنوان اصل البراءة ان كان باعتبار عموم ادلتها ايضا يفيد الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي فيتعين نفي وجوب
الاجزاء والشرائط المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط لا تستقيم ادلتها انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية ككون
الماهية الكلية معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال
بالاصل بل ح فقضيته ثبوت الاشتغال بها ووجوب الاتيان بها تحصيلا لليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه اولا
هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به وقد تقدم اكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف الوجوبي والتحريمي
فمنها قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على ان الجزء المشكوك
محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشيء المشكوك في وجوبه النفسي غير واجب على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال
بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب الاقل كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير
موضوع وقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذة المترتبة على
ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية **اقول** فمنه موضع
بينهما التامل في دلالة اكثرها من سلامتها [illegible] وكيف [illegible] سندا او دلالة [illegible] لكنه خروج عن
الاصطلاح المتأخر وكيف كان فبعض مشايخنا قدس سره [illegible] على ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب

٣٢٥

الغيري ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوصية ذاته امكن دعوى ظهورها فيما ادعي مع امكان ان يقال ان العقاب على ترك الجزء ايضا من حيث خصوصية ذاته لان ترك الجزء عين ترك الكل فافهم هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة واما لو عممنا لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة اوضح لكن سيأتي ما في ذلك ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم وكون العقل حاكما بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الاحتياط على هذه الاخبار فقال لا نسلم حجب العلم في المقام لوجود الدليل وهي اصالة الاشتغال في الاجزاء والشرائط المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا اليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما قال ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية ثم قال والتحقيق هو التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية انتهى قال رحمه الله بعد نقله اقول قد ذكرنا في المباحث وفيما نحن فيه ان استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على القول باعتبار الاصل المثبت الذي لا يقول به وقد فاته هذا الفاضل ان العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب احراز محتملات الواجب الواقعي بعد اثبات تنجز التكليف وانه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين المتباينين او الاقل والاكثر ولا ريب ان مبنى ذلك الحكم وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف حينئذ فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله وقوله رفع عن امتي وغيرهما بان الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن منه فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك عن باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضي الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط اخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البراءة وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية من اقسام الشك في التكليف ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة الاكثر ملغى بحكم هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال على هذه الاخبار ضعيف جدا نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه رحمه الله عدل من اجل هذه الحكومة التي زعمها لادلة الاحتياط على هذه الاخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي اعني جزئية الشيء المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المأمور به تتبين ظاهرا كونها الاقل بضميمة نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام ثم ايد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة عندهم اصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم فتتناول الجزئية المجهولة عنها في المقام انتهى قال رحمه الله

اقول اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم اولا ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا واما ما استشهد به من فهم الاصحاب وما ظهر من التصفح ففيه ان ما يظهر للمتصفح في هذا المقام ان العلماء لم يستندوا في الاصلين المذكورين الى هذه الاخبار اما اصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الاحكام الشرعية فكيف يستند فيه بالاخبار المتقدمة واما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شيء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي وبالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الاخبار في هذين الاصلين اما رواية الحجب ونحوها فظاهر واما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا بين من يدعي ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي كاخوانه من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن اكثر الاصوليين وبين من يتعدى عن ذلك الى الاحكام الغير التكليفية لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت هذا الحكم ونظرهم في ذلك الى ان النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الادلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي ومع ما عرفت كيف يدعي ان مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفي المؤاخذة نعم يمكن التمسك ايضا

في أصل البراءة

وفي موردها بأن الأصلين المذكورين مبنيان على أن شيئاً من هذه الأمور أعني الخطأ والنسيان وأخواتهما كما يحصل بوجود المقتضي لذلك
الأثر يحصل كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصورتي الخطأ والنسيان كذلك يحصل بسبب عدم ثبوت المقتضي ولو لم يكن له دليل
ولا له معارض محقق لكن نظراً في بعض موارد الأصلين والرواية مع أن بيانهما الجزئية لا يدل على الاشتغال لما هما ما يدل على العدم ثم إن في المقام
التي صرح بها في قوله والأدلة هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كالخبر الواحد ونحوه معاً وأيضاً الذي ما يحمل ذكرها هم **أقول**
أما المقالة المحكية فهي مقالة [illegible] في [illegible] مسألة الوضع للصحيح والأعم وذكر مثلها في مسألة أصل البراءة قال بعد أخبار الاحتياط ثم
لا يبعد دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على انتفاء عدم الأدلة المشكوك فيها في المقام لا ما غشاه العلم أو عدم العلم بالتكليف بالمشكوك
[illegible] عليه نحو عدم الحجية ما لنظر إلى الظاهر [illegible] لنفس البراءة كما في باب الأحكام التكليفية الظاهرية بل ما عسى دلالتها على نفي
الجزئية والشرطية فما يشك في جزئيته وشرطيته من حيث جهل العلم بهما ظاهراً وواقعاً [illegible] المقام [illegible] لنفس البراءة دلالة
على انتفاء الجزئية أو الشرطية للواجب [illegible] عموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته أو شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبراءة منه
في الظاهر [illegible] اعتباره [illegible] وهل هذا إلا كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الأركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن
واللباس بالنسبة إلى الجاهل وقال ره في مسألة أصل العدم عند عدم الدليل بعد ذكره كونه من أصل البراءة حيث جعله ينفي الأحكام
التي يجري فيها أصل البراءة والأحكام الوضعية التي لا يجري فيها ويدل على حجيته أما بالنسبة إلى نفي الحكم التكليفي فبما دل على حجية أصل البراءة من العقل
والنقل وأما بالنسبة إلى نفي الحكم الوضعي فلأن الأول الاستصحاب ولكنه إنما يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطراً أو شرطاً في الموارد التي يترتب عليه
أحكام تكليفية أو وضعية كالعبادات والمعاملات إلا أنه لا يصلح لنفي الماهية لكونه بالنسبة إليها من الأصول المثبتة الثاني عموم ما دل على
أنه رفع من هذه الأمة ما لا يعلمون وأن ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم إلى غير ذلك من الأخبار وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما
يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل فإن المفهوم من أخبار الباب رفع الحكم المجهول تكليفياً كان أو وضعياً ثم قال بعد تحقيق ما أدى إليه نظري سابقاً
والذي أدى إليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه فإن الظاهر من أخبار الوضع والرفع وما في معناها إنما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ويدل عليهما
[illegible] على رفع الوجوب والتحريم الفعلي [illegible] في حق الجاهل [illegible] وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه إلى حكم الوضع مع بعده عن سياقها
ما نبه عليه بعض الأصحاب من أحكام الوضع لأنه [illegible] العلم ثم نؤكد مع ذلك لا تنهض الأخبار على إثبات عدم الجزئية والشرطية وما في معناها
بالنسبة إلى ما يشك في [illegible] لأن مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما إلى عدم وضع المركب من ذلك الجزء
والمشروط بذلك الشرط فإن عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كليته للكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان أصل العدم بالنسبة إلى المركب
والمشروط لأن إثبات عدم وضع الأكثر فرع إثبات عدم وضع الأقل [illegible] إثبات عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الإجمالي
بوضع أحدهما فيسقط عن درجة الاعتبار [illegible] المفهوم [illegible] المفهوم لكن لا خفاء في أن الجزئية
والشرطية لا [illegible] وضعاً معاً [illegible] والوضع للكل والمشروط [illegible] على وضع الكل والمشروط [illegible] الحكم الشرعي
على مراعاة هذا الاعتبار [illegible] الوضع والرفع [illegible] لكن لا ريب في أن الجزئية والشرطية [illegible]
مراعاة الجزء في الكل والشرط في المشروط [illegible] عدم اعتبارهما [illegible] حكماً وضعياً [illegible] عدم العلم
إلى الكل [illegible] الوضع والرفع وما في معناهما [illegible] علم [illegible] ما لم يعلم [illegible]
في ذلك [illegible] الظاهر [illegible] المطلوب [illegible] العبادات وشرائطها [illegible] مطلوب
[illegible] في عموم الرواية سلمنا لكن [illegible] مطلوبيته لا ما علم جزئيته وشرطيته ولا ريب في مطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما
[illegible] عموم ما لم يعلم [illegible] أن [illegible] على حجية أصل العدم في أحكام الوضع [illegible] الاستصحاب [illegible]
مساعدته على [illegible] بالنسبة إلى وضع الجزئية والشرطية [illegible] القول بوجوب الاحتياط [illegible] عموم دليل [illegible] انتهى [illegible]
كلامه [illegible] بعد الإحاطة بأطراف كلامه [illegible] صلى الله عليه [illegible] وأما ما ذكره أولاً من أن استصحاب الاشتغال
لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت [illegible] الطريق الظاهري [illegible] استصحاب الاشتغال
لاحتمال [illegible] الاشتغال سلمنا [illegible] الاستصحاب لكن [illegible] الأكثر بالاستصحاب [illegible] من الأصل المثبت [illegible]
الاشتغال إلى [illegible] الفراغ وأما حكومة [illegible] الرفع والوضع على حكم العقل بوجوب الاحتياط ومراعاة العلم الإجمالي [illegible]
حكم العقل بوجوب الأكثر [illegible] الفراغ عن الاشتغال [illegible] بوجوب الأكثر [illegible]
[illegible] حكم الأخبار بالوضع والرفع [illegible] العلم المأخوذ في هذه الأخبار [illegible] العلم [illegible] والحكم الظاهري المستفاد من الأدلة الاجتهادية والعملية

الشرعية والعقلية ثم ان هذه الحكومة لو كانت ثابتة في مورد ثبت الامر بين الاقل والاكثر لكانت ثابتة بين المتباينين لان المفروض عدم الفرق بينهما في حكم العقل بوجوب الاحتياط فكيف يكون الاحتياط لمكان احتمال العقاب في مورد الاخر فان قلت الفارق بينهما ان العلم الاجمالي بوجوب التكاليف مع جريان الاصل في احد المتباينين يوجب المخالفة القطعية لا الاخر بخلافه عن جريه جريان الاصل في الاقل والعلم بوجوبه تفصيلا فيجري في الاكثر فلعل المطلب انما مسلم ان هذه الحكومة مع عدم الاذعان بحكم العقل بوجوب الاحتياط وكلامنا الان انما هو على فرض الاذعان بحكمه بوجوب الاكثر بل معنى الحكومة هو ذلك بمعنى ان العقل بعد حكمه بوجوب الاكثر من باب الاحتياط اذا اطلع على اخبار الوضع والرفع فان وجد هذه الاخبار شاملة لمحل الاكثر حكم بها على حكمه وقال ان حكمي بوجوبه انما كان لاجل حكمي بوجوب الاحتراز عن العقاب المحتمل وحيث امن منه بحكم الشارع بالوضع وجد هذه الاخبار شاملة للشبهة التي حكمي بوجوب الاحتراز نافع فيبقى على حكمه الظاهري وقد عرفت ان التحقيق عدم الشمول وان مصبها الشبهة الخالية عن العلم الاجمالي كما عليه بنا مسئلة اصل البرائة الى هنا وبالتامل في ذلك يظهر ضعف توجيه الحكومة بان الشارع اذا اخبر في قوله ما حجب الله ورفع عن امتي وغيرهما بان الله تعالى لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن منه فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلوة الى جهة خاصة وذلك لان قبل الاذعان بوجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر والاذعان بحكم العقل بوجوب الاكثر فالاخبار الموجب للامن هو الاخبار بعدم العقاب على ترك الاكثر نظير الاخبار بعدم العقاب على ترك الجهة الخاصة لا الاخبار بعدم العقاب على ما لم يعلم وجوبه فان هذه الاخبار لا توجب الامن من ترك ما حكم العقل بوجوبه من باب المقدمة ولو كان جزء في نفس الامر **وهو الغريب** نعم مسئلة ان الله لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فان ذلك رجوع الى عدم الاذعان بحكم العقل ومحل الكلام بعد التنزل عن ذلك وتسليم الاذعان ومما ذكرنا يظهر ان مسئلة الاحتياط على فرض تسليمه حاكم على اخبار البرائة فرض ومن فرق بين كونه اخبارا او العقل ثم العمل باستصحاب الاشتغال انما هو بعد الاتيان بالاقل وبعد تسليم جريانه والقول بانه تام وجوب الاكثر فوجوبه امر ثابت بالشرع فكيف يكون وجوبه مما حجب الله علمه عن العباد وكيف يحصل الامن من عقابه بتلك الاخبار التي لا تشمل امثال ما ثبت وجوبه بالدليل المفروض اعتباره نعم لو كان المراد بالعلم في هذه الاخبار خصوص ما لو حصل منه اليقين لا لانها على عدم وجوب الاكثر لعدم القطع بوجوبه في نفس الامر بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وباخبار الاحتياط لكن يشكل ذلك بغيبة ارادة المعنى في قوله تعالى ان ما لا تعلمون ... الظاهر لو صدق عليه الحجب لدلت هذه الروايات على عدم حجية الادلة الظنية والمنكورة في محله على نعم العلوم ان مادل الدليل على اعتبار الطرق الظنية علم شرعي وعلى نحو مسئلة فهو حاكم ولا فرق على المسلكين بين الادلة الاجتهادية والاصول الحاكمة على اصل البرائة ونحوه من الاصول **والحاصل** انه فرق بين الشبهة الخالية عن العلم الاجمالي بالتكليف وبين المقرونة به فيجري ادلة البرائة هو القسم الاول وحيث مما نحن فيه من افراده انما هو اذا ادعي العلم بوجوب الاقل والشك في الزايد اذ يرجع الشك الى التكليف بسواه اذا سلم من كونه افراد الشك في التكليف بعد العلم بالتكليف اجمالا كما يدعيه القائل بوجوب الاحتياط فلا يجري ادلة البرائة فيه وما اشار اليه سلمه الله في دفع الدليل الاول من ادلة الاحتياط من انا لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب الكلي يمكن ان يقال انا نعلم في الزمان السابق بوجوب الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال بالاقل فهو منتف في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق فكان بين الكلامين تناقض الا ان يقال ان استصحاب الاشتغال مبتني على العقاب المحتمل في ترك الاكثر بل يكفي ان الاشتغال مبتني على ذلك وتعيين الاشتغال بالاقل مبتني على القطع بعدم العقاب عند ترك الاكثر فقد توجه واما استدلاله بعد ما علم من الشبهة بعموم اخبار الوضع والرفع فالحكم الوضعي ايضا فقد اوضح العذر عنه بما ذكرناه في مسئلة عدم الدليل دليل على العدم فانه قد بينا فيها ان الدليل على هذا الاصل في نفي الوجوب والحرمة هو ادلة البرائة وفي غيرهما هو استصحاب العدم واما المذكور في كلام ابن زهرة وغيره في الدليل على هذا الاصل فقد عرفت انهم يستدلون بذلك فيما لو كان ثبوت الوجوب لثبوت الدليل عليه ويمنعونه فيما عدا ذلك ويقولون ان النفي يحتاج الى الدليل كالاثبات ولعلهم عن قابلية حجية الاستصحاب خصوص في مثل هذه المقامات ولا لكان استصحاب العدم دليلا كيف كان لم نعرف بعد وجه هذا الاعتراض على حجية اما ما ذكرناه في بعض المقامات من عدم استصحاب الجزئية والشرطية فيجري لكن لا يعين الماهية المجردة منه اصل مثبت فيمكن الاعتراض عليه بعد تسليم عدم اعتبار الاصل المثبت انا لا نريد تعيين الماهية بالاصل بل نقول انا نافي في مقام الامتثال بما ثبت علينا وجوبه ولا نلتزم بالعلم بما دل الاستصحاب على عدم جزئيته وان لم يتميز الماهية ولم يتعين امامنا مل جدا ثم اعلم ان هنا اصولا ربما يتمسك بها على المختار منها اصالة عدم وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وحالها حال سابقه او اردا لان الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير ووجوبه الغيري

وبعضها الطلب الغيري حادث متقنا لكن لا يترتب عليه ثمرة حتى يجب فيها عن فيه الاعلى القول باعتبار الاصل المثبت فيثبت بذلك كون الماهية هي الاقل **اقول** المراد بعبارة الاصل هو الاستصحاب والامكان التدليل على عدم وجوب المشكوك فيه فهو اصل البراءة المستدل عليها بالعقل والنقل ووجه ضعف التمسك بالاستصحاب ان نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب على الترك لا يتوقف على اجراء عدم الوجوب لاصل بل هو مترتب على عدم العلم بالوجوب فالاستصحاب ان سلم جريانه غير نافع والتنافي وجه الارد شيئ فهو عدم الجريان على الاحتمالين الاولين وعدم ترتب الاثر المقصود على الاستصحاب على الاحتمال الثالث ويمكن ان يقال انه لا يكون وجوب المقدمة بمعنى اللابدية لا زما من حادث متحقق انما يسلم في المقدمات العقلية واما المقدمات الجعلية التي هي المبحوث عنها في المقام فيتوقف على الجعل المشكوك فيه المسبوق بالعدم ويجرى الكلام فيه ثم ان الوجوب المقدمي بمعنى الطلب الغيري الذي سلم كونه حادثا متعارفا ويجري الاصل فيه الا ان يتوقف ترتب الثمر على اجرائه الا كان فيه على تعيين الماهية وكونه معنى المأمور به منه الا ثمرة له فكيف لم يتوقف ترتب الثمر على اصل البراءة على تعيين الماهية وان لم يتوقف على تعيين مهما اتفقنا باصل البراءة فكيف توقف على التعيين بالاستصحاب **والحاصل** ان اصل البراءة واستصحاب عدم الوجوب كلاهما متساويان في نفي لو وجوب المشكوك من الجزء المشكوك فيه لا خلاف في كون الحالة السابقة ملحوظة في احدهما دون الآخر وانهما كلاهما متساويان في ان نفي الاجزاء والشرائط المعلومتين لنا وجب تعيين الماهية وجبه الآخر وان لم يوجبه لم يوجبه الآخر وان كان تعيين احدهما الماهية مبنيا على القول بالاصل المثبت فكذلك الآخر فان صح هذا القول في احدهما صح في الآخر وان لم يصح فكذلك وان لم يكن مبتنيا على ذلك القول في احدهما فكذلك في الآخر والقائل بوجوب الاحتياط يدعي ان المكلف به مهية مجملة مرددة بين الاقل والاكثر والاعلم بمطلوبية الاقل عند الانفراد لاحتمال ان يكون مطلوبا مستقلا او بين كونه مطلوبا في ضمن الاكثر فاما ان يعين المكلف به المجمل بالادلة الدالة على الاجزاء والشرائط بضميمة اصل البراءة عن سائر الاجزاء والشرائط المشكوكين كما هو المفروض فلا يفيد ضم الاصل الى الادلة في تعيين المكلف به ويكون باقيا على اجماله ووجب الاحتياط لا فرق بين نفي وجوب المشكوك فيه باصل البراءة او استصحاب عدم وجوبه فالتمسك باحدهما او نفي الآخر ونقضه بعين ما منعه الوجه **والتحقيق** ان بعد قول الشارع بوجوب العمل بالامارات وبوجوب العمل بالاصل عند فقدها لا يعقل عدم تعين المطلوب من جهة الصلاة مثلا بعد ضم الامارات والاصل وعلى هذا فلا بد ان يكون النزاع بين الفريقين في تشخيص الصغرى وهي انه هل يعد من دوران الامر بين الاقل والاكثر هل الشك في التكليف او في المكلف به وكل يعمل على ما يقتضيه نظره في تشخيص الصغرى واما الكبرى فلا كلام في وجوب الاحتياط على الحمل المتعلق بمن وفي البراءة على التقدير الآخر فتدبر جيدا **قوله** اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك فيه وفيه ان جزئية الشيء المشكوك كالسورة للمركب الواقعي وعدمها ليس امرا حادثا مسبوقا بالعدم وانما يجري اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه ومرجعها الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزءا منه فيتم ما مر من ان هذا اصل مثبت بل ان مرجعها اصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه لما الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء مع ترتبها في نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب لما بعد تشيئها واحدا فان الماهية المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا بالاعتبار والا فلا تحو لا ارتباط بينها في نفسها ولا وحدة يجمعها الا باعتبار معتبر فجزئية شيء لها عبارة عن ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الاجزاء شيئا واحدا ومعنى اختراع الماهية وكونها مجعولة الجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في ألسنة جماعة الا ان يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية فاذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الاقل لان تعيين الماهية في الاقل يحتاج الى الجنس وجودي وهي الاجزاء المعلومة وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المأمور به فقضية ان جزئية الشيء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئا واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى عدم ملاحظته من الاجزاء شيئا واحدا فالجزئية الشيء عكسها المركب المشتمل عليه مجعول وجعل واحد فالشك في جزئية الشيء شك في كون الاكثر وفي جزئية الشيء شك في الكلية فاثبات الكلية الاقل بها بذلك اثبات لاحد الضدين بنفي الآخر وليس اولى من العكس فتعين لهم جواز التمسك باصالة عدم التفات الآمر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقي الاجزاء الا ان هذا ايضا لا يثبت ان الماهية المركبة بالنسبة الى باقي الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجري مطلقا لانها اذا علم الجزئين كون ذلك جزءا واجبا او جزءا استحبابيا للصلاة لا التفات فيه قطعا فتأمل **قوله** انا كان نفس المركب الواقعي حادثا مسبوقا بالعدم ولم يمكن اثباته فكذا جزئية الشيء المشكوك لها مرجعا حادث مسبوق بالعدم بل انا كان نفس الشيء كلية الشيء ايضا فيها متسا مسبوقا بالعدم اثره فكيف لا يكون جزئيتها التدريجية على حدوثها ملاحظة الآمر الا ان يراد بذلك عدم حدث تدريجا ثم مغايرتها ثم رجع الى الجواب عن التقرير الثالث ثم رجع اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به الى الصلاة

عدم وجوب الاكثر فقد سلم هذا الاصل سالما عما الا انه لم يكن يترتب عليها بانه الثم الا ان يكون المقصود بها في المقام نفي الاثار المترتبة على
الوجوب النفسي المستقل فيتعين عدم اعتبار المغايرة حينئذ واما انه عدم وجوب الاقل بعنوان الوجود وكان المراد بكونه اصلا مثبتا واما الثالث فلعله مبني
مبني لا يهتم بعض الجهال المتوهم فانما نقلنا من الفصول في مسئلة عدم الدليل دليل على العدم وذلك لان حجة عدم الامور التي لا ان يناط بينهما انتفيا
شيئا واحدا مترتب على اعتبارها فاذا يدل الكل من استعلام الاعتبار وعدمه حتى يقتضي ان المجعول شيئا واحدا اي المركبين فنقول ان اعتبار الاجزاء المعلومة
ولا اعتبار المشكوك فيه مستند الى العدم فيستصحب فذلك العدم وعدم الجزئية ليس حكما شرعيا حتى يوجب التخاص بل هو عدم الحكم لا الحكم بالعدم فيترتب
عليه ان المجعول شيئا واحدا هو المركب من الاجزاء المعلومة فقط لوجود ما هو بمنزلة الجنس الوجودي والفصل العدمي **والحاصل** ان ماهية المركب
متاخرة متنزعة عن اعتبار الاجزاء فاذا شك في اعتبار جزء ونفينا اعتباره بالاصل يعلم ظاهرا ان المركب فلنفرد لذلك الجزء متبين اولا ان الاجزاء الملحوظة
ما دام ثم نقول ان تلك الاجزاء هي المجعول شيئا واحدا فنقول ان الشك في كلية الاكثر مسبب عن الشك في اعتبار الجزء المشكوك فيجري الاصل في الشك
السببي ويرتفع به الشك المسببي وايضا ذلك نظير اثبات احد الضدين بنفي الاخر ومن ذلك يظهر انه مرايهم من تمسك باصالة عدم الالتفات الا مرجعين نصحوا
المركب الى هذا الجزء هو عدم التفاتة اليه في مقام اعتباره جزءا فانه بعد عدم جريان اصالة عدم الالتفات بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة ثم ان الاجزاء
المستحبة ليست بالجزء للماهية الواجبة وكلامنا في المقام بالنسبة الى جعل الماهية الواجبة التي يعاقب المكلف على تركها بل هي اجزاء للماهية الكاملة المشتملة على الاجزاء
الواجبة والمستحبة وهما امران متغايران لا يوجب نفي اعتبار احدهما نفي اعتبار الاخر فيستدل الكاملة ولا يحصل بترك الاجزاء المستحبة ويحصل الماهية الواجبة مع
عدم اعتبار الجزء المشكوك وجوبه في الماهية الواجبة لا يتناقض الجزم باعتباره في احدى الماهيتين ولعل ذلك مراده سلمه الله تعالى بالامر بالتامل ويحتمل ان يكون
الغرض التامل في جميع الوجوه المذكورة لدفع التمسك باصالة عدم الجزئية **المسئلة الثانية** ما اذا كان الشك في الجزئية ناشيا من اجمال الدليل
كما اذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر بحيث يكون الاتي بالاكثر اتيا بالاقل والاتي بالاقل
فقد يكون في المعنى العرفي كان يجب في الغسل غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكوة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون في
المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلوة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء
الواقعية والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البراءة لعين ما اسلفنا في سابقه من العقل والنقل وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت
اصالة البراءة في المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر المجمل في تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين المحتملات كما هو
الشان في كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما في القواعد وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وعدم جواز
اصل البراءة فيها وفيه ان وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد
بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب اما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجيء فيه ما مر من
الدليل العقلي والنقلي **والحاصل** ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البراءة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل
الاخر حتى يخرج المسئلة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لا معين لاحدهما من
غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين فاذا فقد المناط المذكور وجرى
ادلة البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف
بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحقاق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد
واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه
مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظرا الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد
كما سيجيء في المسئلة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد
الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا مصداقه **والحاصل** نوضيحا لما تقدم ان الماهية الصحيحة الجامعة لجميع
الاجزاء الواقعية لا تقتضي ان الموضوع له هو ذلك المفهوم حتى يتنجز التكليف به ويقع الشك بعد الاتيان بالاقل في تحقق ذلك المفهوم حتى يترتب
عليه وجوب الاتيان بما يجزم بتحقق المفهوم معه بل ذلك المفهوم عنوان عام يصدق على ما لو كان الاجزاء الواقعية هو الاقل والاكثر والموضوع
له لحمل المصداق من المعلوم اجمالا انه الموضوع له سواء كان في الواقع هو الاقل او الاكثر فاذا كان الموضوع له في الواقع هو الاقل يصدق عليه ايضا
الجامعية لجميع الاجزاء الواقعية كذا اذا كان الموضوع له هو الاكثر فاتصاف الموضوع له بكونه الجامع لجميع الاجزاء الواقعية انما هو بعد الوضع فنفس
متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر للشك في ان الموضوع له ايهما والمفروض توهم ان متعلق التكليف هو المفهوم المعين وهو الجامع لجميع
الاجزاء الواقعية والشك انما هو في تحقق المكلف به بالاتيان بالاقل وبين المقامين فرق واضح كما لا يخفى ونظير هذا توهم انه اذا كان اللفظ

فى اصل البراءة

فى العبادات موضوعة للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب الاحتياط مندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق
واما ما ذكره بعض متأخرى المتأخرين من ان الثمرة بين وضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم تظهر فى ثبات الثمرة وعدمها فى وجوب
الاحتياط فى الشك فى الجزئية لان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيح فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البراءة فى اجزاء العبادات
كيف وهو المشهور مع قولهم بالوضع للصحيح فقد غفلوا عن مراجعة الاصل عند الشك فى الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلماتهم ان مرادهم بالاصل
غير اصل البراءة وفي التحقيق ان ما ذكره من الثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم
محل نظر اما الاول فلما عرفت من انه لا يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المشهور والمتحقق فى المجمل المردد
بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة اعنى عدم لزوم الاحتياط
على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة
فالشك فى جزئية شيء شك فى صدق الصلوة فلا اطلاق للفظ الصلوة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقد
ليس بصلوة فالشك فى كون المأتى به فاقدا او واجدا شك فى كونه صلوة او ليس بها واما اذا قلنا بان الموضوع له هو القدر المشترك بين
الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده بصدق
اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلوة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرد مشتمل على جزء
زايد على مسمى الصلوة كالصلوة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق
فاراده الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلوة اما القدر الذى يتوقف
عليها صدق الصلوة فهى من مقوماتها معنى المطلق لا من القيود المقسمة له وح فاذا شك فى جزئية شيء للصلوة فان شك فى كونه جزءا مقوما لنفس المطلق
فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة
الاطلاق اللفظى وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح
واما ان علم انه ليس من مقومات حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا فى الواقع ليس الا من الاجزاء التى يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ
موضوعا للاعم من واجده وفاقده وح فالشك فى اعتباره وجزئيته راجع الى الشك فى تقييد اطلاق الصلوة فى قوله اقيموا الصلوة بهذا الشيء بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة
المشتملة على جلسة الاستراحة ومن المعلوم ان الشك فى التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب الامر غير مقيد بوجود
هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر فى الامتثال وهذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الاطلاق نعم هنا توهم نظير ما
ذكرنا سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل الضرورة على ان الشارع لا يأمر بالفاسدة لان الفاسد ما خالف
المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلوة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك فى جزئية شيء كان راجعا
الى الشك فى تحقق العنوان المقيد المأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لانه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو
الصلوة فلا بد من ان يكون ما يحتمل دخله فى تحققها كما اشرنا اليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذى قيد به العنوان كما لو قال اعتق
مملوكا مؤمنا فانه يجب القطع بحصول الايمان كما يجب القطع بكونه مملوكا وتقرير ظهور ما ذكرنا من ان الصلوة لم يقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع
لجميع الاجزاء وانما قيد بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الصلوة الفاسدة فى مقام الامر والنهى بدل الدليل على تقييد الصلوة
بها الا ان مفهوم الفاسدة خارج عن مفهوم المطلق فى مفهوم الصحيحة فكلما شك فى صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط
لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه المغالطة جارية فى جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمأمور به فى قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لان
الفاقد للشرط غير مراد قطعا فكلما شك فى شرطية شيء كان شكا فى تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع باحرازه وبالجملة
فاندفاع هذا التوهم غير خفى بادنى التفات ولو دفع الحاجة الى التبسط فيه تعليم مراجعة ما فصلناه فى شرح مباحث الاستشارة فى مسئلة الصحيح
والاعم فلنرجع الى المقصود ونقول انك عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم ان المطلق
ليس يجوز دائما التمسك باطلاقه بل له شروط كان لا يكون واردا فى مقام حكم آخر فى مقام الاهمال بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا ترى انه لو راجع
المريض الطبيب فقال له لا بد لك من شرب الدواء او المسهل فهل يجوز للمريض ان يأخذ باطلاق الدواء او المسهل وكذا لو قال
المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا وبالجملة حيث لا يفهم من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا فى مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع
القيود المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت الاطلاق وعدم ارادة المقيد الا بضميمة انه اذا فرض ورود بحكم الاصل عدم ذكر القيد
وجب ان يرد الاعم من المقيد والا فيلزم تأخير البيان فاذا فرض العلم بعدم كونه فى مقام البيان لم ينفع الاصل بعدم ذكر القيد مع احتمال انه فى الواقع

بتنصيص الشارع به في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الامر بالعبادة كقوله تعالى في مقام بيان كيفية الصلوة فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما

هو في بيان مقام تاكيد الامر بالصلوة والمحافظة عليها كقوله حافظوا على الصلوات وقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر او ان صلوة فريضة خير من عشرين حجة او الف حجة

تاكيد الترغيب على الحرص في شرعها فالتمسك بالاطلاق فيها لا وجه له لعدم كونها في مقام البيان وانما تشير الى ما يفصله ولما تقدم بيانه حتى يكون اشارة الى المعهود المبين

هذا الخطاب لا الامر الوارد فيما العبادات جهة كالصلوة والصوم والحج كلها على الوجهين في الغالب فيها الثاني وقد ذكر موانع اخر لسقوط الاطلاق

العبادات عن قابلية التمسك بها بما اصالة الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع او حصر طريقه في جميع المقامات وحيث الموهن لها ما ذكرنا

ثم انه اذا شك في جزئية شيء للعبادة فلم يكن هناك ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح

في رجوعه الى وجوب الاحتياط او الى اصالة البرائة على الخلاف في المسئلة فالذي ينبغي ان يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو لزوم الاجمال

على القول بالصحيح وحكم المجمل مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البرائة وامكان البناء والحكم بعدم الجزئية لاصالة عدم التقييد على

القول بالاعم فيهم **اقول** لو كان هذه العبادات معروفة في زمان الشرايع السابقة كما يستفاد من ظاهر بعض الايات وكان الاختلاف الحاصل في

شريعتنا المقدسة في بعض الكيفيات والخصوصيات فعلى القول بالوضع للاعم لا مانع من جريان اصالة الاطلاق في المشكوك فيه من الصادر في الاول

من الاول عن صاحب الكتاب بعد الحمل على تلك الماهية المعروفة ولا ينافي ذلك كون الحكم التكليفي عند المراد بيانه بشرطه او بالبيان من قبل امره وبشرطه بالدليل

الخاص الذي يعرفه المخاطب ويعرف انه الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك القابل للزيادة والنقيصة بحيث لا يخل بصدق الاسم كما هو المفروض

على القول بالوضع للاعم ولو لم تكن معروفة في زمان الشرايع من اين ان الخطاب الاول محتاج الى البيان بعد معرفة المخاطب لا ان المراد بالخطاب التكليفي

التفصيلي وجعله بيانا يكون الخطابات اللاحقة اشارة الى المعهود المبين على هذا القول هو القدر المشترك فلا يمنع المخاطب باطلاقه عن حصول الثمرة

ولا سيما بعد ملاحظة ان العبادات المرتبطة الاجزاء كانت تتكامل شيئا فشيئا فالمراد يصل اليه تقييده بما يكفي في الامتثال لا البيان للقدر المشترك وما ثبت

تقييده به **والحاصل** ان حمل المسئلة المعنونة في كلام الاوائل والاواخر على التعيين لثمرة المعتد بها في كمال البعد وامثاله من الموانع عن

الاطلاق في مقصودنا في شرح مناهج الاحكام لذكرها ومنها **المسئلة الثالثة** فيما اذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء للشيء

وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة مثلا والاخر على عدمها ومقتضى الاطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ وهو بشرط الحمل لكن

هل ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي اصالة عدم تقييده عدم جزئية المشكوك كان يكون هنا اطلاق يقتضي الصحة

بالصلوة ويكون مطلقا والا فالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المعارض بعد تساقط ما يصلح للتقييد بما يعارضه مكافؤه وهذا الفرض

خارج عن موضوع المسئلة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض فكيف الحكم

حينئذ يكون من موارد الاصول العملية فان قلت اي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه مع فرض كونه مقتضيا له فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط حتى ان

المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق الحكم فيهما بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل

الموسس فيما لا نص فيه وهو اما البرائة او الاحتياط على الخلاف وان كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد

للمطلق الموجود عمله الحكم بالتخيير لا تعيين الرجوع الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر الخاص للتقييد قلت اما لو قلنا بان المتعارضين

مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيتعين الاخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وخروج مورده عن

محل الكلام ولو قلنا انهما متكافئان وان المطلق مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد معتبرة من باب التعبد لا من باب الظهور النوعي فوجه

شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين بدعوى ظهورها واختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة اشتراط فيها عدم

طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول

الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في التقييد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار

عن الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول علمية فرعية مقررة لبيان العمل في المسئلة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا

الاصل مقرر لاثبات كون الشيء موردا للمطلق ويثبت به وجود الدليل الشرعي على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل

المعتبر بحكم المسئلة المتعارض فيها النصان فلا تشمله اخبار التخيير مع جريان تلك الاصول لان التخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في مورده هذا ولكن

الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسئلة الفرعية لان مؤداها

جعل احد المتعارضين حجة كون دليل التخيير اجتهاديا وارد على مسئلة اصولية وليس مفهومها حكما عمليا فرعيا ومن العلوم حكومتها على

مثل هذا الاصل فالفرق بينهما انه يعتبر في اعتبار هذا الاصل المطلق عدم الحجة القوية المقيد لهذا المطلق ومع حجية العمل باحد هذين المقيد

ليس في النهاية الا ان حكم الشرع في المقام الرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور نصا وفتوى في تعارض احد المتعارضين بالمطلق



او الغام الموجود في ملك المتنفسه كما يظهر من ملاحظة الصحيح في الغار ويجري نوع منهما هو المحقق من الكليين في باب المتفاضل والتراجيح انشاء الله

المسئلة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء للمامور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا تردد مفهوم مبين من حيث مصداقه بين الاقل و

الاكثر ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلاثون او ناقص ومثل ما امر بالطهور لاجل الصلوة فشك في انه الغسل

او الوضوء الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافع او المبيح والذي ينبغي في المقام ان يقال ان المفروض تعلق التكليف

بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما شك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولا

يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة

على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم

المعين المبين المامور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب

الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو ان نفس التكليف فيها مردد بين

اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي

قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لمتعلق التكليف من اول الامر في مرحلة الظاهر واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين

معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في

الخارج بل الاصل عدم تحققه في الخارج والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق **والحاصل** ان الشك في احد المقامين انما

هو في التكليف بالزائد وفي المقام الآخر في تحقق المكلف به في الخارج والمكلف به صوم شهر هلالي مثلا لا اجمال لمفهوم المكلف به هو الصوم

من الهلال الى الهلال فاذا شك في انه هل هو ثلاثون او تسعة وعشرون من الشهر اللاحق او من الشهر الذي كلف بصيامه بغيم ونحوه من الامور الخارجية فلا يسقط التكليف

واما انه عدم تحقق المكلف به واما الاشتغال فكان مقتضاه وجوب صوم يوم الشك وفي خصوص المقام اصالة عدم دخول الشهر اللاحق ايضا

فاصبر بل لا فرق فيما اذا علم انه مكلف اما بصوم ثلاثين او بصوم تسعة وعشرين يوما فان التكليف بالاقل معلوم والزائد مشكوك واما مثال الامر

بالطهور وكون ما نحن فيه متوقفا على قصد الطهارة فيتبين به اجزاء الطهور مع الشك في الامر في نفس التكليف بالوضوء وان كان مرددا بين الاقل والاكثر

لكن ذلك في مطلوب رفع الحدث او الاستباحة مع ترك الجزء المشكوك والاصل عدم الحصول لكن على ما سوف نذكره في المباحث الآتية من ان الاصول

المثبتة مضافا الى ان الشبهة حكمية لا موضوعية فتدبر واما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيدا للمامور به فقد عرفت انه على قسمين لان

القيد قد يكون منشاؤه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما

الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثاني فالظاهر اتحاد حكمه مع الاول وقد يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك في

الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الاول فان وجوب الوضوء

اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعي انما انتزع من الامر بالوضوء في الشريعة

فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر واما ما كان متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير

لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب علمه عن العباد **والحاصل** ان ادلة البراءة من العقل والنقل انما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من

فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الآتي بالصلوة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور

في ترك التسليم لجهله واما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يات في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل هو تارك للمامور

به راسا وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية و

الجزئية كالمحقق القمي في باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد

ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبرائة بقوله ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم ان امتثال

بالمقيد مبرئ للذمة بالاشتغال الذي منشؤه الجعل ولا يحصل البراءة الا باتيان المقيد انتهى وفيه هنا ان المقام مثل المتباينين يحكم فيها بالاحتياط لكن الاقوى ان الجنس الموجود

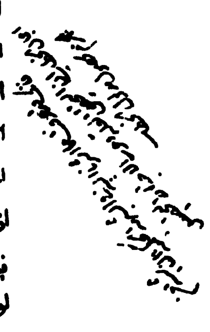
في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما بالتحليل العقلي مختصا اصلا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فانه لا باس بنفي القيود المشكوكة

للمامور به بادلة البراءة من العقل والنقل لان المنفي فيها هو الالزام بما لا يعلم الكلفة ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على

ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج فلا فرق بعد التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان

الصلوة بدون الوضوء **والحاصل** ان عند الترديد في كون المكلف به هو الاتيان بطبيعة الرقبة او صنفها المؤمن والاتيان بالطبيعة المنهية عنها التكليف

بالطبيعة معلوم منفي والتكليف بالطبيعة الموجودة في خصوص فرد منها مشكوك ومقتضى الاول هو مطلوبية الاتيان بها الاتيان باي فرد فيه سعة



في اصل البراءة

فيبين ففيه فصل الاشتغال بالخصوص فرق ولا نعلم التكليف بخصوص ذلك الفرد ففي تحصيله مع أن ما ذكرنا من مثل حصول الشرط في الوضوء
الطاهر فانا في الوضوء بالمشكوك ظاهر فيه هنا بالفعل فبان الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما اثرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط
فلا وجوب لعدم الوضوء معه من تحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتحقق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره من يعتق الرقبة المؤمنة حيث انه يوجد
بعض المقيدات بتحصيلها في الخارج بان يجب التوصل فيه هنا بل رقبة الكافر الى الايمان مع التمكن اذ لم يوجد غيرها او بعضها او لم يجب العتق
بالجملة الامر المشروط فيه لا يقتضي بنفسه ايجاد امر يبدأ مغايرا له في الوجود الخارجي بل حيث يتحقق وجوده لا يتحقق الا الواجد للشرط فهو لا يوجد في الوجود
الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا **فالتحقيق** ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء كما هو الحق ام بالمتباينين و
اما ما ذكره المحقق القمي ره فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من اجراء البراءة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع واضعف مما ذكره ره في
ذلك الباب لكن عرفت في باب المطلق والمقيد بينهما والتفاصيل احتمال الوكالة بالمجاز في المطلق مع احتمال الوكالة في المقيد بعد عرض تمام الاحتمالات
وبين ما لو سلم ان المكلف به بعض مع تحقيقهما ولكن لا نعلم انه هل يشترط الايمان ام لا في امكان نفيه باصل البراءة في الثاني وعدم امكانه في الاول
مما لم يظهر وجهه فان التكليف يعتق رقبة ما لا يتيقن ولو بعد تمام الاحتمالات فيه ذلك ثم تمامه في اشتراط الايمان ومما ذكره من نفي الحد المشترك
على فرض الاحتمال سند لا اصل له بان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل فالحاصل ان لو كان الشك في اشتراط الايمان فان وصف الايمان مما
لا يمكن الفرق بينه في اجراء اصل البراءة بين الصورتين ولعل لذا امر بالتامل ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو
دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران
الامر بين المطلق والمقيد او بالمتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البراءة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير وليس بينهما قدر
مشترك خارجي او ذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي او ذهني ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما
في الجملة وهو ضيق على المكلف فالعقاب حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه وحيث لم يعلم بذلك الضيق
فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو في سعة
من جهته فالمسألة في غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا
عن المكلف به ماخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقديره عين المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفي التعيين لانه في معنى نفي الواحد
المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن اشكال لكن
الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع **اقول** دوران الامر بين المقيد والمطلق هو بعينه دوران الامر
بين التخيير والتعيين او من جزئياته وما ذكره من ترجيح الرجوع الى البراءة في الاول مناف للثاني فان كان الفرق بينهما والحكم بالبراءة في الاول جار في
الثاني فان كان الغرض الفرق بينهما والحكم بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني فلعله بوجه لان الواحد المردد بعد تسليم علم التكليف كالمطلق
ومقتضاه حصول الامتثال باتي واحد كان والتعيين امر التكليف به فيشمله ادلة البراءة وكون نفي التعيين في معنى نفي الواحد المعين ان اريد به كونهما في
حد واحد بالنسبة الى عدم جريان اصل البراءة فالفرق بينهما واضح لكون التكليف بالواحد المخير مشكوكا بخلاف الواحد المردد والتعيين فان التكليف
بالاول معلوم وبالثاني مشكوك وان اريد به مؤنة نفي الواحد المعين على نفي التعيين فهو كذلك لكن كون الشك في المعلول شكا في العلة لا يوجب
عدم جريان الاصل في العلة مع عدم معارضته بمثله وان كان الغرض تساويهما في الاشكال وترجيح الاحتياط فيهما في مقابل الغير الذي يكون
منشأ مغايرا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة فيرد عليه ما ذكره في مسألة تقدم في بطلان التفصيل بين الشروط ونفي الفرق بينها فتأمل
ثم ان مرجع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه فيقع الكلام في الشرط من التكلم فيه وربما يتوهم الفرق بينهما ولعل وجهه ان
الفعل بتمام وجوده باجتماع الشرائط والاجزاء وما نعيه المانع يتوقف على التاهل فنفي بالاصل ويتحقق ان انتفاء المانع فيها ماخوذ في تحقق الفعل
على نحو الشرطية او مع حصول الفعل مع فرض الشك فيه فانه كان المتيقن بالاصل وجوده او ببقيه كونه مانعا من المفروض وجوده وان كان المتيقن
الشرط الموجود فهو في حد نفي شرطية الشيء المفقود فان جرى الاصل في احدهما جرى في الاخر وهو الحق وان لم يجر في احدهما لم يجر في الاخر والتفصيل
عدم الجريان في الشرط والجريان في المانع مما لا وجه له ولعل الشك في المانع فيه ان عدم الشيء لا مدخل له في التاثير الا من جهة قطعه للتهيئ
الا ان اعتبره في نظر الشارع وبذلك يحصل الفرق بين الشك في المانعية والشك في القاطعية والحكم فيها استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم
الاجزاء السابقة بوجه به وبها اخر مضيف وصلوحها لانضمام الاجزاء اللاحقة في تحقق المكلف به وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب
بان المسألة الثانية المعنونة بزيادة الجزء عمدا ثم ان الشك في الجزئية والشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي كما لو شك في وجوب الكل
فتك فان الاصل العلي في جريانه في وجوبه فلكون الشك في وجوبه مشكوكا الشرطية او الشطرية مسببا عن الشك في

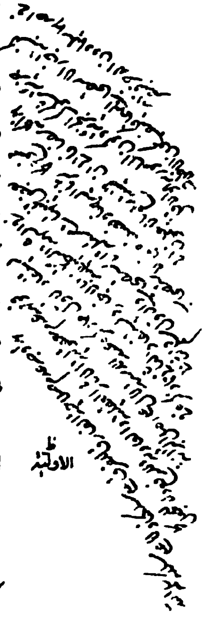
الكل او المشروط فيصير اصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكمة على الاصل في الشرطية او الجزئية فيخرج بذلك عن موضوع الاحتياط على البراءة في
الشك في الاجزاء والشرائط لانه بعد الفراغ عن وجوب الكل والمشروط فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته او جزئيته
وجوبا **قوله** فقضية الاصل الحاكم عدم الوجوب واضح لان وجوب معلوم الشرطية فرع وجوب المشروط المنفي بالاصل فضلا عن وجوب مشكوك
الشرطية واما انتفاء الوجوب فلم يحصله بعد فينبغي التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط الاول انه اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل الاصل
كونه ركنا او عدم كونه كذلك ومبنى على مسئلة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية فان قلنا بالاحتياط فيه كان الاصل هو الركنية في المقام وان
قلنا بالبراءة فيه كان الاصل عدم الركنية والتبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الآخر وجوه لا يعرف التحقيق منها الا بعد معرفة معنى
الركن فنقول ان الركن في العرف واللغة معروف وهو الجانب الاقوى وما به قوام الشيء وليس في الاخبار ذكر حتى نعرف معناه في [illegible]
الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال انه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا ومن عطف على النقص
زيادته والاول وفق بالمعنى اللغوي والعرفي وح فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاخلال به في طرف النقيصة او فيه وفي طرف الزيادة
فهو ركن فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة او الزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل
بنقصه عمدا والا لم يكن جزءا فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهوا وبطلانها بزيادته عمدا وبطلانها بزيادته سهوا اما الاولى فالاقوى فيها
اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة فاذا انتفى
انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به وهو معنى فسادها اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فان المخاطب
بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة
لانه غافل عن غفلته فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة
تكليف الغافل فالتكليف عنه ساقط ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة راسا او نام عنها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان
بها بمقتضى الامر الاول فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان انما يتم اذا ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الاجماع
مثلا على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسي فيها بعض
الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله تمت صلوته ولا يعيد وح فمرجع الشك الى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع
فيها الى البراءة او الاحتياط على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر
في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر
كلبس الحرير ونحوه قلت ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب
اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا واسقاطا وان اريد به امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه
بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين في مسئلة البراءة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري
فيه ادلة البراءة بل الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه
ومما ذكرنا ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء في شيء لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتي به مأمورا به بامر شرعي كالصلوة
مع التيمم او بالطهارة المظنونة وليس في المقام امر بما اتى به الناسي اصلا وقد يتوهم ان في المقام امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب في حق الناسي
هو هذا المأتي به فيندرج لذلك في اتيان المأمور به بالامر العقلي وهو فاسد جدا لان العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا بما عداه من
الاجزاء وانما يأتي بها بداعي الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا الشخص
غير ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد انه المأمور به من افراد المأمور
به بالامر العقلي وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه **قوله** ان الجزء المعتبر في المركب انما ثبت جزئيته في الجملة بالاجماع على القدر المتيقن منه كونه جزءا حال الذكر واما
في حال النسيان فجزئيته مشكوكة وما يترتب على الجزئية البراءة والاحتياط هو لزوم الاعادة بعد التذكر في الوقت وعدم اجزاء الاتيان بالمأمور
به بتمام اجزائه حال النسيان فالحاصل ان البراءة وعدم اتيانه بالمركب انما كان المنسي جزءا على القول بالاحتياط فعلى ان يقتضي الاول من التردد بين ناسيا
البراءة وتعلق ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء على الناسي [illegible] ان توجيه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا و
اسقاطا انما يتم لو قال لا اصل مع عدم السورة مثلا واما لو قال بالنسبة الى كل من الذاكر والناسي صل فهنا وجوب الصلوة بجميع اجزائها بالنسبة
الى كل منهما بجميع الاجزاء التي ذكرها والمشتمل على السورة [illegible] الناسي مأمور بها بامر شرعي [illegible] الاجزاء [illegible]
الامر العقلي في المقام ففاسد لان الامر بالصلوة الفاقدة على المعنى الذي عرفت شرعي واستقلال العقل بما هو في نفي تكليفه بالمنسي الذي كان جزءا عند

حاصل

في أصل البرائة

الذي ذكرنا في تكليفه بما عدا الجزء المنسي فان ما يدعى من الامر لغيره فالمكلف بها هو نفس المكلف بها شرعاً واتى بالفعل له خرج الشيء عن كونه جزء للحمد
كون المكلف به غير المكلف به والتكليف الشرعي بالفائدة والالتفات المحتاج اليه كلاهما حاصل بالنسبة الى الملتفت به فتم توهم كون ما يأتي به الحاصل المركب
ما اعتقد انه المأمور به من اثبات ان المأمور به الامر العقلي كالامر احتياطاً في حصر اربعاً باعتقاد كونه ظهراً او كونه مقتضياً للاجزاء او توهم انه ليس بجزء
العقل بعد الالتفات الى خطائه وان الاعتقاد انه لم يأت بما امر به المولى وكيف كان فان سلمنا تصوّرا اما ما ذكرنا من ان دلالة الجزء فيكون من قبيل التكليف
وهو لاختصاص بغير الغافل لا يفيد الامر الكلي الا بعد ورود ورده وهو غير الغافل باطلاق الامر الكلي المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى
الغافل بحالة فيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفاً نفسياً فلا يدل على كون متعلقه جزء للمأمور به حتى يقيد به الامر الكلي وان كان تكليفاً غيرياً
فهو كاشف عن كون متعلقه جزء لان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة وانتفائه بالنسبة الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان الجزئية غير مسببة
عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن
فيه فينتفي بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري شيء لكونه جزء او انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر الكلي في حقه الا ان الجزئية لا ينتفي بذلك **أقول**
اولاً ما ذكره من الجزء جار في الشرط فكما ان الامر بما هو جزء في الواقع يقيد الاطلاق فكذا الامر بما هو شرط في الواقع وكما ان الامر الاول ان كان تكليفاً
نفسياً لا يدل على كون متعلقه جزء اخر يقيد به الامر الكلي فكذلك الامر الثاني وكما ان الامر الاول ان كان غيرياً فهو كاشف عن كون متعلقه جزء
لان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة وكذلك الامر الثاني فالفرق بينهما غير منضبط الوجه وما ذكره في وجه الفرق من ان الشرطية مسببة عن التكليف
والتكليف في الجزء مسبب عن الجزئية لا يعقل مثل الاشتراط بهما من هذه الجهة **وثانياً** ان الحاصل انه كما لا يفهم من قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب جزئية الفاتحة
ولو بالنسبة الى الناسي وكذا لا يفهم من قوله لا صلاة الا بطهور شرطية الطهور كذلك وكما لا يفهم من مثل قوله استر عورتك في الصلاة الا اشتراط ذلك في
المتمكن عند الالتفات فكذا لا يفهم من قوله اقرأ سورة بعد الفاتحة الا الاشتراط كذلك **وحاصل** ذلك هو الجواب الثاني وهو ان المسلم
من دلالة القضايا التكليفية هو الدلالة الالتزامية والكشف عن الجزئية والشرطية في خصوص حال التذكر ولا ينافي ذلك ان يكون شيء جزء المأمور به مطلقاً
دون حال التذكر فالكلام بالنسبة الى الشرط اذا كان من المقدمات الجعلية ولا نقول انه لا يجوز الكشف عن جزئية شيء على وجه الاطلاق بالقضية
التكليفية بل نقول انه لا يفهم من القضية التكليفية الا اعتبار في حال توجه الخطاب فالجزئية المستفادة من الامر الغيري تنتفي بانتفاء الامر وكيف كان
فمحتمل ان بناء العدم على الوجه المتقدم وهو انتفاء بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً وان اقتضى ما ذكرنا الا ان استصحاب صحة ما تقدم على الجزء
المنسي حاكم عليها وفيه ما سيجيء في المسألة الاتية من ضعف التمسك به في هذه المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك مع الجواب عنه فيه
الى ما هو محل البحث فان قلت ان الاصل الاولي وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلاً اخر ثانوياً يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء
او الشرط المنسي عنه وهو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء
المنسي لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان ترتب عليه حكم الشارع بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً وان شئت
قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً بل هي ككلية الكل
وانما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على ترك السورة **ودعوى**
ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرفع
فدا سلمنا ذلك الى ان وجوب الكل في الامور الجعلية مترتب على جعل الكل المتوقف على اعتبار الامر المتعلق بجزئية السورة من الاحكام المجعولة التي تقتضي
بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار لعله لا وقع لهذا الجواب وكيف كان فدعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرفع
من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه
وهو ترك الكل ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر في الزمان الثاني **مدفوعة** بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في
اصل التكليف من ان المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية فالآثار
المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب في اختصاصها بخصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية
وما يترتب عليها من الآثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع او ان نسيانه كعدم نسيانه او انه لا حكم لنسيان السورة مثلاً وجب
حمله تصحيحاً للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثراً شرعياً بلا واسطة فافهم **أقول** مل بين المقامين فرق فان الآثار العقلية او العادية المترتبة على الشيء
لا ينفك عنه في حالتي العمد والنسيان فهي غير قابلة للرفع في حال النسيان بخلاف الآثار المترتبة على الشيء في حالة اليقين بالشيء فانها قابلة للحكم بالترتيب
عليه في حال الشك ولو كانت عقلية او عادية الا ان من يكون يترتب هذه الآثار في الاستصحاب يدعي انصراف اخباره الى ترتيب خصوص الآثار الشرعية
واما الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية والعادية فهي قابلة للرفع في صورة النسيان والخطأ والجهل الا ان يدعى فيها ايضاً عدم الانصراف الا في ما
يتوقف تصحيح الكلام على الحمل عليها وزعم بعض المعاصرين الفرق بين اصالة عدم الجزئية ومصنور السوي حيث حكم في مسألة البرائة والاستقلال

في الشك في الجزئية بان اصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الاقل لانه لازم عقلي اما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الاقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من ان الدنه لا حجة فيما ذكره في اصالة العدم **اقول** وجه فرق شيخنا قدس سره بين المقامين استفادته من اخبار الاستصحاب ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكام الشرعية المترتبة عليه خاصة واستفادته من النبوي على فرض حمله على العموم كما هو مقتضى نظره الشريف وجريانه في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم منه رفع الحكم المجهول اثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها فما يترتب عليه من احكام شرعية علا افظاهر الاطلاق الشامل لما يقتضي صرف هذه بخلاف اخبار الاستصحاب بزعم ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها اذا دل الشقيق لاحدهما كما دل للاخر فقضية ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير حكم لاحدهما على الاخر لكن المستفاد من مورد تلك الاخبار وسياقها تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي ولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه وينبغي التحكيم في غير ذلك بلا دليل ووجه عدم صلاحيته هذا الفارق للفرق ان استفادة ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على الاستصحاب من دون واسطة ان كانت بملاحظة ان من شان الشارع ترتيب هذه الاحكام على الحكم بالبقاء فتلك الملاحظة لا بد ان يكون المرفوع به احكام فعلية لا اثار الشرعية وان لم يقتض تلك الملاحظة التخصيص في النبوي فلا بد ان لا يقتضيه في اخبار الاستصحاب مضافا الى ان الاذعان بكون نسبة اليقين في الاخبار متشابهة بالنسبة الى ثبوت مورد الاستصحاب وعدم حدوث ما يترتب عليه شرعيا كان او غيره وجريان الاستصحاب فيهما مقتضيا لحكم استصحاب المزيل على المزال لا الحكم بترتيب خصوص الاحكام الشرعية المترتبة من دون واسطة وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النبوي على فرض تسليم القاعدة الاولوية او في مورد التسليم وهو ما كان الدال من القضايا الوضعية غير ثابتة على اي تقدير ولظهور المدرك في رفع المؤاخذة لا العموم وعلى فرض تسليم العموم فالموضوع رفع الاثار الشرعية المترتبة على المكشوف من دون واسطة والجزئية على مسلكه سلمه الله ليست من تلك الاثار والاحكام نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلوة من جهة قوله عم لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله عم في مرسلة سفيان تسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله عم فيمن نسي الفاتحة اليس قد اتممت الركوع والسجود وغيره ثم الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الاصل الاولي والثانوي المرتبين في غير الصلوة والمستفاد فيها من جهة الاخبار **اقول** ذلك مناقض لما تقدم قبل ذلك من ان التكليف في الجزء مسبب عن الجزئية وان التكليف في الشرط بعكس ذلك اللهم الا ان يكون غرضه سلمه الله مما تقدم خصوص مثل الجزء الثابت جزئيته ولو في غير حال الصلوة ومما ذكرنا هنا ما ثبت اشتراطه في خصوص الصلوة فتبدل ولعل التحقيق تساوي الكلام في الشرط والجزء سواء استفيد الجزئية والشرطية من القضية الوضعية فالاصل الاولي تركهما الفساد او استفيدتا من القضية التكليفية التي لا يثبت منها الا الجزئية والشرطية في حال الالتفات والتذكر فالاصل الاولي فيه الصحة لاتيانه بجميع ما امر به





المسألة الثانية في زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال في عدم الفساد **قوله** اذا كان الماخوذ لا بشرط فقد حصل الامتثال بالواحد والزائد عليه امر خارج عن الامر ولعل المفروض عبادة لا تخل بها تخلل الاجنبي او ما حصل الرخصة في تكرره فقد يرجع اليه شرط في صحة الزيادة قصد كونه من الاجزاء اما زيادة صورة الجزء لا بقصد الجزئية كما لو سجد للعزيمة في الصلوة لم تعد زيادة في الجزء نعم ورد في بعض الاخبار النهي عن زيادة في المكتوبة وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلوة ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد جزء من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود **اقول** لعل الركوع من الاجزاء التي يعتبر فيها اشتراط عدم الزيادة الا ان يكون المراد التمثيل المطلق للزيادة العمدية الثاني ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد **اقول** قد عرفت الاشكال في الزائد على المحصل للماهية لا بشرط اذا كان في الشرع ماخوذا على هذا الوجه فضلا عما اذا اعتقد ذلك على خلاف الواقع الثالث ان ياتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرء سورة ثم بدا له في الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان ياتي ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في اعادته على وجه صحيح اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلوة او في الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مامور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به **اقول** غير المامور به مختص بالزيادة لا المجموع المشتمل عليها فالمجموع مشتمل على المامور به وغيره فينبغي الاشكال في الفساد لو قال ان كان الفساد التعبد بما لا يطلق فيبنا من لا منه واما الاجزاء فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة بها لان مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه هو البرائة **اقول** لعل الاولى اتحاد الحكم في الصور الثلث من حيث الاصل الاولي لتساوي الكل في الاشتمال على اعتقاد مخالف للواقع وكون الشك في

الكل شك في مانعية الزيادة واما من حيث الادلة الاجتهادية فيها ان المتبع هو الحكم بمقتضى ما هو المقتضى او المقتضى للفساد وقد يستدل على البطلان بان
الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلوة بالزيادة وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة
في الصلوة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البراءة عنه وان اريد انه تغيير
للهيئة المتعارفة المعهودة للصلوة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا **اقول** لاحظ ان الاصل الاولى مقتضية لذلك
نظر من تعليل الاصل الثانوي المقتضية للفساد بعد ملاحظة ان الهيئة المعتبرة عندنا موجودة كما استدل به سلمه الله في الصورة الاولى ويمكن
ان نفس العبادة كما انها امر توقيفي فكذا كيفيتها والهيئة المتعارفة معلوم الرخصة وما عداها مشكوك الرخصة فيبنى فيه على اصالة الاشتغال
فتدبر جيدا وكيف كان ينظر الاستدلال بهذا البطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت
صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة
منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما عن ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول
المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرائط اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة
بكلا المعنيين باقية للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما
يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل بصحتها الا ترى ان صحة الخل من حيث كونه جزءا
للسكنجبين لا يراد بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل
لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف اذا
شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام
تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلم يتحقق الكل ومن المعلوم
ان هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلوة بمعنى
استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط الباقية **اقول** المتعذر من اجتماع جميع الشرائط والاجزاء في الصلوة الا كونها مشتملة على زيادة نشك في كونها
مانعة وعبادة اخرى فنشك في كون عدمها شرطا فان قلنا باعتبار اصالة عدم جعلها من الموانع كما قلنا بتقليلها شك في جزئية او شرطية فنقول ان
الشك في صحة الصلوة مسبب عن الشك في مانعية الزيادة والاصل عدمها فيزول الشك في الصحة وان لم نقل باعتبارها فنقول ان الشك في صحة الصلوة
بعد الاتيان بالزيادة مسبب عن بقاء الاجزاء السابقة على صلوحها لضم الاجزاء اللاحقة او خروجها عنه فان الاجزاء السابقة بعد الاتيان بها بجميع
ما يعتبر فيها متصفة بذلك الصلوح جزما فنستصحب بقائها لا ان الصحة بهذا المعنى باقية ولو مع القطع بعدم حصول الكل لان تلك الاجزاء بعد
وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه فيقال في دفعه ان تلك الاجزاء لم يكن مامورا بها بامر مستقل بل كانت مامورا بها في ضمن الامر بالكل
فوقوعها مطابقة للامر مراعى بوقوع الكل مطابقا للامر بها لا انه بعد وقوع التكبير مثلا بقصد تكبيرة الاحرام مع اجتماع سائر الشرائط من الطهارة
والاستقبال والستر ونحوها نجزم بكونه صالحا لضم سائر الاجزاء في وقوع الصلوة صحيحة وهذا الصلوح اخص من صلوح مجرد التكبير الصادر ولو من
المحدث لكونه من اجزاء الصلوة الذي نجزم ببقائه مع القطع بعدم حصول الكل وهو الصلوح بالمعنى الاعم واما الصلوح الاخص فنجزم بانتفائه مع
ذلك القطع فظهر الفرق بين المستصحب في المقام وبين صلوح مثل الخل لان يكون جزء للسكنجبين وبطل المقايسة وبعبارة اخرى فرق بين بين كون
الشيء لان يكون جزء المركب وبين كونه جزءا بالفعل فما لا ينفك عنه هو المعنى الاول واما الثاني فقد يثبت فيخرج عن الجزئية الفعلية كما فيما نحن فيه
وقد يقطع بخروجه عنها كما لو وقع التسليم بعد الاتيان بالصلوة بعد الاتيان بالزيادة نشك في خروج ما اتيناه سابقا عن
الجزئية الفعلية فلا يمكن القطع بصحتها بهذا المعنى فيجب استصحابها في صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط
وكون هذا الاصل من الاصول المثبتة كلام اخر لسنا الان في مقام اعتباره وعدمه لان الكلام في ان شرائط الاستصحاب الذي هو السابق واللاحق
اللاحق في المقام حاصلة والشك اللاحق متصف بالاتصاف بقاء الصلاحية البعيدة واما الصلاحية القريبة فمشكوك
البقاء جزما وكيف كان فعلى اصلاح ... مسلم اقول ان قلت فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للاجزاء السابقة ابدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى
المذكور الى ابد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع مع ان الشايع في النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره
من قواطع الصلوة قلت نعم لا يصح التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي اليها فيجب
استيناف الصلوة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة او ناقضا كشف ذلك عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع
هيئة اتصالية يوجب بعض الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمتصل

فی اصل البراءة

وفيما نحن فيه الاجزاء السابقة والاجزاء التي يلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه الى الاخر ومن
المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب فالاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين
ما يلحقها فيصح الاستصحاب في كلما شك في قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك في القاطعية واما مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن
فيه شك في [illegible] حاصل الفرق بينهما ان عدم الشيء في جميع آنات الصلوة قد يكون بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد آناً ما فقد انتفى
الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها وقد يكون
اعتبارا من حيث كون وجوده قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الاجزاء فاذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء

[illegible]

بعد الاتيان بجزء واحد تبعاً للشيخ قدس سره وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى
وضع باب الافعال ايجاد البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً نظير قولك اقمت زيداً او اجلسته او اغنيته والآية بهذا المعنى ترجع الى النهي عن
جعل العمل لغواً لا يترتب عليه اثر كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان
مورد النهي نفسهما بهما لا بشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون ما انفقوا منّاً ولا اذى الآية الثاني ان يراد به ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيّق فم
الركية [illegible] احدثه ضيقاً لا احدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهي عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور
المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذ لا يترتب على احداث العمل في البطلان او ايجاده باطلاً سوى فوت مصلحة العمل الصحيح
اقول نعم يفوت بذلك المصلحة لكنه لا ينحصر وجه النهي عن ظاهره الذي هو الحرمة المترتبة على مخالفتها العقاب الثالث ان يراد بابطال العمل قطعه
ورفع اليد عنه كقطع الصلاة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك بها على حرمة قطع العمل ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد بالاعمال ما
يتم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضاً عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر وصيرورته جزءاً فعلياً للمركب فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابلية
كونه جزءاً فعلياً فجعل هذا المعنى مغايراً للاول مبني على كون المراد بالعمل فيه مجموع المركب الذي وقع الابطال في اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه
المعنى الحقيقي ولموافقته لمعنى الابطال في الآية الاخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهي عن الابطال يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة
لله وللرسول هذا كله مع ظهور الآية في حرمة ابطال الجميع ومناسبة الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شيء من الاعمال الذي هو المطلوب ويشهد لما
ذكرنا مضافاً الى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الاول فعن الامالي وثواب الاعمال عن مولينا الباقر ع قال قال رسول الله ص من قال سبحان الله
غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال له رجل من
قريش ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها ناراً فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقاً او بالنسبة الى بعض المعاصي وان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار سنده او لمخالفته للمسألة كان المراد
الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقي وببالي انه وجد او سمعت من يروي الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة
المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به للمقام موجب لتخصيص الاكثر فان ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية القلة فاذا
ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلاً ايضاً على حرمة القطع في الاثناء الا انه لا ينفع فيما نحن فيه لان
المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له
وابطالاً ولا معنى لقطع المنقطع وابطال الباطل **والحاصل** ان المنهي عنه هو الابطال ولا يعلم ان رفع اليد بعد الزيادة ابطال له لاحتمال
بطلانه بسبب الزيادة ولا بد في توجه النهي من احراز موضوع الابطال وقد ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع
لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع فلم تثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة **اقول**
لو امكن استصحاب حرمة القطع فاستصحاب حرمة رفع اليد كان سالماً عن هذه المناقشة الا ان يقال ان حرمة رفع اليد المعلومة سابقاً انما نشأت من
حرمة القطع [illegible] وكيف كان اضعف من استصحاب حرمة القطع استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزمان اللاحق
في القدرة على اتمامه وفي ان مجرد الحاق باقي الاجزاء اتمام له ولعل عدم الزيادة من شروطه في الاثناء بما عداه من الاجزاء والشرائط بحصول المعنى الباقي
لاتمامه حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه لو شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق ما عداها الى الاجزاء الباقية بانه
اتمام للعمل **اقول** لو امكن هذا الاستصحاب فاستصحاب وجوب تعقيب الاجزاء اللاحقة السابقة قبل الاتيان بالزيادة بعد حصولها سالم عن المناقشة
[illegible] ثم انه ربما يعارض حرمة الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالاصل بما الادلة على صحة العمل فيجمع بينهما ومن اصالة الاشتغال بوجوب اتمام
العمل ثم اعادته للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف وفيه نظر فان البراءة اليقينية على تقدير فساد العمل باستصحاب وجوب التمام
تحصل بالتمام لان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر الكلي في ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم القبول تحصل بالاعادة فوجوب الاتمام
واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل بعد عدم الدليل لا استصحاب لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي والتحريمي نعم يتوجه اتمام مراعاة
لاحتمال وجوبه ولا يجب بل يمكن ان يقال لا احتياط في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى
وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم وان اتمه ثم اعاد فات منه نية الوجه
فيما هو الواجب عليه في الواقع وان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه في اصل التكليف وهذا
شك في المكلف به **والحاصل** ان الفقيه اذا كان مردداً بين الاتمام والاستئناف فالاولى له الحكم بالقطع والامر بالاعادة بنية الوجوب

في أصل البراءة

٣٠ أقول يمكن التأمّل في هذه الأولويّة بل إنّ البناء معتبر في أوّل العمل المفروض كونه شاكّاً في تلك الحال ثمّ لو قطع ورفع اليد عن الأمر الثاني
فيحتمل مبادرة مكابرة الحرام الواقعي باحتمال عدم كون الزيادة مبطلة لعلاجه بالواقع والعادة بالمحتاج إلى ارتكاب عمل لغو واحتمال كونها موجبة
للبطلان وفي مكانات الاحتياط من جهة أخرى بلحاظ الاحتياط بأمر وصل إلى رجحانه عليهم ثمّ الشكّ تمامه هو في أنّ التكليف هو القطع والاستيناف
أو الإتمام والشكّ في كلا المقامين في التكليف فقد يتوهّم أنّ ما ذكرناه من حكم الزيادة وأنّ مقتضى أصل البراءة عدم مانعيّتها إنّما هو بالنظر إلى
الأصل الأوّلي وإلّا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركّبات البطلان كما في الصلاة حيث إنّ الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة
فيها مثل قوله عليه السلام من زاد في صلاته فعليه الإعادة وقوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته وقوله عليه السلام فيما حكي عن تفسير العياشي
فيمن أتمّ في السفر أنّه يعيده قال لأنّه زاد في فرض الله عزّ وجلّ ودلّ بعموم التعليل على وجوب الإعادة بكلّ زيادة في فرض الله عزّ وجلّ وما ورد في
النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام لأنّ السجود زيادة في المكتوبة وما ورد في الطواف من أنّه مثل الصلاة المفروضة في أنّ الزيادة
فيه مبطلة ولبيان معنى الزيادة فيه مبطلة ولبيان معنى الزيادة الذي وعدنا بأنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام الجواب وإن كان كونه
ممّا لا يجب فيما سيأتي إلّا أنّ الاشتغال بالواجب فكره بمقتضى وضع الرسالة أمر ذكرنا مناسب **المسألة الثالثة** في ذكر الزيادة سهواً
التي تقدح عمداً وإلّا فما لا يقدح عمداً فسهوها أولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسياناً لأنّ مرجعه إلى الإخلال بالشرط نسياناً لأنّ الكون
الزيادة المفروضة ممّا اشترط عدمه وحال التذكّر وقد عرفت أنّ حكم البطلان ووجوب الإعادة مبنيّ في جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء أن يكون
نقصه مخلّاً ومفسداً دون زيادته نعم لو دلّ دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً إلّا أن يدلّ دليل على خلافه
مثل قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة بناء على شموله لمطلق الإخلال الشامل للزيادة وقوله عليه السلام في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة
ونقيصة تدخل عليك فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل الأوّلي فيما ثبت جزئيّته هو الركنيّة إن فسّر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه وإن عطف
على النقص الزيادة عمداً وسهواً فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة إذ كلّما يبطل الصلاة
بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة سهواً معارضة بضميمة عدم القول بالفصل بأصالة
الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً إلّا أن يقال إنّ الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العمليّة ممّا لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي
فيعمل بكلّ واحد من الأصلين وإلّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما يجيء هنا على مسلكه سلّمه الله وأمّا على ما ذكرنا فتمام في ذلك في
الجزء الذي تسري حكمه بالقضيّة الوضعيّة وكذا الكلام في الشرط وأمّا ما ثبت بالقضيّة التكليفيّة فالأصل عدم قدح الإخلال به سهواً هذا
كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول وأمّا مع ملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة على البناء السابق في المرسلة المذكورة
عدم قدح الزيادة والنقص سهواً ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدّمة قدح الزيادة عمداً وسهواً وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهويّة
بناء على اختصاص الانقياد بالسهو والظاهر حكومة قوله لا تعاد على أخبار الزيادة لأنّها كأدلّة سائر ما يخلّ بالصلاة من فعل وترك كالحدث والتكلّم وترك
الفاتحة وقوله لا تعاد يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقّه أن يوجبها
والحاصل أنّ هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدحه هذا إذا قلنا بعموم الصحيحة للزيادة أيضاً كالمرسلة وإلّا فالظاهر
أنّه لا ينبغي التأمّل في ظهورها في خصوص النقص لأنّ من جملة الخمسة الوقت والطهور ولا يتصوّر الزيادة فيهما فيكون المراد منها خصوص النقص وكذا
الكلام في الثاني لو منع التبادر فالتعارض بينها وبين أخبار الزيادة وإن كانت الصحيحة شاملة للعمد أيضاً ثمّ المرسلة عامّة للزيادة والنقص
بصريح اللفظ ومختصّة بصورة السهو لظهور قوله تدخل عليك في ذلك لكنّها ليست بصريحة الدلالة في عدم لزوم الإعادة لعدم المنافاة بين
لزوم سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة وبين لزوم الإعادة فتدبّر ثمّ لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخصّ من الصحيحة إن اختصّ
بالنسيان وعمّ الزيادة والنقيصة والظاهر أنّ بعض أدلّة الزيادة مختصّ بالسهو مثل قوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة
ومحلّ تفصيل هذه المقامات في الفقه في مسألة الخلل **الأمر الثاني** إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في الجملة بأن قام الإجماع على جزئيّته في
الجملة أو على وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه فهل يقتضي الأصل جزئيّته وشرطيّته المطلقتين حتّى إذا تعذّر سقط التكليف
بالكلّ أو المشروط أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن فلو تعذّر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للأوّل أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح
لإثبات التكليف به كما سنبيّن ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب
النفسي له مفروض الانتفاء نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها اسماً للأعمّ كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة فيه من قبيل التقييد
فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق كان القدر المتيقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر أمّا العاجز فيبقى إطلاق الأمر بالصلاة بالنسبة إليه سليماً
عن المقيّد ومثل ذلك الكلام في الشروط نعم لو كان الأمر بالكلّ والمشروط كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر

نعم لو قلنا ... والشرط

المأمور به

المأمور به كان هو الصلوة وعلى هذا القول ليس الفاقد للجزء والشرط صلوة ولا امرا بالعاري عن المقصود وكذلك لو ثبت اجزاء المركب بالحصر
متعددة فان كلا منها امر غيري اذ ارتفع بسبب العجز ارتفع الامر بالكل المقدمة فيحصل الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الاول كما ذكرنا ولا يلزم فيه
استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني العجز وغير ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لان المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على
المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك فان الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين
او مطلقا على القول بشمول الخطاب للمعدومين مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي السفر والحضر والصحة والمرض وغير
ذلك وكذا لغير الصلوة من الواجبات **والحاصل** ان المكلف به للكافة هو الماهية المهملة والمختلفون في الاحوال مختلفون في الامور التي تحقق
الماهية بها فالمتمكن من الماء مكلف بالطهارة المائية والعاجز عنه مكلف بالطهارة الترابية وهكذا وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان
المكلف مسبوقا بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي
المتعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة
فان اهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها
بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي
اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرا او قليلا والاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والا لم يعقل الشك
فيه فليس الموضوع فيه الا الاعم من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا او
شك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته **اقول** لعل التمسك بالاستصحاب ضعيف هنا اذ مع عدم جريانه في العاجز عن بعض الاجزاء
في اول التكليف مع اعتراف المستدل لا يجري في المسبوق بالقدرة ايضا فان ركن الاستصحاب مقتضيا هنا ابقاء المتيقن كان وجوب الكل بالوجوب النفسي
وهذا متيقن الارتفاع في الزمان اللاحق والوجوب الغيري المتعلق بالاجزاء تابع لوجوب الكل المتيقن في زمان الشك ومطلق الوجوب
اي لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه ولغيره ليس المتيقن سابقا بل المتيقن سابقا هو وجوب تلك الاجزاء الباقية بالوجوب الغيري
في ضمن وجوب الكل وهو يقيني الارتفاع واما استصحاب الوجوب النفسي بدعوى صدق الموضوع عرفا على المعنى الاعم الموجود في اللاحق فلعله
اضعف من سابقه فان هذه الدعوى مضافا الى بطلانها انما لو كان المتعذر عليه قليل الاجزاء التي يعلم عدم صدق الموضوع عليه بدونها انه
اي عسره على هذا الصدق على وجه المسامحة مع الاعتراف بان موضوع الوجوب هو الوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحتين مثلا فان كل احد
يعرف ان المشتمل على الغسلة الواحدة والمسحتين مثلا ليس بذلك الوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحتين ومع العلم بتغاير الموضوع عند
واشتراط بقاء الموضوع للحكم في السابق في الاستصحاب كيف يدعى ان الموضوع هو الاعم ولو نشأ مثل ذلك من بعض اهل الغفلة من العرف فمن
البين كونه من اشتباههم ويكشف عن ذلك انه بعد التنبيه بما يستفاد من اخبار الاستصحاب وسائر الادلة من الامور المعتبرة في الاستصحاب الجاري في مثل
المقام يعترف بعلمه بان الموضوع لنفي الوضوء مثلا هو الغسلتان والمسحتان نعم ربما يتسامح في مقام التسمية فلا يلاحظ بعض الاجزاء في وضع الاعلام
ونحوها من وضع الاسم بازاء الماهية الاعم من وجود ذلك الجزء وفقده لكن لا يتفاوت به ما علم بان الموضوع له وما اعتبر فيه شرطا او شطرا وعلم
تعلق الوجوب بذلك المركب المعلوم في الزمان الاول هو وجوب الصلوة مثلا مع السورة فلا يقال بعد العجز عنها انا نشك في وجوب
ما وجب اولا واما استصحاب الكرية فقد اشرنا مرارا الى ان الشك في بقاء الكر مسبب عن الشك في ان الماخوذ قليل حتى يكون الباقي كرا او كثير
حتى يكون الباقي قليلا فالشك حقيقة في ان الماخوذ قليل او كثير فينبغي حدوث اخذ الكثير بالاصل فيما يجري فيه فالتسامح حقيقة في
التعبير عن هذا الاستصحاب العدمي باستصحاب الكرية لا في الموضوع وكذا الكلام في استصحاب القلة والا فكل من اهل العرف يعرف ان هذا الماء
بنفسه لم يكن كرا ما كان كرا مع الزيادة فكيف يستصحب الكرية المشتمل على الزيادة بالنسبة الى ما اخذ منه تلك الزيادة فلا يقال هذا كان كرا
في زمان فيستصحب كونه كرا وقد يؤيد عدم الاعتبار بهذا التسامح من اهل العرف ان بناءهم في المقادير على التسامح فيعفون بالنسبة الى ما نقص من الف ومائتي
رطل مثلا بيسير الى ما شاء رطل فكيف يلتبس هذا الاطلاق منهم معتبرا في تحديد الكرية ويكون معتبرا في المقام وكيف كان لا ينبغي التأمل في
عدم صحة التمسك في المقام بالاستصحاب نعم يستدل على المطلب بالنبوي والعلوي المرويين عن عوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما
استطعتم وعن علي عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات
كما لا يخفى على المتتبع نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانية وما مصدرية زمانية فيكون حاصل المعنى اذا امرتكم بشيء
فأتوا بذلك الشيء ما دام الاستطاعة عليه فاذا فقد الاستطاعة عنه ببعض اجزائه او شرائطه فلا يجب الاتيان وفيه ان كون من
بمعنى الباء مطلقا او بيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام ومن العجيب ما صدر عن بعض ... الظاهر بلزوم تقييد الشيء

نباء على المعنى المشهور كما كان للاجزاء شيء يتصف بوجوبها الامر باتيان ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري
فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييد من الاولين مستفاد من قوله فاتوا منه ما استطعتم وظهوره حاكم عليهما فانهم اخرجوا
كثيرا من الموارد لازم ولا باس بهذا في مقابل ذلك المجاز البعيد **والحاصل** ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج السليقة في فهم الخطابات العرفية
اقول ومن هنا يظهر الاشكال بها على كون الامر للندب واما الثانية فلما قيل ان معناها ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور لا
كلام في ان ذلك كان لسقوط حكم شيء لا يوجب نفس سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد
كما في اكرم العلماء وفيه ان معناه ان الميسور لا يسقط على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني ان الفعل
الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء ولا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام
انما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر بالكل او متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي
وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب
من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و
سقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسيا فلا يصدقون على ثبوته البقاء ولا على
عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام
وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى ومنه يظهر ان الرواية ايضا
في دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة لما كان لازما لسقوط ذيها فالحكم
بعدم الملازمة في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشي عن ايجابها بخطاب واحد **اقول** المناقش في الثانية
شغلة في تضعيف بعد ما احتمل في الرواية الاولى مع مسئلة ان الامر للوجوب وللندب ان كلمة ما في الرواية اما ان يكون وقتية او موصولة
او موصوفة وعلى التقادير الاخيرين اما ان يراد بها الفرد او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او الاشياء استظهر في
مسئلة الامر والتكرار كون كلمة ما وقتية بشهادة ما قيل بمورد الفقرة عليه وهو ما روي من ان خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله كتب عليكم الحج
فقام عكاشة او سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت
نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ولكن خبران الشاهد اول شيئها على ان كلمة ما للتبعيض وقيده فاندرج في مقام بيان الاكتفاء في الامر
المطلق بامتثال الواحد والاكتفاء في ذلك الامتثال بالقدر المستطاع لا في مقام بيان ان الامر المطلق للتكرار مادام الاستطاعة واما الرواية الثانية
فقد مرت في مسئلة ان قضاء الموقت بالامر الاول بان الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب
الميسور او مورده وكذا المعسور وجزئه او ما يحكمه اذا لم يجب مستقلا فيكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من
الاحتمال الى ان قال ومع ذلك يتاتى فيه لفظ السقوط فان مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكم السابق
من مطلوبيته مقيدا او في ضمن الكل وللكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاول فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان
وجوب المقدمة من بعون وجوب ذيها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل انتهى وبالتامل في مقالة الشريف يظهر اندفاعه اولا ورده ثانيا اورد سلمه الله عليه
اما الاول فلان عدم السقوط وان كان في العبارة محمولا على نفس الميسور لا على حكمه لكن لعدم تصور سقوط نفس المعسور وعدمه يتعين حمله على عدم السقوط
حكمه في نفي السقوط لا انه على كون ما يسقط امرا سابقا فان الظاهر من العبارة مع هذه الملاحظة عدم سقوط الحكم السابق ونفيه عدم سقوط
نفس الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط عند تعسره لا يوجب صحة حمل عدم السقوط على نفس الميسور وان حمل على عدم سقوط حكمه
في التكليف والوجوب كما هو مقام ما ذكره سلمه الله فعبارة اخرى هو عين ما ادعى شيخنا من ظهور العبارة فيه واما ما ذكره سلمه الله من ان هذا الكلام انما يقال
في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر بالكل فهو في محل المنع بل يدفعه ما يستفاد من ما ذكره شيخنا
ره اخيرا من ان وجوب الجزء الذي لا يسقط عند تعذر الكل لا يمكن ان يكون الوجوب في ضمن الكل وللكل فان الوجوب الثابت تماما هو احد هذين الوجوبين
والنفسي للجزء وجوب آخر فالمفروض متعين ان يكون مقام هذا الكلام ما اذا كان الارتباط متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي لدفع هذا التوهم واما الثاني
فلان تسامح من يتسامح من اهل العرف على فرض تسليمه لا يوجب تسامح الامام ع وارادته المطلب كما لا يخفى ثم على ما قرره من عدم تصور معنى السقوط
نفس الشيء لا يبقى مجال للتوجيه بان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه فضلا عن وقوع الحاجة الى دفعه بما لا يوجب
الدفع فتدبر جيدا واما الثالثة فلما قيل من ان جملة لا يترك جزئية لا يفيد الا رجحان الاتيان بالميسور منها الحرمة لزوم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة

عن مطلق الرجحان او اخراج المقتضى منه لانتهاء التخصيص مع انه قد يمنع كون الجملة انشائية لامكان كونها اخبارا عن طريقة الناس من انهم لا يتركون
الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي بل لاشتراكه معنويا بينه وبين
الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة في خصوص الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادي اذا لم يمكن الاتيان به على وجه
العموم لا يترك موافقته فيما امكن من الافراد ويرد عليه بعد الغض عن ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما تبين في محله مع انه اذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب
لعدم القول بالفصل في المسئلة الفرعية واما دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة فممنوع لان المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم
قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة
في الوجوب واما احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقائعهم واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي
فلا وجه له لان المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه نعم لو قام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التي لا يدرك
كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل ح مجموعي لا افرادي اذ لو حمل على الافرادي كان المراد
ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه من احتمال العموم الافرادي لا ينفعه في شيء **قوله** لعل الاولى هو الاقتصار على الجواب الاول وهو
ان معنى الرواية ان كل فعل لا يدرك كله لعدم قيام القرينة على ارادة المتعدد من الموصول واما بعد فرض قيام القرينة على ذلك فلا مانع من حمل الكل
على العموم الافرادي اذ المعنى ح ان كل افعال متعددة لا يدرك كل واحد واحد منها لا يترك كل واحد واحد منها وليس كل للسلب العموم لا عموم
السلب لكن الانصاف ان المتفاهم العرفي على فرض ارادة الافعال المتعددة من الكل في المقامين هو المجموعي لا الافرادي وكيف كان فقد ثبت مما ذكرنا
ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام
بل النسوان والاطفال ثم ان الروايتين الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات الا انه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية
الرواية الثانية في ذلك على فرض تسليم دلالتهما لانهما بالنسبة الى ما كان ارتباط وجوب الشيء واستحبابه بالتمكن من الشيء الاخر محققا وعلى فرض ظهورهما
في الاحكام المستقلة التي يتوهم فيها هذا الارتباط فلا تحمل لهما فيما نحن فيه واما الكلام في الشروط فنقول ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء
من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكن
من الشرط واجبنا المسالك فلما تقبل هذه المقالة في صورة تعذر الجزء التي يتيقن جزئيته في الجملة وجا لفا فيه ما ذكره سلمه الله واما القاعدة
المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها في الشروط اما الاولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح واما الثانية فلعدم
دلالتها على مثل المقام على المعنى الذي استظهرناه واضح ايضا واما على المعنى العام الذي حملها سلمه الله عليه فلاختصاصها كما عرفت سابقا
بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت حتى ينفي كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن
المقتضى للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعذر الشرط وهو الايمان **قوله** بعد دعوى ان هذا الكلام انما يعقل في الارتباط المحقق والمتوهم
لا يوجب الفرق بين الجزء والشرط لان الارتباط في كلا المقامين محقق فكيف صار المقتضى موجودا عند تعذر الجزء بالنسبة الى الباقي في الاجزاء
وليس موجودا عند تعذر الشرط بالنسبة الى المشروط مع تساويهما في ان عدمهما يستلزم عدم المكلف به المشروط وكيف كان فلم سلمه الله هذا
ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا ترى ان الصلوة المشروطة بالطهارة
او التستر لو الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد
لها ولو لا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى
المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة **قوله** فقد عرفت انه لا عبرة
بهذه المسامحة واهل الادراك من العرف لا يجوزون هذه المسامحة وقليل الادراك منهم لا يفرق بين الصلوة الفاقدة للطهارة وبين الرقبة
الفاقدة للايمان **قال** سلمه الله ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان الميسور
الموجود في الرواية الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود وليكن في الماء شيء من السدر **توضيح** ما فيه انه لا فرق بين العبارتين
فانه ان جعلنا ماء السدر من المقيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ولعله
ودعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا اختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلق غير مقيد بالنسبة
الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المتصور
هنا هو التكليف المقدمي لان جعل الخليط في الماء مقدمة للغسل بماء السدر والمفروض فيه عدم التركيب الخارجي لا جزءا خارجيا حتى يسقط عند
التعذر وتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما وتقييد الاخر كما لا يخفى على المتامل **قوله** قال في الرياض

ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به لفقد جزئه وهو كك اذا دلت الاخبار على الامر بالمركب

وليس كك لكن الاكثر منها وفيها الصحيح وغيره على الامر بغسله بماء وسدر فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج وليس الاهتمام في الخليطين على ما دل على الامر بغسله بماء القراح خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه وبعد تسليم لا نسلم فوات الكل بفوات جزئه بعد قيام

المعتبرة باتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور انتهى وغير خفي وضوح الفساد فان منع حكومة بوجوب غسل الميت بماء القراح ثلثا عند تعذر

السدر والكافور اولا امرهم عم في المعتبرة بالغسل بالماء والسدر وبالماء والكافور والامتزاج الخارجي لحصول الامتثال بالتكليفين الذين هما

الغسل بالماء والغسل بالسدر بفعل واحد وهو الغسل بالماء الممتزج بالسدر حكمهم عم بعدم سقوط الميسور بالمعسور على الفرض الثاني كل من الماء

والسدر جزء خارجي لما امر بالغسل به نظير الخل والعسل في المأمور بشربه السكنجبين وحيث ان المعتبر عنده من عدم المزج بحيث يوجب صدق الماء كان

ما نحن فيه من قبيل الصلوة بالنسبة الى تعذر القبلة في كون الفاقد للشرط في نظر العرف هو الواجد له ولو مسامحة لا من قبيل ماء الحصرم مثلا بالنسبة

الى ماء الرمان وقد ادعى سلمه الله بجريان القاعدة فيه ومما ذكرنا يظهر الفرق بين جعل ماء السدر من القيد والمقيد وجعله من اضافة الشيء الى بعض

اجزائه حيث ان الماء على الاول لا يخرج عن الاطلاق بل يقيد بالمزج بشيء من السدر وعلى الثاني يصير ماء مضافا **والحاصل** ان ما نقله سلمه الله

ويبني المناقشة عليه غير مطابق لما في الرياض فلا ورود لها على ما فيه لوضوح الفرق بين قولنا اغسل بماء وسدر وبين قولنا اغسل بماء السدر

فان الثاني سواء كان من القيد والمقيد او من اضافة الشيء الى بعض اجزائه واضح المغايرة مع الاول ان سلم عدم المغايرة بين قولنا اغسل بماء

السدر وبين قولنا وليكن فيه شيء من السدر واما الدعوى المذكورة والجواب عنها فبنيانهما على وجود قولنا وليكن فيه شيء من السدر في كلام من تم

جملة من الاخبار ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاحا او اغسله بالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات لكنها غير معمول بها الشيخ القائل بها

وكيف كان يمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى ال سام قال قلت لابي عبد الله عم عثرت فانقطع ظفري

فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسألة

اعني المسح على المرارة من اية نفي الحرج متوقفة على كون تعذر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل

الممسوحة ولا ينتفي بانتفائها اصل المسح المستفاد وجوبه من اية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة

وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج لان نفي الحرج ح يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خارجي **فرع**

الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باعتبار اتحاد

المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط بناء على الاجتزاء بما مضى عند تعذر المجلس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير **اقول** لعل هذا

الاحتمال هو الاولى لعدم ثبوت اعتبار الترجيح بالاولوية المذكورة لشمول التشريع لو حصل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم فيقدم على الناقص

مجامل لمقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم عليها تنقيص كالمبدل ومن ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على

البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة **الامر الثالث** لو دار الامر بين الجزئية والشرطية فليس في المقام اصل كلي يتعين به احدهما

فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على احدهما وانه موافق للاصل او مخالف له **اقول** قد عرفت تشاركهما في الاحكام المذكورة سابقا كاشتراكهما

في الاعتبار بالنسبة الى الامر الذي شك في كونه جزءا او شرطا وان افترقا في كون احدهما داخلا والاخر خارجا نعم لو فرض تغايرهما في بعض الاحكام

فلا بد من الرجوع الى الاصل عند الاشتباه **الامر الرابع** لو دار الامر بين كون شيء شرطا او مانعا او بين كونه جزءا او كونه زيادة مبطلة ففي التخيير

هنا لانه من دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان

مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين وكتدارك

الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلان المانع

من اجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة لانها لا تتعلق بالعمل لان واحدا من فعل

ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة فلا يلزم من العمل بالاصل فيهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة وبتقرير

اخر اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما فيقبح العقاب من جهة اعتبار الاخر في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة

مما يعلم كون تركهما منشأ للعقاب واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال ان العقاب

على تركهما ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط

الواقعي المردد بين الفعل والترك وايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة بخصوصه مع التمكن منه

فيدور الامر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية **والحاصل** عدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الامر المردد

بين الفعل والترك في العبادة لا معنى في المقام فالظاهر القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلوة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وقد يرجح الثاني وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق بالمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم مع فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من المانعية والشرطية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقديري الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لا يخفى **والتحقيق** انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا **اقول** قد تقدم منا تفصيل الكلام في ذلك في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي في رسالة حجية الظن وفي دوران الامر بين الوجوب والحرمة من مطالب الشك في النوع الخاص من التكليف وان الحق عدم جريان الاصل فيه لاستلزامه اذا لم يكن الامر المردد توصليا كما فيما نحن فيه فراجع

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه احدهما بالآخر واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو امر خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف والاقوى فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الآخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع **اقول** لا يتوهم ان الفرق بين المسئلتين انما هو بالاعتبار بتخيل ان كلا من المشتبهين في هذه المسئلة امره دائر بين وجوب وحرمة فالمسئلة السابقة يتكلم فيها فيما لو لوحظ كل منهما بانفراده وهذه المسئلة يتكلم فيها لو لوحظا معا وذلك لاحتمال حرمة كلا الامرين الذين دار امرهما بين الوجوب والحرمة او وجوبهما ولذا يجوز في كل منهما ارتكاب الفعل مع ارتكاب الفعل في الآخر وكذا الكلام في الترك بخلافه في هذه المسئلة فانه اذا اختار الفعل في احدهما لا يجوز اختيار الفعل في الآخر للعلم الاجمالي بارتكاب الحرام واذا اختار الترك في احدهما لا يجوز اختيار الترك في الآخر للعلم الاجمالي بترك الواجب نعم كون الشك في احديهما في التكليف وفي الاخرى في المكلف به لعله راجع الى وجه اعتباري فان اعتبرنا في الشك في التكليف كون اصل التكليف والالزام الاعم على الفعل او الترك مشكوكا كان القسمان من الشك في المكلف به للعلم باصل الالزام في كليهما وان افترقا بما سمعت وان اعتبرنا فيه كون النوع الخاص من التكليف مشكوكا وان كان العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الفعل والترك حاصلا كانت المسئلة السابقة من الشك في التكليف وهذه المسئلة من الشك في المكلف به للعلم بالنوع الخاص من التكليف فيها وهو سهل والله جرى على هذا الاعتبار في التقسيم كما لا يخفى

خاتمة فيما يعتبر في العمل بالاصل الكلام تارة في الاحتياط واخرى في البراءة اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط غاية الامر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال انما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب او الاستحباب اتى بالفعل ناويا لوجوبه او استحبابه وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص ومن هنا اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادات عن اجتهاد او تقليد **اقول** ويمكن الاحتياط بتكرار العمل ناويا في احدهما الاستحباب وفي الآخر الوجوب فهو نوع في الاحتياط ولو مع عدم الفحص فهو ممكن من دون الفحص الا ان يقال انه غير ممكن من جهة الجزم في النية ثم يمكن ان يكون حكم المشهور بالبطلان بالنسبة الى من لم يسلك طريق الاحتياط فتدبر ثم ان هذه المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها في مقامين لان العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لا يكون كذلك والمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين لان احرازه للواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل كالآتي بالسورة في الصلوة احتياطا وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في مسيرة اربع فراسخ والجاهل بها

١٨٠ فيما يعتبر في العمل بالاصل

بوجوب

بوجوب الظهر او الجمعة عليه اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء
ثم لو شك في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع او عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء
بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البراءة في الشك في الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز
الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف عن العهدة
ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك في تحقق
الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به بشرط كذا والمختار في الثاني هو
البراءة والمتعين في الاول الاحتياط لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الآتي
بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا بل لا باس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب
من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل اجمالا وتفصيل ذلك في الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد
بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما
الذي هو الامر على مذهب الاشاعرة او اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية او الشكر او وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ونقل
السيد الرضي قدس سره اجماع اصحابنا على بطلان صلوة من صلى صلوة لا يعلم احكامها وتقرير اخيه الاجل علم الهدى قدس سره له على ذلك
في مسئلة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلا في المسئلة
فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا واما الثاني وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر جواز ترك
الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاحتمالية
وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة
لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع
تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلوة مع التمكن من صلوة واحدة
يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلثة يعد في الشرع والعرف لاعبا بامر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم
لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محمودا مشكورا وبالجملة ان صاحب الحدائق قدس سره يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم
مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي ولقد بالغ الحلي قدس سره في السرائر حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب
الصلوة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلوة فيهما مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد مستندا في ذلك الى وجوب مقارنة
الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا
اعاده ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستئناف ففي جواز الاتمام
بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز هذا من اول الامر
وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن ان المضي في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم
ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة وبالجملة فما
اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد
في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الواقع شايعا وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك
معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل
في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق الا نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضي في العمل
على الوجه المذكور **اقول** لعل التفصيل المذكور بضعف الوجه اذ الكلام في صحة العمل مترددا في اثنائه وعدمها والمناط فيها حصول
الاطاعة وعدمه من حيث نفس العمل فلا مدخلية في ذلك للتقصير في ترك التعلم وعدمه واما سائر الامور المشار اليها في المقام فلم يرتبط بها
قد اشير اليه في المطالب السابقة ولا سيما في التنبيه الاخير فتنبه مسئلة اعتبار العلم التفصيلي هذا بعض الكلام في الاحتياط واما البراءة فان كان
الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة في
الحكم الشرعي فالتحقيق ان ليس لها الا شرط واحد هو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة في اصل الفحص واخرى في مقداره اما وجوب
اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البراءة قبل

استفراغ

في الأدلة الدالة على عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم

استفراغ الوسع في الأدلة الثاني الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آية النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل
العلم مثل آية النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال ولنذكر واحدًا
تيمنًا في الكافي عن مفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعرابًا فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه
يوم القيامة ولم يزك له عملًا الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز
عن مضرة العقاب مثل قوله عليه السلام فيمن غسل مجدورًا أصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمموه وقوله عليه السلام لمن أطال
الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان أسوأ حالك لو مت على هذه الحالة ثم أمره بالتوبة وغسلها وما ورد في تفسير قوله تعالى فلله
الحجة البالغة من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه القمي في تفسير
قوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه فقالوا لهم فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض
أي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها أي دين الله وكتابه واسعًا متسعًا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به
سبيل الحق الرابع أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى
وأتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها فتأمل والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الأخبار
الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين أدلة
البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة الخامس حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات
كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراها الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف فإن قلت هذا يقتضي
عدم جواز الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي قلت المعلوم إجمالًا وجود التكاليف الواقعية في
الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالًا بوجود التكاليف فيها
فيرجع فيها إلى البراءة هذا ولكن هذا لا يخلو عن نظر لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول إلى مدارك
التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص
قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار التكاليف المعلومة إجمالًا فيها فتأمل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط
في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي **أقول** قد عرفت سابقًا أن الواجبات والمحرمات الواقعية أحكام شأنية لا يجب امتثالها إلا بعد تنجز التكليف بها و
المأخوذ في دليل الاستدلال إنما هو تنجز التكليف بالواجبات والمحرمات والعلم إجمالًا بوجود واجبات ومحرمات يجب امتثالها لا مطلق وجودها واقعًا في
الوقائع وبملاحظة ذلك يمكن الجواب عن الاعتراض بأن ما يسلم وجوب امتثاله هو التكاليف الواقعية التي يتمكن المكلف من الوصول إلى مداركها فما
لم يتمكن من الوصول إلى مدركه خارج من أطراف العلم الإجمالي **والحاصل** أنه لا مدخلية لتمكن المكلف من الوصول إلى مدركه وعجزه عنه في العلم
بواجبات ومحرمات في الوقائع لكنه لا يوجب الاحتياط وما يوجب الاحتياط هو العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات يجب امتثالها وذلك
منحصر فيما يتمكن من الوصول إلى مدركه ومن ذلك يتضح ما أجاب سلمه الله تعالى عن استدلال الأخباريين في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي من منع
تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا
بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو وتحصيل ذلك أن مجرد العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الواقع مع قطع النظر عن
أداء علم تفصيلي وطريق غير علمي منصوب إليها لا يوجب التكليف فيرجع إلى أن الأحكام الواقعية لا يتنجز التكليف بها إلا بعد صيرورتها
أحكامًا ظاهرية وبذلك سيندفع الاعتراض الذي أوردنا على الجواب الأول في الحاشية المربوطة بذلك المقام وأما التضعيف الثاني المذكور
في قولنا هذا وهو أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار التكاليف المعلوم إجمالًا فيها فهو عين ما
أجاب سلمه الله به عن استدلال الأخباريين هنا ثانيًا من منع وجوب العلم الإجمالي بعد استعلام جملة من المحرمات وقد أشرنا إلى ضعفه في الحاشية
المربوطة هناك من أن المناط في العلم الإجمالي الموجب للاحتياط هو العلم الإجمالي الثابت في جميع الوقائع وإن كان في آن ما قبل إخراج العلم الإجمالي كما
في الشبهة المحصورة إذا ارتكب بعض أطرافها عصيانًا أو نسيانًا ولعل ذلك مقصود سلمه الله من الأمر بالتأمل **والحاصل** أن بعد تسليم كون العلم بوجود
الواجبات والمحرمات في الواقع موجبًا لتنجز التكليف بها لا ينبغي الجواب عن الاستدلال بمنع العلم الإجمالي بوجود المحرمات فيما لم يؤد إليه الطرق الغير العلمية وكذا
لا ينبغي الجواب عن الجواب المذكور هنا بأن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة وكيف كان فالأولى ما ذكره في الوجه الرابع من أن العقل
لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالًا ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما
فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة

الاجمالي

في حكم الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص

وعدم معذورية بمعنى تركه مستند بن ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا الى ما تعلق في المكلف هذا كله مع ان في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي كفاية ثم ان في حكم اصل البرائة كل اصل عملي خالف الاحتياط الا اذا دل النص على الخلاف تبعا للكلام في حكم الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص والكلام فيه اما في استحقاق العقاب واما في صحة العمل الذي اخذ فيه بالبرائة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضي للمؤاخذة عدا ما يتخيل من ظهور ادلة الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي وهو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التامل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل من قبح التجري بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرا كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في محكي العدة وابو المكارم في الغنية لكنه قد اسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل عند الاستدلال بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية وفي الموضوعية **اقول** لكن بين المقامين فرق لان الضرر المحتمل ثمة انما كان المضرة الدنيوية اللازمة من العقاب بحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان والضرر المحتمل في المقام هو العقاب لعدم قبحه والعقل مستقل بوجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل كما في اطراف الشبهة المحصورة فتدبر واما الثاني فلوجود المقتضي وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب الشيء او حرمته ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا اما العقل فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لعض الدواعي وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه وقد تقدم عدم دلالتها على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز كما تقدم في وجه الجمع بين ما دل على التوقف والارجاء في الخبرين المتعارضين لفاقد المرجحات المنصوصة وما دل على التخيير وضا الى ما تقدم وبعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيد بغيرها مثل رواية عمار المتضمنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله من يقول لولا اعلم هكذا وقد ثبت ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها وفيه ان معقد الاجماع تساوي المسلمين والكفار في التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفع دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلي رحمه الله حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم لقبح تكليف الغافل وفهم منه بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة ونحوه من دون ذي المقدمة ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراما قبح توجيه النهي اليه في هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكاليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر ازمنة الامكان حيث انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج في ايامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان ايام الحج وافعاله **اقول** لما ذكره من التعليل بانقطاع التكليف حين ترك المقدمة انما يتم فيما كان من قبيل الطهارة مما يستحيل ارادته او عقلا تصحيح ذي المقدمة وفيه بعد ترك المقدمة فان التكليف بذي المقدمة في وقته تكليف بالمحال واما في المسائل المفقودة بالنسبة الى ترك الواجب وفعل الحرام فليس من هذا القبيل وعدم توجه النهي الى شارب العصير الغير مثلا حين غفلته عن احتمال الحرمة انما نشأ من الغفلة الموجبة لعدم توجه النهي في ذلك الحين ولو لم يقصر في ذلك وعلم حرمته اللهم الا ان يفرض المقام بحيث يصير الامتثال مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة التي هي المعرفة وهذا مما لا يلتزم فان اراد المشهور توجيه النهي الى الغافل حين غفلته فلا ريب في قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهي وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصية فهو امر لا وجه له والحصول فعلى المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء وفطرته بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا الا بعد مدة بمجرد الرمي وان ارادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه **اقول** قد تقدم مرارا منا ان بناء العقلاء على استحقاق الذم بترك المقدمة لكونه تركا حكميا لذي المقدمة ولو اتفق حصوله بعد على خلاف العادة ولا يتوقف الاستحقاق على تحقق الترك الحقيقي على ترك المقدمة هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولولا توجه النهي اليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسي الغصبية والاعتذار عن ذلك بانه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المامور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا الى عدم صحته في نفسه بانهم صرحوا بصحة صلاة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وان كان آثما بالخروج الا ان يفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب ومع ما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل

الموضوع

الموضوع المحكوم بصحته عبادته مع الغصب لا فرض فيه الحرمة الواقعية نعم يبقى الاشكال في ما شيء الحكم خصوصا المقصر في التأمل في حكم عبادته
فقال بل تأمل بعضهم في تأسي الموضوع لعدم اثر جنس الشرعي من جهة الغفلة فافهم وقد يتمسك ايضا بما ذكره المشهور للوجه الاول وهو ان الاخير يلزم صحة
العقاب في التكاليف المؤقتة التي لا تنجز على المكلف الا بعد حصول وقتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض انه لا تكليف
قبلها فلا سبيل لاستحقاق العقاب هنا رأسا اما حين الالتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة
فلفقد الالتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة الى وقتهما ومن هنا قد يلتجأ الا بابا مكلام صاحب المدارك ومن تبعه
ان العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى المعصية اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا وما في
نظائره من ان الاولى التفصي منه على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وان الحكمة في ايجابه لنفسه صيرورة المكلف
قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة اهمالها عنها فانه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه
صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة في الارشاد وتبليغ الانبياء والحجج صلوات الله عليهم ليس الا صيرورة الناس عالمين قابلين
للتكاليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم في كونه واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة
على نفس المخالفة ويمكن ان يلتزم باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبة مقدمة وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات
الى ما علمه اجمالا لان الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم ذكره على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف
المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فاقول تنقيح المقام برسم مطالب الاول في ان وجوب العلم والمعرفة في الاحكام الفرعية والامور العملية الذي
لا تأمل فيه نفسي او غيري ونعني بالاول ما يكون مطلوبا لنفسه ولا يكون طلبه لاجل الوصلة الى مطلوب آخر هو الاتيان به والثاني ما يكون
مطلوبا لاجل حصول الغير والاتيان به وبعبارة اخرى الواجب الغيري ما كان تعلق الطلب به لاجل تعلق الطلب بذلك الغير بحيث لو لم تكن
الغير مطلوبا لم يتعلق الطلب بذلك الغيري والنفسي ما كان تعلق الطلب لاجل نفس الفوائد الاخروية او الدنيوية المترتبة عليه ثمرة وفرق
بين بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وبين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وبين تعلق الطلب به من جهة كونه وصلة الى ذات مطلوب آخر من
دون ان يكون ذلك الشيء مطلوبا في نفسه لو لم يكن ذلك المطلوب الآخر فلا يرد النقض على التعريف بالواجبات النفسية المطلوبة في الشريعة لاجل
ترتب الفوائد الاخروية والدنيوية عليها وظاهر الخطابات المتعلقة بالعلم والمعرفة والتفقه كتابا وسنة وان كان الوجوب النفسي لانصراف
الاطلاق اليه الا ان الظاهر انه لا ينبغي التأمل في كون الوجوب بالنسبة الى معرفة الامور العملية غيريا ويمكن ملاحظة قولهم عليهم السلام لا علم الا ما نفع والعلم
بلا عمل كشجر بلا ثمر ويا ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به ويقضي بالعلماء في قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء من صدق فعله قوله
ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم والعلماء رجلان رجل آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه
ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه وان العلم هو الانصات ثم الاستماع ثم الحفظ ثم العمل به وغير ذلك من الاخبار التي يستفاد
من مجموعها ان مطلوبية العلم انما هي لمطلوبية العمل وان الغرض مقصود كل احد واحد على المطلوب ومن توهم ان العلم واجب نفسي كانه لاحظ الامور
الاعتقادية او الاطلاقات مع الغفلة عما يوجب صرفها عن ظاهرها في الامور العملية الثاني لا تأمل في ان الواجب النفسي انما يترتب استحقاق الذم و
العقاب على تركه بملاحظة ذاته ولو قطع النظر عن جميع ما عداه لحصول العصيان والمخالفة بتركه نفسه واما الواجب الغيري فلكون وجوبه تابعا
لوجوب الغير ومن قبله لا يمكن ان يترتب الذم والعقاب على تركه بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه وكان واجبا مع قطع
النظر عن الغير هف ولا يصير ذلك باتصافه بالوجوب حقيقة بتحمل ظهور قولهم الواجب ما يستحق تاركه الذم في ترتب الاستحقاق على تركه الا انه لا ان
المسلم من تعريف الواجب ترتب الاستحقاق على الترك في الجملة ولو لاجل ترتب ترك واجب نفسي على تركه فهنا لك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير كان
من جهة تركه في نفسه واذا نسب الى الواجب الغيري كان استحقاقه من جهة ادائه الى ترك الغير عقلا او شرعا او عادة وذلك لان الاستحقاق مترتب على
العصيان الذي يحسب عرفا وعادة الى ترك ذي المقدمة امتثالا والى ترك مقدمته تبعا ووجه هذه النسبة انه لما كان تعلق الامر بالمقدمة من جهة الاداء
الى الواجب الآخر لا من جهة الاتيان بها بنفسها لم يكن تحقق العصيان بتركها الا من جهة عدم الوصول اليه فليس هنا الا جهة واحدة للعصيان وهو مخالفة
ذلك الامر النفسي فيكون استناد العصيان اليه على وجه الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية من حيث كونه سببا موصلا الى تركه هذا ولكن
في المدارك في مسألة الاخلال بازالة النجاسة والصلاة ذاكرا لها ان اطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما
بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة في المنتهى بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم
ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالاعادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي للبقاء

في ان وجوب العلم في الاحكام الفرعية نفسي ام غيري

في أصل البراءة

المكلّف بعد التنبّه وأمّا ما ذكروه من أنّه كالعامد في وجوب القضاء فهو على إطلاقه مشكل لأنّ القضاء فرض مستأنف فيتوقّف على الدليل فإن ثبت
مطلقاً أو في بعض الصور ثبت الوجوب وإلّا فلا وأمّا ما ذكروه من أنّه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لأنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا
يطاق نعم هو مكلّف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى فإنّ ظاهر ما ابتنا
ترتّب استحقاق الإثم والعقاب على ترك النظر والبحث اللذين لا تأمّل في كونهما من مقدّمات العلم الذي عرفت أنّ مقتضى التحقيق كونه في الأمور العلمية
واجباً غيريّاً أمّا توجيهه كان مراده أنّ العلم لمّا كان عنده واجباً نفسيّاً يستحقّ العقاب على تركه من حيث هو فغاية الأمر خطاؤه في الصغرى وهو كون العلم
واجباً نفسيّاً لا في الكبرى وهو ترتّب العقاب على ترك الواجب النفسي تمام لم يقع في محلّه فإنّه رحمه الله حكم بترتّب الإثم على ترك النظر لا على ترك العلم الذي من
مقدّماته النظر والبحث ليتوهّم أحد كون النظر والبحث واجباً نفسيّاً فظاهر ما ذكره رحمه الله خلاف الكبرى فلا داعي إلى حمل ما ذكره بظاهره على كون وجوب
تحصيل العلم من باب اللطف على باب الحكمة في وجوبه وأنّ الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلّف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات ولا إلى الاستشهاد
على ذلك بكون الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج عليهم السلام صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف مضافاً إلى أنّ وجوب الإرشاد و
التبليغ ليس إلّا غيريّاً ولا ينافي ذلك كون نفس معرفة النبيّ صلّى الله عليه وآله والوصيّ عليه السلام واجباً نفسيّاً كما أنّ الإيمان بالله تعالى مثلاً واجب نفسي بلحاظ كونه من
أصول الدين وواجب غيريّ بلحاظ توقّف صحّة الصلاة مثلاً عليه وكذا لا ينفع في توجيهه إرادة استحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة حين ترك المقدّمة كان
ذلك تماماً فيما لو تمكّن أوّلاً من النظر والبحث لمعرفة الأحكام وفرض بعد ذلك إلى أن لم يتمكّن بعده من النظر وارتكب المحرّم في تلك الحالة لبطلان نظيره
وهو ترك قطع المسافة في أوّل زمنه الإمكان فإنّه الذي يصحّ أن يقال فيه إنّه يأثم قطعاً وذلك لأنّ الإثم إن كان على ترك المقدّمة من حيث نفسها لزم انقلاب
الواجب الغيري إلى الواجب النفسي وإن كان على ترك ذي المقدّمة حين تركه الحقيقي فذلك غير جائز لأنّه لم يقع منه في ذلك الحين عصيان لأنّه فرع
التكليف والتكليف حين عدم التمكّن من ذي المقدّمة تكليف بما لا يطاق وإن نشأ من سوء اختياره فلا بدّ أن يكون ذلك الإثم المتحقّق على ترك
ذي المقدّمة عند ترك مقدّمته ومفروض كلام صاحب المدارك ليس خصوص ما لو ترك النظر عند القدرة ثمّ حصل العجز عنه مدّة بعد ولم يرجع
إلى عبارات المدارك فتأمّل أمّا إطلاق كلام القوم فهو في محلّه لأنّ المصلّي في النجاسة جاهلاً بها تلك الصلاة لم يتعلّق بها أمر إلّا ما اعتقده ذلك الجاهل من
الأمر بها وذلك الأمر المعتقد به هل هو عين الواقع إذا لم يكن عن اجتهاد أو تقليد صحيح لا يقتضي الإجزاء وبعبارة أخرى الأمر المقتضي للإجزاء هو الأمر
الشرعي لا الأمر المعتقد كذلك فلو ارتفع جهله في الوقت تعلّق به الأمر بالأداء ولو ارتفع بعد الوقت تعلّق به الأمر بالقضاء لعموم فوت الصلاة [illegible]
عنه وأمّا استدلال العلامة على ذلك بأنّ العلم ليس شرطاً للتكليف فالظاهر أنّ مراده بذلك العلم هو العلم التفصيلي بمعنى أنّ العلم الإجمالي بأنّ
من الواجبات الشرعية الصلاة ولها شرائط وموانع كافٍ في تحقّق شرط التكليف وهو العلم المخرج له عن الجهل الصرف والغفلة فالتكليف بالنسبة
إلى ذلك العلم مشروط المتحقّق شرطه وبالنسبة إلى العلم التفصيلي بالشرائط والأجزاء والموانع مطلق يجب عليه تحصيل مقدّماته ومن ثمّ كان الجاهل
لا يعذر بما في الواقع مكلّفاً بالصلاة الواقعية ولا قبح في هذا التكليف بعد ذلك العلم الإجمالي بأنّ المأمور به فهو كالعامد في وجوب الإعادة
والقضاء عليه كما وضّح الفريد البهبهاني قدّس سرّه عدم قبح هذا التكليف في حاشية المدارك بأنّه ليس حال هذا المكلّف إلّا حال عبد أعطاه
سيّده طوماراً وقال إنّ فيه أوامر لو تركتها عاقبتك على كلّ واحد واحد وكذا نهيتك عن أمور ولا يفتح العبد الطومار ولا يعتني به فإنّه
استناداً إلى أنّي جاهل بما في الطومار وتكليف الجاهل قبيح انتهى بل لا بدّ أن يكون مراد العلامة من ذلك ولا أقلّ المساواة أنّ العلم شرط التكليف
إجمالاً أو تفصيلاً ثمّ تقرير الاستدلال بهذا الوجه غير أن يكون الجاهل بقول مطلق كالعامد في وجوب القضاء والإعادة عليه وعلى
التقرير الذي ذكرنا يشمل الجاهل المقصّر والقاصر وأمّا استشكال صاحب المدارك فيما ذكره العلامة مستدلّاً عليه بقبح تكليف الغافل
فليس في محلّه لأنّ ذلك القبح مسلّم في الغافل الساذج والجاهل القاصر لا في المقصّر المتمكّن من تحصيل العلم وقبح تكليف الجاهل الأوّل لا يوجب الإشكال
في كون الجاهل الثاني مكلّفاً بالتفاصيل ومعاقباً على المخالفة وأمّا ترديده في مراد الأصحاب فلعلّه ليس في محلّه إذ قولهم بأنّ الجاهل كالعامد
في أحكام النجاسات ونظائرها ليس ظاهراً إلّا في وجوب القضاء والإعادة واحتمال إرادة كونه كالعامد في الإثم واستحقاق العقاب بعد التنبّه إلى
مقام ذكرهم هذه العبارة في المسائل الفرعية في غاية البعد ولعلّه احتمله من استدلال العلامة بأنّ العلم ليس شرطاً للتكليف فمن الظاهر
أنّ هذا الاستدلال أيضاً في مقام إثبات وجوب القضاء والإعادة لا في مقام إثبات استحقاق العقاب وإن كان يتأتّى بالنظر إلى هذا الاستدلال
ملازماً للأوّل سلّمنا إرادتهم ذلك الاحتمال لكنّ الاستشكال فيه بأنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق ليس في محلّه لأنّ
الجاهل الذي تكليفه تكليف بما لا يطاق هو الجاهل الصرف ولا أظنّ أن يتكلّم أحد بأنّ الجاهل الصرف كالعامد في استحقاق العقاب المترتّب
على ثبوت التكليف فضلاً عن هؤلاء الأعلام والجاهل بالتفصيل العالم بالإجمال المتمكّن من تحصيل التفصيل ليس تكليفه بما هو جاهل به تكليفاً
بما لا يطاق كما لا يخفى وأمّا استدراكه بكونه مكلّفاً بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذي المقدّمة فقد

ان الجاهل بالتفاصيل مع العلم بوجوب التعلم والنظر غافل صرف وتكليفه قبيح بل تكليف ما لا يطاق فالكبرى وان كانت مسلمة لكن الصغرى
هو اعلم بها لكونه العلم بوجوب البحث الممكن مناقضا لكونه غافلا لا صرفا وان اراد ان تكليف الجاهل الغير المتمكن من معرفة التفاصيل
لا من تقصير مع العلم بوجوب البحث على المتمكن قبيح فهو مسلم لكن لا موجب للاثم بترك البحث وان اراد ان تكليف الجاهل الغير المتمكن عن
تقصير بالتفاصيل حين عدم التمكن قبيح كما هو محل التوجيه الذي تخيله سلمه الله فهو مسلم ايضا لكن لا موجب لاستحقاق العقاب على
ترك الواجب الغيري من حيث نفسه بل قد عرفت انه مستلزم لخلاف الفرض فقد ترجح هذه عبارة المدارك وقد عرفتها وما فيها واما عبارة
شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره فليس فيها دلالة لذلك ولا اشارة الى ان عقاب الجاهل على ترك العلم لقبح تكليف الغافل **قال** في المقام
وان كان جاهلا بالمسألة فقيل حكمه حكم العامد وفيه تامل اذ الاجماع فيه غير ظاهر والاخبار ليست بصريحة في ذلك التي الوارد في اعادة
الصلوة مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة المستلزم لعدم وصل اليه فلا يمكن الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم
علمه بهما فكيف يكون منهيا ولما هو المشهور من الخبر الناس في سعة ما لم يعلموا او مما لم يعلموا او ما علم شرطية الطهارة في الثوب والبدن مطلقا
حتى يعدم بالعقل مع ان الاعادة تحتاج الى دليل جديد الا ان يقال انه وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها بامور وهو بعقله مكلف
بالتفحص والتحقيق والصلوة مع الطهارة وما لو اشترط التكليف هو امكان العلم فهو مقصر ومسقط عن نفسه ما لم يعلم فلو كان معذورا
للزم فساد عظيم في الدين فتامل فان هذه من المشكلات ولا يبعد الاعادة في الوقت من غير كلام فتامل انتهى كلامه رفع مقامه ولعل نسبة سلمه
الله الى ذلك اليه وجعله الاصل في ذلك نشأ من اطلاعه على ذلك القول منه في مقام اخر بل لا يخفى ان مقالة الاردبيلي ره في المقام
امتن من عبارة المدارك حيث انه فرض الكلام في الجاهل المقصر المتمكن من العلم ولم يستشهد على عدم تكليفه بقبح تكليف الغافل وما يشبهها
تكليفه التكليف بما لا يطاق وان كان تاملا في كون الجاهل المذكور في حكم العامد مع لزوم الاعادة في الوقت وخارجه في غير محله كما عرفت
ثم ان الفريد البهبهاني ره قال في الحاشية على عبارة المدارك وهي ان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق بعد ذكر وجوه لنفي كونه تكليفا
بما لا يطاق على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع على ما ذهب اليه بعض العامة وشنع عليه باقي العامة وجميع الخاصة
والخاصة مطبقون على تكليفهم بها انتهى **وحاصله** الالزام على صاحب المدارك بان تكليف الجاهل بما هو جاهل فيه لو كان تكليفا
بما لا يطاق لما اطبق الخاصة واكثر العامة على كون الكفار مكلفين بالفروع مع جهلهم بالاحكام الفرعية فان اراد سلمه الله بقوله
وقد يستدل ايضا بالاجماع على مواخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها واجاب عنه بان معقد الاجماع تساوي الكفار و
المسلمين في التكليف بالفروع كالاصول ويؤاخذهم عليها بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفع دعوى اشتراط العلم بالتكليف
في حق المسلم والكافر فذلك الاستدلال من الفريد البهبهاني فلا وقع لهذه الايراد ولا ربط للجواب اما بالنسبة الى مراده من الاستدلال ومقامه
كما لا يخفى فانه ره في مقام رفع المانع الذي تخيله صاحب المدارك لتوجه الخطاب الواقعي الدال على وجوب الشيء او حرمته وهو لزوم التكليف
بما لا يطاق فاثبت ان الجاهل المقصر معاقب على مخالفة لوافع لوجود المقتضي ورفع هذا المانع الذي تخيله صاحب المدارك فالعلم التفصيلي بالواقع
ليس شرطا في التكليف ولا في العقاب على المخالفة ثم ان ما ذكره سلمه الله في ذيل توجيه مقالة صاحب المدارك من انه ان اراد المشهور توجه
النهي الى الغافل حين غفلته فلا ريب في فساده ان قال به ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل
حين عدم الغفلة فانهم يحكمون بفساد الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولو
لا توجه النهي اليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسي الغصبية فيتوجه عليه انك قد عرفت في بيان استدلال العلامة ره في ...
على ما في ذيل عبارة المدارك ان الغفلة والجهل على قسمين قسم يقبح معه التكليف وهو الصرف منهما وقسم يصح معه التكليف وهو ما اذا علم
وجوب التفحص وتمكن منه ولكن قصر في الفحص مع بقاء التمكن ولم يظهر من بعض الكلمات المنقولة التي هي للعلامة ره وغيره توجه النهي حين
الغفلة التي يقبح معها التكليف في الحكم بفساد الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم عالما بالموضوع مستدلا عليه بان الجاهل كالعامد وان
التحريم لا يتوقف على العلم به لا يلزم توجه النهي حين تلك الغفلة بل قد عرفت ان تلك المقالة لا تابى ان يكون بالنسبة الى الجاهل الملتفت
المتمكن من معرفة الحكم ولا قبح في توجه النهي المفسد المتاخر حين ذلك الجهل **والحاصل** ان الظهور المذكور مسلم لكن بالنسبة الى ذلك
الجاهل الذي لا يقبح توجه النهي اليه نعم لو فرض حصول الغفلة الموجبة لقبح التكليف بعد العلم بوجوب التفحص مع التمكن منه فلم يظهر منهم
توجه التكليف ح وكذا لم يظهر منهم الحكم بالبطلان ح بل مقتضى ظاهر استدلالهم اختصاص الحكم بما عدا هذا الفرض مما لا يقبح التكليف فيه
والحاصل ان الشروط والموانع والاجزاء التي اثبتها الخطاب الوضعي لا فرق في البطلان بالاخلال بها بين من يقبح توجه التكليف
اليه للجهل والغفلة وبين من يصح توجه التكليف اليه واما الثابتة بالتكليفية كالغصب ونحوه فيتوقف البطلان على النهي الفعلي

[illegible]

المتوجه الا بعد تنجز التكليف لبداهة انه لا يكفي المعصية الواقعية من دون توجه نهي في البطلان والفساد وهذا القسم الاعتذار الذي
نقله سلمه الله عن بعضهم لا وجه له في نفسه مضافا الى النقض الذي ذكره سلمه الله وما ذكره من الفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين
الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار
وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم
التمكن من ترك الغصب فيه اشارة الى ما ذكرناه من الفرق بين قسمي الغفلة وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر التحقيق في ترتب العقاب وعدمه في الواجبات
الموقتة التي لا تنجز على المكلف الا بعد دخول الوقت فيها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج غفلة يقع معها التكليف
فلا عقاب فان لم يصل الى ذلك الحد فلا مانع من ترتب العقاب لعدم وجود مانع عن تنجز التكليف بعد دخول الوقت فلا يرد الالزام على المشهور
ولا موجب للالتجاء الى كون التعلم واجبا نفسيا هذا كله في جاهل الحكم واما جاهل الموضوع كالجاهل بالغصب مثلا فالمحكوم بحرمته دائما
فالتكليف بالاحتراز عن الغصب مبني على احراز الموضوع فيما لم يتحقق غصبيته شيء لم يجب الاحتراز عنه ولا يجب عليه الفحص في احراز الموضوع
والكراهة الواقعية لا يصح مع الترخيص الظاهري في التصرف فيما لم يعلم كونه مغصوبا فعدم العقاب فيه مستند الى الترخيص الظاهري
كما ان الغافل الصرف عن الغصبية عدم العقاب بالنسبة اليه مستند الى قبح التكليف بالاحتراز فكان ملاك الغفلة ومنه يظهر الكلام في
ناسي الغصبية بعد العلم بها فتأمل البعض فيه لعدم ترخيص الشرع من جهة الغفلة لعله لا وجه له نعم لو كان النسيان من جهة تقصيره واهماله في
الحفظ لا يبعد القول بعصيانه للتقصير المؤدي الى ارتكاب الحرام الواقعي على تأمل فيه كما انه لا يبعد ذلك في ناسي الحكم المستند نسيانه الى تقصيره
وبالتأمل فيما ذكرنا في ذيل المطلب الثاني يظهر الكلام في المطلب الثالث وهو وجه الفرق بين جاهل الحكم وبين جاهل الموضوع ويظهر
الكلام في ناسي الحكم وناسي الموضوع واما الالتزام باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبة من باب المقدمة وان كانت مشروطة بشروط
مفقودة حين الالتفات اليها بعد احراز الواجبات المطلقة والمشروطة فلا بأس به بمعنى انه لو حصل له المخالفة لعدم الفحص يترتب عليه
استحقاق العقاب لاستقلال العقل وعلى ذلك فتأمل هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما
يطابق البراءة **واما** الكلام في الحكم الواقعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع تارة في المعاملات واخرى في العبادات اما المعاملات
فالمشهور فيها ان العبرة بمطابقة الواقع ومخالفتها سواء وقعت عن احد الطريقين اعني الاجتهاد والتقليد ام لا عنه فان نقضت مطابقته للواقع
لانها من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل لهما في تأثيرها وترتب المسببات عليها فمن عقد على امرأة عقدا لا يعرف تأثيره في حلية
الوطي ثم انكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري
ودجيه فانكشف كونه صحيحا او فاسدا ولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان
العقاب عليه مراعى واما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فكما ذكرنا هنا من كونه مراعى حتى ينكشف الحال ولا اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة
ادلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهرا في ذلك ايضا الا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث اطال الكلام هنا في تفصيل ذكره
بعد مقدمة هي ان العقود والايقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقائق ظاهرية هي ما
يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ولما لم يكن لنا سبيل في المعاملات الا الاجتهاد الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع
في حقنا هي الحقائق الظاهرية ومن المعلوم ان ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة
سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك والتزويج **وحاصل ما ذكره من التفصيل**
ان غير المجتهد والمقلد على ثلاثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع واما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد
مسامحة فالاول في حكم المجتهد والمقلد لانه متعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فاذا تنبه فان وافق
اعتقاده قول من يقلده فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رأيه وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد واما الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه
من المعاملة للواقع فاما ان يكون ما صدر منه موافقا او مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتا
بالظنون الاجتهادية فعلى الاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعا ان المعاملة الفلانية
سبب لكذا وليس معتقد الخلاف حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد بمثله بعلمه واعتقاده ولا يقدح كونه محتملا للخلاف او ظانا به لكونه ملوما
في السؤال والفحص كما ان من اعتقد عليه الجزم مع احتمال الخلاف يحكم عليه بالجزم وان لم يسأل لانه مأمور بالسؤال واما الثاني فالحق عدم ترتب الاثر في حقه
ما دام باقيا على عدم التقليد بل يجب عليه المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع
بل انما هو المظنون للمجتهد ولم يترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد له وللمقلد به والمفروض انه ليس مجتهدا ولا مقلدا فالدليل على

ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان ظن بعد حصول المعاملة المجهولة لغاية الفساد فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق
فيه التفصيل بما تقدم في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يختص اثره بمعين او معينين كالنجاسة والطهارة والحلية والحرمة وامثالها
يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه بماء البول مرة بمقتضى تقليده لا يؤثر في الطهارة في حقه ولو قلد ثم اتصف بمقلده ولو قلد بعده من يقول بكفاية المرة يكون
هذا الثوب طاهرا في حقه لان الفعل المذكور صار سببا للطهارة في حق من يقول بكفاية المرة ومقلده ويدخل هذا الشخص ح في هذا العنوان
ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل اتصالا وما لا يكون اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واشتغال الذمة وامثالها فلا يترتب
عليها الاثر وآثار هذه الامور لا بد وان تتعلق بعين اذ لا معنى لسببية عقد مخصوص صادر عن شخص معين على زوجة معينة لحليتها على
كل من يرى جواز مو هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر واما بعده وان دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه
لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا بصدوره الاثر ولم يصر هنا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو
مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك في الاصل في المعاملات الفضولية هذا مع ان عدم ترتب الاثر وبعبارة
اخرى صحة الاثر كان محققا قبل الدخول في التقليد فيجب استصحابها انتهى كلام الفاضل النراقي قدس سره فيما هو ملخصا في بعضه وبعينه في
بعض لخوفه المهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من الاسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية
منقولة بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا سلمه الله تبعا للمحققين كما عن شرح الوافية للسيد صدر الدين من ان السببية الشرعية راجعة الى
تكاليف شرعية ان الاحكام الوضعية على القول بتأصلها هي الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحدوث زيد
موت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي او التقليدي وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل
وجود ذي الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده ولا فرق بينها في انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذي الاثر من حين حصوله اذا
عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية وكان من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلي اعني العلم او جعلي اعني الظن
الاجتهادي او التقليدي يترتب في حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند لزيد لا يختص
بهما فقد يتعلق بثالث كحكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة ونحو رتبتها منه والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال
حيوته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد سببيته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في
الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال
الامور الخارجية كحدوث زيد وموت عمرو فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتيب اثار
الموت من حينه فكذا لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد للاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادي الذي
يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا للعلاقة الزوجية بين زيد وهند والمفروض ان دليل حجية
هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا الى الواقع فاي فرق بين حصول العقد ظانا بكونه سببا وبين الظن به بعد صدوره واذا تاملت فيما ذكرنا
عرفت مواضع النظر في كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي
فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليدي كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا او جعليا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حقيقة
سلمه الله انا حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر من المجتهد او المقلد ايضا باق على حكمه الواقعي فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق
كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف نعم لا فيما عرض حيث يجعلوا ان الفعل الصادر عن اجتهاد او تقليد اذا كان مبنيا على الدوام
واستمرار الاثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتمام الكلام في محله **قوله** ما ذكره الفاضل النراقي قدس سره من ان الاسباب
والشرائط والموانع لها حقائق واقعية وظاهرية وهي ما ظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها فهو حق لا محصل
عند التحقيق فيما جزم بانه ما وضعه الشارع كذلك لعدم الملازمة بين الجزم بمعناه العرفي وبين اصابة الواقع كما في الجهل المركب فلعل مراده سلمه الله
انكار ذلك الا انه عبر عن الجزم بالطريق العقلي وعما عداه من الظن الاجتهادي والتقليد بالطريق الجعلي ولا ملازمة بين الطريق الى شيء وبين الوصول
اليه بسلوك هذا الطريق فلا ينبغي التامل ح ان السبب والشرط والمانع في الحقائق الواقعية الظاهرية بمعنى ما اعتقد بترتيب الاثار على ما ساعد
الدليل على كونه واحدا من تلك الامور وان لم يكن مؤدى الدليل مطابقا للواقع في الواقع واما ما ذكره في حق الغافل من انه لا يكون ما اتى به
من المعاملة مخالفا للواقع مركونا في حكم المجتهد تعبده باعتقاده ما دام غافلا فيرد عليه انه حق لكون تكليفه بخلاف ما جزم به تكليفا بما لا يطاق
وتكليف الغافل واما اذا تنبه لاحتمال مخالفة ما اتى به للواقع فقد تنزل عن القطع السابق وارتفع الطريق العقلي فهو مكلف ح بالتعبد
بالطريق الجعلي الذي هو الظن الاجتهادي او التقليد فان وافق اعتقاده السابق احد الطريقين بنى على ترتيب الاثار السابقة لمطابقة الطريق

العقلي الثابت بالجعل الحادث على كون العقد الفارسي مثلاً صحيحاً من حين صدوره ومستتبعاً للآثار ولا لكونه صحيحاً الى حين التبدل بالطريق العقلي وصيرورته بعد التبدل صحيحاً من حين الاجتهاد او التقليد ويظهر الفرق بين الوجهين فيما لو تأخر الاجتهاد او التقليد عن التبدل بمدة ففي تلك المدة لا وجه للحكم بالصحة على الوجه الثاني ولو بعد الاجتهاد ومحكوم بالصحة على الوجه الاول بعد الاجتهاد وان كان مشكوك الصحة في نفس تلك المدة وان خالف اعتقاده السابق واحد الطريقين يفيد اشارة حكمه الى حكم المجتهد المتبدل رأيه **وحاصل** ما افاده ثمة ان نقض الفتوى المجتهد الذي عمل نفسه او مقلده بها في الزمان الاول بالفتوى الثانية في الزمان الثاني بمعنى ابطالها من اصله والحكم بعدم كونها حكم الله تعالى فيما مضى وجعلها كالعدم بالمرة لا خلاف في عدم جوازه والاجماع بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل ذمته وعدم البطلان يدل عليه ونقضها بمعنى ابطال المستفاد منه في هذا الزمان الثاني بان لا يعمل بالاولى في الثاني بان لا يعمل بالاولى في الثاني ويبني اعماله المتجددة على الثانية لا خلاف في جوازه بل وجوبه فانه لازم تغير الرأي وتعبد كل باجتهاد مجتهده وهو ضروري ايضاً ونقضها بمعنى ابطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الاول بالفتوى الاولى له لولا تغير الرأي لقطع بترتب هذه الآثار على ذلك العمل مثل ان نكح بالفتوى الاول باكرة بغير اذن الولي فانه يترتب على ذلك النكاح آثار لولا تجدد الرأي لقطع بترتبها عليه فيظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في هذا الزمان الاول كان صحيحاً مستتبعاً للآثار وقد صدر في الاول وبعد تجدد الرأي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل باطلاً في الزمان الاول وليس هو موجوداً حتى يصير مورداً للفتوى الثانية فوقع ولم يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره **والحاصل** ان المفروض ان العمل المذكور مستتبع لاثره ما لم يطرأ عليه الفساد ولم يطرأ عليه اما في السابق فظاهر واما في اللاحق فلعدم وجوده وانه لم يحدث في اللاحق الا استقرار الرأي بان هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر ولا تأثير لذلك في ارتفاع اثر العمل السابق بل يدل عليه استصحاب الاستتباع ايضاً فانا نقطع في السابق بترتب هذه الآثار على ذلك العمل كحلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين وغير ذلك المترتبة على نكاح الباكرة بدون اذن الولي بمقتضى الاجتهاد الاول وانه مستتبع لها وشككنا في ان تجدد الرأي هل يزيل الاستتباع ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الآثار كالزوجية في المثال فان قلت ان تزوج عقد الباكرة بدون اذن الولي حين اعتقاد جوازه لما جاز ان يكون هو الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد فلا يتم ما ذكر قلت ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور كلما وقع سبباً للزوجية الدائمة وثانيهما سببية العقد الواقع حال الظن بجوازه للزوجية الدائمة والاول مقيد بحال بقاء الظن بكونه سبباً دون الثاني لانه مظنون حين ايقاعه كونه سبباً للزوجية المستمرة والظن حجة عليه في حقه اي يترتب ما ظنه اثراً له في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حين الايقاع والا لم يكن الظن حجة اتم حجة وهو باطل وبعد الشك يستصحب هذا كله في الافعال الجزئية المتحققة حال الرأي الاول من الاسباب والشروط والموانع مما كان تأثيره وحكم تأثيره بالنسبة الى شخص خاص واشخاص معينين من غير تجاوز عنه اصلاً كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فان العقد الجزئي الواقع على مرة انما يصير سبباً لحليتها على الزوج المعين من غير تعد حليته عنه اصلاً واما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سبباً لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء به مرة وغير مؤثر في حق من لا يراه كذلك وكذا قطع الحلقوم في التذكية فانه يصير المذبوح المعين مهملاً على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم وعلى مقلديه ويكون حراماً على كل من لا يكتفي منها به فالحكم فيه ليس كذلك فيقال ان من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجساً ما دام على ذلك الرأي واذا تبدل رأيه وراى كفاية المرة يطهر له هذا الثوب لان هذا الغسل الجزئي الذي للثوب المعين مثلاً حال الظن عدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لاجل ان هذا الشخص مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان نجساً لكل من يظن كذلك وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة لانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادراً ممن يرى كفاية المرة ولا كون الثوب ملكاً له وانما تغير رأي الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد ان يكون الثوب طاهراً في حقه ولا يشترط ان يكون الغسل مقتضياً صادراً حال تغير الرأي لان ظنه حجة في حقه ومظنونه الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقاً وليس مقيداً بكون الغسل متحققاً حال هذا الظن اذ لا تقييد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلاً ولذا نرى اذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستفتي منهم يتأملون في حكم المسألة بعد تجدده ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقر عليه رأيهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سبباً حينئذ بل سببيته متحققة اولاً ولكن لم يكن هذا الشخص داخلاً في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه حينئذ كما ان من وقف شيئاً على صنف فصار شخص بعد مدة صنفاً له فان الوقفية عليه تتحقق حينئذ بل الدخول في العنوان تحقق في هذه الحالة وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور ولثبوت السببية في حق من يدخل تحت هذا العنوان لان عدم السببية اولاً كان لمن كان داخلاً في عنوان آخر وقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول ظاهر بل يمكن دعوى الاجماع على النقض في الثاني وربما يتوهم عدم النقض في القسم الثاني ايضاً فيما ان الظن مثلاً قد ظهر الطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهراً وطاهراً فاثر لذلك الطبخ وهذا الطبخ الواقع لم يصر مورداً للفتوى

فی اصل البرائة

عدم كونه مطهراً او طهر ذلك الاجر فعلا وصير نجساً بعد وظن ان الطبخ لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق ولا زمان الواقع فيه غير مطهر وهذا لا يرفع طهارة
شيء فهذا الاجر ما ورد عليه المطهر الذي لم يطهر عليه فتوى عدم المطهرية وهو ان الطين قد طهر بالطبخ الواقع في الزمان الاول ممن يراه مطهراً
سواء براه حين كذلك او بعد واما توهم ان هذا الطبخ لم يصر مؤثراً بالفتوى عدم كونه مطهراً اقتضى منع ذلك بل كان في الاول مورداً للطهر تبعي
حق من يرى مطهريته وغير مطهر في حق من لا يراه فهو في الاول مورد للحكمين بالاجتماع ولا نقول انه صار نجساً حتى يقال ما وجه نجاسته بل
يقال انه كان نجساً في الاول في حق كل من يبتهج تحت ذلك العنوان انتهى كلامه رفع مقامه ملخصاً في بعضه وبعبارته في البعض الاخر اقول
اما ما ذكره في القسم الثاني فلا مجال للتامل فيه فان غسل الثوب من نجاسة البول مثلا مرة سبب للتطهير عند كل من يرى اجتهاداً او
كفاية المرة سواء حصل ذلك الغسل من المكتفي بها وليس بسبب له عند كل من لا يرى كفاية المرة كذلك وهذا الغسل الشخصي الخارجي يحصل الصغرى
القياس وهو ان هذا الثوب غسل من البول مرة فينضم اليها كل من المتخالفين كبرى لدى اليهما الظن الاجتهادي او التقليدي في ان كل ما غسل من
البول مرة فهو طاهر او لا يطهر من غير فرق بين صدور الغسل من المكتفي بالمرة ومن غيره وكان واصل الى الواقع بالنسبة اليه بالطريق الجعلي واما
ما ذكره في القسم الاول فحاصل الفرق ما ذكره فيه وذكره في الثاني ان الثوب الشخصي المغسول مورد للحكمين بالاجتماع بالنسبة الى المتخالفين
وكل منهما لا يلزم الاخر بمعنى ان احدهما يقول انه طاهر بالنسبة الى ونجس بالنسبة الى الاخر ويقول الاخر بعكس ذلك واما العقد الواقع على
المرتضع عشر رضعات مثلاً فليس المعقودة بمورد للحكمين بالاجتماع فلا يقال انه زوجة بالنسبة الى من لا يرى النشر بالعشر وليس بزوجة
بالنسبة الى من يرى النشر بالكل مطبقون على ان هذا العقد اذا صدر ممن لا يرى النشر فالمعقودة زوجته ويترتب على هذا العقد اثار الزوجية
سواء كانت مختصة بالزوجين كحل الوطي او متعدية الى غيرهما كاحكام المصاهرة والميراث وغيرهما فما يظهر منه سلمه الله من التعريض على الفاضل
النراقي رحمه الله بقوله في المقام اذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجية وكل من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلي او جعلي يترتب
في حقه احكام ملك الزوجية كاحكام المصاهرة وعورتها مثلا والانفاق عليها ان مات الزوج وحرمة العقد عليها على غيره الى آخره لان ظاهر كلامه بل
صريحه ان المراد بالاختصاص هو اختصاص مثل حل الوطي لا اختصاص تمام جميع اثار الزوجية في مثل النكاح وبعبارة اخرى المراد بالتاثير بالنسبة الى
شخص خاص واشخاص معينين من غير تجاوز عنه هو تاثير العقد والايقاع ربطاً خاصاً بخصوص المتعاقدين وان يترتب على هذا الربط
الخاص اثار يتعدى بالنسبة الى غيرهما في مقابل تاثير الغسل للطهارة التي ليس لها ارتباط خاص بالنسبة الى احد وكيف كان فحاصل الفرق بين القسم
الاول والثاني بعد اشتراكهما في مقام الفتوى والحكم الكلي بالسببية والشرطية والمانعية وعدمها ان تاثير الجزئي الواقع من القسم الاول وعدمه
ليس مورداً للحكمين بل الحكم فيه واحد اذا كان صادراً ممن يرى التأثير وخلاف القائل بعدم التأثير انما هو في العقد الكلي وحكمه بعدم التأثير
في العقد الجزئي انما هو اذا كان صادراً ممن لا يرى التأثير لا في خصوص الصادر ممن يرى التأثير فيستصحب تلك الاثر وهو حلية وطي علقة الزوجية
او الملكية بخلافه في مثل مسئلة الغسل فانه حين الصدور مورد للحكمين بالنسبة الى عنوانين من يرى التطهير به ومن لا يرى التطهير به سواء صدر
من القائل بالتاثير او من غيره فيختلف الحكم باعتبار اختلاف العنوان والاندراج تحته وكذا الكلام فيما لو صدر العقد ممن لا يرى التاثير فان الكل
مطبقون على عدم تاثيره في حق من صدر منه وخلاف القائل بالتاثير انما هو في العقد الكلي وكونه سبباً للزوجية اذا صدر ممن يرى التاثير
فيستصحب ذلك الحكم المتفق عليه والاعتراض على هذا الاستصحاب بان الشك فيه في المقتضي لا في المانع مندفع بما اشار اليه ره في بعض فوائد
هذا الكتاب ره وهذا التفصيل بظاهره مما لا غبار عليه وحاصله ان الحكم الواقعي الاولي غير معلوم عند كلا المجتهدين المختلفين والواقع
الثانوي الذي هو الواقعي الجعلي انما هو بالنسبة الى الحالة التي ادى نظر المجتهد فيها الى حكم فالسببية مثلا حكم جعلي بالنسبة الى حالة ادى
النظر اليها فالعقد الصادر سبب للزوجية او الملكية لذا ثمة وما ادى اليه النظر ثانياً من عدم السببية بالنسبة الى العقد الصادر فهو
الحكم الواقعي الثانوي بالنسبة اليه لا عدم السببية بالنسبة الى العقد الصادر في حال حكم الله الثانوي فيها هو السببية بمعنى ان مؤدى
النظر وان كان الظن بعدم السببية في الواقع والظن بالسببية في الواقع لكن محض هذا الظن ليس حكماً واقعياً ثانوياً الا بعد قيام ادلة الحجية
وبعد القيام فتمام حجيته بالنسبة الى حال حصول الظن لا بالنسبة الى حال حصول الظن المعتبر قبله وصدر العمل على طبق ذلك الظن فتوفقا اشار
اليه سلمه الله في اخر المقالة من ان الفعل الصادر من المجتهد والمقلد ايضاً باق على حكمه الواقعي فان الحكم اجتهاداً المخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله
حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف لتمامية فيه انما انكشف الواقع الاولي انكشافاً علمياً كما لو علمنا الاجتهاد بالخطاء في مؤدى النظر السابق واما
الكشف انكشافاً ظنياً كما هو المفروض في المقام فلم يظهر لنا معنى وجهه ولا سيما بعد كونه مخالفاً لما ذكره في مسئلة نصب الطرق من انه اذا لم يكن موصلا
الى الواقع ولو احياناً فلا بد من كونه ولعل المصلحة يتدارك بها مصلحة الفائتة لئلا يلزم القبح من النصب المفوت لمصلحة الواقع وتخلف طريقي
الاجتهاد والتقليد عن الواقع بتخلف غالبي لعله لو فاته بالنسبة الى المخالفات في الاحكام الفرعية فالمصيب على فرض وجوبه في المسئلة

في أصل البرائة

المحل فيثبت ان كان واحدا والباقي او الكل لم يصب الواقع فلابد بوجه مضافا الى ان المسئلة مما ادعى عليه الاجماع بل الضرورة يكفي لحكم ببطلان
العمل الصادر على طبق اجتهاد او تقليد سابق بتجدد الرأي مع العلم عادة بان المصيب للواقع هو الرأي الاول او الثاني او كونهما مخالفين للواقع
فيما لم يكن الاختلاف الا بين النفي والاثبات وكيف يتفع في ذلك كون العمل الصادر بانيا على حكم الواقع المنكشف بالاجتهاد الظني اللاحق واحكام
ان ذلك انما يتم في الانكشاف العلمي ولا يترتب عليه مفسدة لندرة العلم بالخلاف دون الانكشاف الظني كما هو محل البحث من كون العمل مخالفا
للواقع المنكشف بالانكشاف الظني اولا ثم صار مخالفا للواقع المنكشف بالانكشاف الظني لاحقا مع حجية كلا الاجتهادين في محله نعم لو كان العمل
صادرا عن ظن غير معتبر وبحكم الاجتهاد او التقليد المخالف فلا تأبي من كونه كاشفا عن حاله حين العمل فحينئذ يعمل بمقتضى ما انكشف من الصحة والفساد
لان الحكم الواقعي الثانوي المجعول بالنسبة اليه الذي هو مسلك الطريقي الجعلي وفيما نقلنا من الفاضل النراقي ره من قوله ولذا لو كان المجتهد بنى اذا
حدث لو قايع قبل اجتهادهم فيها او استفتي منهم يتأملون في حكم المسئلة بعد حدوثها ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقر عليه
آرائهم بعد الاجتهاد اشارة الى ذلك وهو الموافق للتحقيق وان كان مقالته ره هذه على فرض عمومها للقسم الاول والثاني منافضا لما نقلنا عنه
في عمل الجاهل من عدم ترتب الاثر على عقوده وايقاعاته اذا صادف حكما مع تحقق اجتهادا وتقليد قاض بالصحة وما استدل عليه من ان آثار هذه
الامور لابد ان يتعلق بمعين وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر واما بعده فان دخل في مقلدا به لكن لا يفيد لترتب
الاثر في حقه لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فلا دليل عليها
دليل ولا دليل على تعيين الدخول في التقليد مثل اجازة المالك في الاصل في المعاملات الفساد مع ان شرط الاثر كان متحققا قبل الدخول في
التقليد فيجب ان يتمشى مدفوع بان عقد هذا الشخص حال الصدور اما مستعقب للاثر للسببية الواقعية واما غير مستعقب له لعدم السببية
في الواقع والحاصل حين الجهل عدم الحكم باحدهما للجهل بالواقع لا الحكم بالفساد والحكم به باصالة عدم ترتب الاثر لمكان الجهل لا ينافي الحكم
بالصحة الحاصل من الدليل وهو الادلة المرجوعة للمجتهد والتقليد للمقلد فاذا اصاب الجاهل للواقع الجعلي بالنسبة اليه ملحقا او تقليدا من يقع
قبله ويحكم على العقد على مقتضى الواقع من حين صدوره فلا يجري اصالة الفساد ولا استصحاب الفساد الذي هو مساق اليه الاصل قبل العلم الشرعي
بالصحة ولا قلنا بالسببية المنفصلة حتى نطالب بالدليل عليه ولا قلنا بان الدخول في التقليد مثل اجازة المالك يعني على القول بان الاجازة
ناقلة واما على القول بكونها كاشفة فالدخول في التقليد او الاجتهاد مثل اجازة المالك في الكشف عن الصحة من حين صدور العقد وذلك حاصل
ما افاده سلمه الله في الرد على الفاضل النراقي في المقام وقد ظهر ان ورود الرد مبني على تأصيل الاحكام الوضعية وكونها الامور الواقعية المجعولة
للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة واما ان قلنا بانها امور منتزعة من التكاليف التي هي فيه فلا يجوز ان يكون المنتزع سابقا على المنتزع منه فلو
سلم عدم توجه التكليف حين الجهل كما في الجاهل الصرف فلابد من الحكم بالسببية المنفصلة التي لا دليل عليها كما لا يخفى مع عدم اغماضه سلمه الله
عما هو التحقيق عنده لا يتجه الرد المذكور بوجه ابدا وكيف كان فمن يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه
فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وكان ذلك التوهم مبني ما فصله جنابه ره في فصوله في مقام تحديد الحق المجتهد من انه ان كانت
الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاء آثارها على مقتضاها الثاني فترتب عليها لوازمها بعد الرجوع وان
كانت مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد على ان يكون غرضه ره من تعين اخذها بمقتضى الفتوى عدم
وقوعها لولا الفتوى بملاحظة التردد المنافي لقصد القربة في العبادات والمنافي للانشاء في العقود والايقاعات ومن عدم تعين الاخذ
بمقتضى الفتوى وقوعها ولو مع عدم وجود الفتوى كالاعمال الغير المتوقفة وقوعها شرعا على انشاء او قصد قربة كالغسل والذبح ونحوهما
فلا توجه ابدا وكيف كان فدفع هذا التوهم ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في
النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك في بيع الخمر والخنزير وبيع الوقف
والمغصوب وغيرها من البيوع الفاسدة مع العلم بفسادها شرعا وعلى ما ذكرنا فظهر انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد
بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع
الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال
فلا اشكال في الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهرا بل ومن يعتبر قصد القربة في صحة العبادة لعدم تحقق نية القربة
لان الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في حصول الامر به على نفسه بوجه وجوده كبعض
الصلوات والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده
هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله

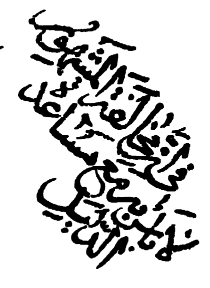
لا يكون

لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمل لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة له عرفا وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقربا واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها اجماعا **قوله** هذا كله مع قطع النظر عن اوامر الاحتياط والنصوص الخاصة بان من بلغه ثواب او مع دلالتها والا فيمكن قصد التقرب بالنسبة الى هذه الاوامر في موارد الاحتياط وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن قبله الى قول من يسكن اليه من ابويه وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة هو الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف وعلى اي حال فالاقوى صحة عمل الغافل والشاك اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع هو العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة كما فصلناه من التفاصيل الثلاثة في عمل الجاهل في المعاملات ويظهر من تحاريره في فصوله المراد به غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة وقد عرفت الاعتراف بتسالم الناس على الرجوع الى المجتهد في استنباط احكام الوقائع السابقة على اجتهاده وتقليدهم من التفاصيل الثلاثة واما ترتب الآثار على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع الى الادلة او المجتهد فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في ان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلاة الواقعة بغير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات **وتنقيح الكلام** في الجاهل العامل قبل الفحص بامور الاول ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته هو الواقع الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو انعكس الفرض بفرض كونه حلالا في الواقع وفرض وجود خبر معتبر على الحرمة لم يعاقب او العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل او يكفي مخالفة احدهما فيعاقب في الصورتين ام يكفي في عدم المؤاخذة موافقة احدهما فلا عقاب في الصورتين وجوه من ان التكليف الاولي انما هو بالواقع وليس للمكلف الطرق الظاهرية الا من عثر عليها ومن ان الواقع اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله تعالى على شرب العصير من يعلم انه لو فحص لم يعثر على دليل حرمته ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف حقيقي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان قادرا على موافقته بالاحتياط وعلى استعلامه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض ولم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل وفتوى المجتهد تشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري فالمكلف بمعنى المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجري واذا لم يطلع على ذلك لم يكن العقاب للتجري ايضا واما اذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه والذي يمكن الوصول اليه ناف للتكليف والاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتامل في الوجوه الاربعة **وحاصله** ان التكليف الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول اليه واحتمال التكليف وتردده فيه اما اذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا اخطأ الواقع لم يترتب عليه شيء ولذا لو ادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها نعم اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي الى المفتي لاجل احراز الواجبات الواقعية فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع واذا لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه من هذه الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة

بعدم انكشاف مخالفته للواقع لا استحقاق العقاب على الترك فانه يثبت في مقام التجري ومن هنا ظهر انه لا يبعد ما العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد
التكليف ثم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات
الثاني منها فاما الاول فبعد الغض عما مر من ان الاحكام الواقعية احكام شأنية لا يتنجز التكليف بها الا بعد ضم حكم العقل وما ظاهره انه اذا
طرق عقلي او جعلي اليها وان العقل مستقل بقبح التكليف بلا طريق الى العلم ومن ذلك الحكم العقلي يؤمن من العقاب فلا يعقل مع ذلك الحكم العقلي
لا يحتمل العقاب على مخالفة الواقع وان احتمل الوجوب او الحرمة الواقعية فظهر ان الحكم بان التكليف الاولي انما هو بالواقع محل منع لان المراد بطلان كون
التكليف الثاني هو مسلم لكن لا يترتب عليه ثمرة مسلّم لكن لا يترتب على موافقته ومخالفته ثواب او عقاب وان كان التكليف الفعلي مع عدم
طريق اليه فهو مقطوع الانتفاء الا عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين ومع التأمل في ذلك يظهر وجه المنع مما ذكره سلمه الله من ان
التكليف الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا للتقاعد عليه عن تطلع
طريق شرعي عليه ولا واجد للدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على انه الذي منه بعد الفحص والعجز عن
الوصول وان احتمل التكليف وتردد فيه وذلك لان المفروض ان كان الشبهة الخالية عن العلم الاجمالي ولاحظنا نفس التكليف الواقعي الشأني فالمانع من العقاب
حاصل فهو القبح الذي يستقل العقل به ومعه لا يحتمل التكليف الفعلي ولا العقاب على مخالفته وان لاحظنا التكليف المحض الناشي من الامر
بالعلم والتفقه في الدين فاذا فرضنا العجز عن الوصول الى الحكم الواقعي وان الفحص عن فرض حصوله لا يوصله الا الى طريق شرعي فالتكليف
وان خالفه لذلك التكليف الفعلي العذري لا يوجب ترتب العقاب الا على فرض ايصالها الى مخالفة تلك الطرق الى الواقع فليس في البين الا احتمال العقاب
مع العجز عن الحصول على طريق تام للتكليف وذلك الاحتمال انما هو عند المكلف القاعد على الفحص واما العالم بذلك من اول الامر فيقع
منه العقاب الا على مخالفة بعد الفحص من باب التجري لاحتمال المكلف وصوله الى طريق شرعي مثبت للتكليف الذي خالفه وان لم نقل بترتب العقاب
على التجري كما هو مختاره سلمه الله فيقع الامر واضح وان كان المفروض الشبهة الواحدة للعلم الاجمالي كما يومي اليه قوله سلمه الله وان فرض تعذر
الوصول اليه تفصيلا فاحتمال العقاب حاصل والمقتضي له موجود لكن لذلك العلم الاجمالي الموجب لتنجز التكليف بالواقع الموجب لذلك
في اطراف الشبهة ان كان معتبرا كما في الشبهة المحصورة وعنوان المسألة ظاهر في خلاف ذلك هذا اذا كان التكليف الشأني ثابتا في الواقع وكان
مؤدى الطريق خلافه واما صورة العكس فعدم وجود مقتضي العقاب فيها من حيث الخطابات الواقعية ظاهر لان المفروض عدمها في نفس
الامر واما الطريق الشرعي المثبت للتكليف الذي لم يعثر عليه المكلف وعمل على خلافه قبل الفحص مع تمكنه من الوصول اليه فيقتضي استحقاق العقاب على
مخالفته معللا بان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا فمحل الكلام هو الجاهل
المتنبه وقد عرفت سابقا ان الخطاب المتضمن للتكليف بالعمل بالادلة او بالعمل بقول المجتهد او الرجوع اليهما لا مانع من توجهه اليه ويصح
عقابه على مخالفته غاية الامر كون هذه المخالفة معصية ظاهرية كما اذعن به سلمه الله بعد العثور نعم لو كان متغافلا او جاهلا مركبا كان هذا
المعنى مفقودا مع عدم الاطلاع واما بعد التنبه فلا فرق بين قبل العثور وبعده ثم ان كون مؤدى الطريق مجعولا بعنوان كونه طريقا بحيث لا
يترتب على موافقته ومخالفته امر وكان مترتبا الا على مخالفة الواقع الاولي او موافقته لو سلم فانما يسلم في الطريق الذي لا يتخلف عن الواقع
ويكون موصلا اليه دائما او غالبا بحيث لا يلزم قبح في جعله طريقا لم يلاحظ فيه مصلحة سوى مصلحة الطريقية فان في مثل هذا الطريق يمكن ان
يقال بعدم ترتب شيء على مخالفته بنفسه واما اذا كان تخلفه عن الواقع غالبا كما في الطرق المجعولة للمجتهد من الامارات وفتواه التي جعلت
طريقا للمقلد فلا بد في رفع القبح عن جعله طريقا من وجود مصلحة فيه يتدارك بها المصلحة الواقعية الفائتة في صورة المخالفة وحيث لا نعلم تلك
المصلحة وتعلق الامر بسلوك الطريق الذي هذا حاله يترتب العقاب على مخالفته بنفسه سواء كان في نفس الامر موصلا الى الواقع ام لا فان حصل
السلوك وادى الى الواقع فقد حاز المسالك كلتا المصلحتين وان لم يؤد الى الواقع فاتت المصلحة الواقعية منه لكن مصلحة سلوك الطريق صارت
عوضا عن المصلحة الفائتة ولو خالف الامر المتعلق بسلوك الطريق فان وصل الى الواقع من باب الاتفاق فهو وان حاز المصلحة الواقعية لكن
فاتت منه مصلحة الطريق ومخالفة الامر فيستحق العقاب وان لم يصل اليه فاتت منه المصلحتان واستحق العقاب بمخالفة الطريق لكن الامر بسلوكه لاجل
الوصول الى الواقع **والحاصل** ان السلوك كان مأمورا بالواقع ومأمورا بسلوك الطريق للوصول اليه وكان الطريق غالبي التخلف فاللازم
هو الحكم بتعدد العقاب عند المخالفة احدهما لمخالفة الواقع المتمكن منه والآخر لمخالفة الطريق وان كان دائمي الايصال فاللازم
هو الحكم بوحدة العقاب المترتب على مخالفة الواقع فقط وعدم مطلوبية الطريق الا من باب المقدمية التي هذا حالها واما الطريق الغالبي
التخلف فلا يمكن ان يكون مطلوبيته من باب المقدمية فقط للزوم القبح الذي عرفت فيترتب على مخالفته العقاب فيمكن ان لا ينقال بانقلاب
التكليف الى مؤديات تلك الطرق مع ترتب العقاب على مخالفة الطريق وان اصاب الواقع واما على تخلف الطرق المنصوبة عن الواقع فيتعدد

عليه تعدّد المسائل الواقعية بالنسبة الى المسائل المحتملة بحيث يكون كالشعرة البيضاء في البقرة السوداء مع عدم تقصير المجتهد في الاستنباط
وفي تحصيل الطرق المنصوبة المستنبط منها وامّا ان قلنا بان مؤدّيات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية وان لا تكليف بالواقع الا بعد
مساعدة الطريق المنصوب اليه كما هو الراجح في النظر والمراد الواضح فيما يأتي. الثاني قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص
واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار بمعنى ان شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً او غيره من الآثار المترتبة على ذلك
الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل
في هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه
دليل المعذورية في الموضعين ايضاً فان دليل الاول قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا فمن صلى في السفر اربعاً ايعيد ام لا
قال عليه السلام ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلى اربعاً اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه ودليل الثاني صحيحة زرارة
قلت لابي جعفر عليه السلام رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه
الاعادة وان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلاته ثم يقع الاشكال في انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم
كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقياً وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً
ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال اما
بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتي به واما بمنع التنافي بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً
على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات **اقول** لعلّ المراد مما اجاب به السيد المرتضى قدس سره اخاه السيد الرضي رحمه حين سأل
اخاه فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية
من جواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور واما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع
يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع
الا انه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع واما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم
فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه
بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر
لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف
بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان والثاني منع
تعلق الامر بالمأتي به والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع نعم قد يوجب
اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ويرد
هذا الوجه ان الظاهر من الادلة كون المأتي به مأموراً به في حقه مثل قوله عليه السلام في الجهر والاخفات تمت صلاته ونحو ذلك وفي الموارد التي قام فيها
غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فتأمل والثالث بما ذكره
كاشف الغطاء رحمه الله من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف
بالقصر وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل
الترتب في المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف
لضيق الوقت بالترابية **اقول** اما الوجه الاول المذكور من منع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك فحاصله ان المكلف به اولاً بالنسبة الى هذا
الجاهل المتنبه هو القصر حين جهله لصحة تكليف مثل هذا الجاهل بالواقع فيجب عليه ازالة الغفلة بتعلم المسألة واذا ترك التعلم واستحق العقاب
انقلب تكليفه الواقعي الى التمام فالمأتي به هو المكلف به الواقعي الفعلي حين ترك التعلم والبقاء على جهله لكن يتوجه على ذلك ان استحقاق العقاب ان
كان على ترك التعلم كما استظهرناه مما تقدم من صاحب المدارك لم يبق فرق بين الوجه الاول والثالث وان كان على ترك ذي المقدمة وهو القصر فلا بد
موقوف على التكليف الفعلي بالقصر وعليه يبقى فرق بين هذا الوجه وبين ما نقل عن كاشف الغطاء من ان ماله الى انه مكلف بالقصر فعلاً وعلى تقدير
العصيان المسبب عن ترك التعلم مكلف بالاتمام فعلاً وانه موقوف على التكليف الفعلي بالقصر لانقطاعه عند الغفلة لم يبق فرق بينه وبين الوجه
الرابع هذا اذا قلنا بان المراد بالوجه الاول ما اجاب به المرتضى كما احتملناه وان قلنا بان المراد به تبدل الحكم بالعلم والجهل من دون ان يقوم
استحقاق العقاب المحال للبقاء على الجهل فالفرق بينه وبين الوجهين واضح لكن لا نظر لوجوده ابداً بل يعتبر استحقاقه في خصوص فلو استظهرنا الاجماع

عقاب الجاهل المقصر كما انا في سنه نحو ثبات وجوب التفقه مع عدم ثبوت مختص لها بالنسبة الى المقامين ولعل مقتضى الانصاف ان كلمات
الاصحاب في بابه انما هي على عدم معذورية في الحكم الوضعي الا في المقامين واما بالنسبة الى سقوط العقاب فعدم الانصاف ان كلماتهم على
عدم المعذورية بالنسبة الى خصوص المقصر كما اشير اليه في اول المسئلة ولعل في عدم سلمه الله هذا الوجه فيما لسائر الوجوه اشارة الى ما علم
في التخيير من الوجوه الثلثة المذكورة في المعروف بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في هذين المقامين واما الرابع الثاني فحاصله ان الجهل
لا يوجب تغير الموضوع ولا تبدل الحكم الواقعي لكنه مكلف بمعتقده ولا اثم ولا عقاب عليه كما في الجاهل بالموضوع الذي هو معذور بالنسبة الى الحكم
التكليفي وبرده ان الحكم الوضعي الذي هو الصحة في العبادات متوقف على الامر والامر الظاهري العقلي لا يترتب عليه الصحة الا بمعتقده واذا انا
الواقع بزعم العقل بعلم وجود الامر وعدم ترتب الصحة وحينئذ ذلك يبقى الاشكال وهو انه اذا لم يكن التمام مأمورا به فكيف يسقط الواجب
بما له واما الوجه الثالث فالفرق بينه وبين الوجه الاول من حيث عدم وجود المقتضي للتكليف الواقعي الذي هو القصر على الوجه الاول لان الغرض
فيه تبدل الموضوع بالجهل بمعنى كون تكليف العالم في الواقع بالقصر وتكليف الجاهل بالتمام ووجود المانع مع وجود المقتضي على الثالث بمعنى عدم
كون الجهل مغيرا للموضوع وكون الموضوع لوجوب القصر هو المكلف المسافر سواء كان عالما بالمسئلة او جاهلا لكن الجهل والغفلة مانع عن
تنجز التكليف الواقعي لكنه مقصر في ترك التعلم وعدم ازالة الغفلة فيعاقب عليه لا على ترك القصر والفرق بينه وبين الوجه الثاني عدم ترتب
عقاب على ترك التعلم على الوجه الثاني لكون الجاهل بالحكم عليه كالجاهل بالموضوع الذي لا يجب عليه الفحص بخلافه على الوجه الثالث واما الوجه
الرابع فالفرق بينه وبين الاول والثاني واضح والفرق بينه وبين الثالث ان العقاب على الوجه الثالث على ترك نفس المقدمة وعلى الرابع على ترك ذي
المقدمة الذي ليس مأمورا به حين الغفلة المترتبة بتفويت ذي المقدمة على ترك مقدمته كما فيمن قطع يده بعد دخول الوقت المشروط بالطهارة فيعاقب
على تفويته الطهارة الاختيارية بقطع يده وان لم يكن بعد قطع اليد مأمورا بها وكما فيمن اراق الماء الذي يتمكن من الطهارة به بعد دخول الوقت وهذا
هو الذي قلنا فيه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا لا عقابا واما تطبيق القواعد لهذه الوجوه فما هو ظاهر المشهور فكونه الاول او الثاني او الثالث
من قول المشهور واضح لعدم قولهم بتبدل موضوع الحكم الواقعي بتبدل العلم والجهل وعدم قولهم بكون الجاهل بالحكم كالجاهل بالموضوع في المعذورية
وعدم قولهم بترتب العقاب على نفس ترك المقدمة واما كون الوجه الرابع مخالفا لهم فقد عرفت التامل فيما سيتقدم في ذيل السابق الا ان رحمه الله على كون ظاهر
المشهور بقاء التكليف الواقعي الحقيقي بالنسبة الى الجاهل بحكمه ببطلان صلوة الجاهل بجهة الغصبية فانه مخالف لظاهر المشهور ولهذه الوجوه الاربعة
لا يمكن تصحيحها على فرض مساعدة الدليل على واحد منها وكذا لا يوجب شيء منها لاتفاقهم على الصحة في المقام فقابلية الامر لكون قواعدهم مخصصة بما ساعد
عليه الدليل فلنتبع ما لاحظته فنقول ان ظاهر رواية الاتمام مما احظته بحكم بوجوب الاعادة ان ترتب عليه بيان التقصير فعدم ترتب له بعدم وجوبها
ان لم يكن ترتب عليه كون العلم والجهل معتبرين في موضوع الحكم فالمكلف العالم بالمسئلة موضوع لوجوب القصر والمكلف الجاهل بها موضوع لوجوب
الاتمام وكذا ظاهر رواية الجهر والاخفات ان موضوع الحكم هو المكلف الجاهل والناسي او الساهي وعدم قول المشهور بتبدل الموضوع بالعلم والجهل
على نحو الكلية لا ينافي قولهم بدخلية العلم والجهل في الموضوع في خصوص المسئلتين لمساعدة ظاهر الخبر عليه وحينئذ لا منافاة بين صحة العمل
وبين كون المكلف الجاهل بالمسئلة المتمكن من رفع الجهل في العبادة وفرار الجهل عن نفسه مكلفا بالتعلم وازالة الجهل المصير موضوعا لوجوب القصر
ومقصرا في ذلك فلم يدل الخبر على الاندفاع صحة عمل الجاهل بحكم بكونه معاقبا على تقصيره فيتوجه ما حكي عن السيد من جواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل
وان كان الجاهل غير معذور وكذا الكلام في تتمة الوجوه لكن مساعدة الخبر عليها للعلها مجرد فرض وبالتامل فيما ذكرنا ان ظاهر الخبر كونه مكلفا بالاتمام
وان الصلوة المأتي بها على طبق الامر يظهر ضعف منع تعلق الامر بالمأتي به والتزام ان غير الواجب يسقط عن الواجب لان المانع ان لا امر بالاتمام فيما اذا
فينبغي ان لا يعتد به لا احتمال الرفع الاشكال فلا مانع منه لعدم اباء العقل من قيام غير الواجب في تعا المعتقد لوجوبه مقام الواجب الواقعي في حصول الغرض
المنحصر في العبادة فحاصل بحسب معتقده وان لم يتعلق بالمأتي به امر في الواقع بل قيام غير الواجب مقام الواجب وكونه مسقطا له عن غير في الشرعيات كما
في الظهر الفطرة مثل يكفيه فهل لا يشوال هو بالتامل فيه ذلك فظهر وجه التامل وسلمه الله التامل فيه دعوى ان الظاهر من الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام
الواجب سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فيتدبر واما الوجه المنقول عن كشف الغطاء فقد سلكه بعض اهل النقض فذكر مع ما بقى في مسئلة الضد
في حاشية المعالم المشهورة فانه رحمه الله بعد بيان ثمرة المسئلة انا استفادة من الملتزم في المقام ان كان من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل حين تعلقه بتركه لكون من التكليف بالمحال
فتعلق النهي مانع من تعلق الامر لكون الترك مطلوبا للآمر حينئذ فلا يكون الفعل مرادا او مطلوبا له ايضا واذا انتفى الامر انتفى فعل الصحة لكون الصحة
في العبادة عبارة عن موافقة الامر وهو غير جار في المقام لان المنع كان النهي المفروض في مسئلة الضد غيريا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فان حرمته
الشرع لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الاهم بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به
فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في ان واحد لعدم المانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا فساد النوعين الا لم النهي



في اصل البرائة

المفروض عن الفساد فظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف لفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ فآ ٣١ ٣٠
التكليف بالمتضادين انما يكون من قبيل التكليف بالمحال اذا كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود
بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على
فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ لا يكون تكليفه بالثاني ح منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك
مانع من اناطة التكليف بعصيانه فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف
بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع بعد كون حصوله مرتبا على عصيان الاول ولا بين الفعل
اذ وقوع كل منهما على فرض اخلائه الزمان عن الاخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الاخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع
التكليف مرتبا على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين
المفروضين وليس هناك ما يدل على تقييدهما على ازاء الترتيب المذكور ففي ثبوت ذلك ح اثبات لوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرنا
هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقتضي مطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم
يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا
يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد
الاطلاق بالنسبة اليه ايضا **والحاصل** انه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت ولا يثبت ذلك الا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير
الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان
به فمما لا داعي اليه ولا شاهد عليه في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد فيه من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر
اللازم وقال قدس سره بعد نقل مقال شيخنا البهائي قدس سره في المقام من انه لو ابدل عنوان المسألة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان
اقرب واما الوجه فيه سهولة الامر ح في ماخذ المسألة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في ان واحد وترتب الثمرة المطلوبة من المسألة عليه اذ المتفرع على
القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل على القول باقتضائه عدم الامر بضدها
لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره رحمه الله فان المسلم من اقتضاء الامر بالشيء عدم
الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة بان يريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مرتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على
التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم باخلاء ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه
بالثاني على فرض عصيانه الاول حسب ما عرفت بيانه ولا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض
بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى [illegible] استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني [illegible] عليه ولا عصيان
بالنسبة الى البواقي وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع
عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف على النحو المذكور الا انا لم نجد في اصل الشريعة ورود التكليف على
الوجه المذكور لكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارئ مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب
والمندوب وقد عرفنا ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعيين ذلك الاهم وسقوط
التكليف بغيره راسا كما في شهر رمضان حيث يتعين للصوم ولا يقع فيه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح فيه صوم اخر وكالوقت المقرر للصلاة
اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف فان الظاهر من الشرع تخصيصه لليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه انتهى كلامه رفع مقامه ولعلنا نتمه فيما اذا شكوا
سهوه ومع ذلك فبيانه الواضح لا يسع منه تسلمه احد سوى انا لا نعقل الترتب في المقام ايضا فانه لا مانع في العقل ان يقول المولى لعبده انك [illegible]
في الوقت الفلاني بالفعل المخصوص [illegible] بنيت على مخالفة الامر عاقبتك عليها وان اتخذت ذلك الوقت بالفعل الاخر [illegible]
خالفت الامر الثاني اعاقبك عليه ايضا بل مقتضى الفهم العرفي المستفاد من الخطابات الشرعية عليه منها لو امر المولى بواجب مضيق وموسع ذلك
هل ترى ان العبد لو ترك المضيق واتى بالموسع في وقت المضيق لم يكن ممتثلا للامر الموسع وهل تجد من نفسك تجويز عدم اكتفاء المولى بما فعل
الا في صورة تصريحه بعدم توجه الامر بالموسع بالنسبة الى الجزء الاول من الزمان الذي كان وقتا للمضيق وهل تجد من نفسك تجويز ان العبد
لو لم يات بالموسع تماما حتى ينقضي الوقت يستحق العقاب على ترك الموسع وكيف كان فبعد تعقل الترتيب المذكور يمكن دفع الاشكال فيما نحن فيه بما حكي
عن السيد المرتضى قده واشرنا اليه الى ان الظاهر من نصوص المقام ذلك ح مبنى ذلك الترتيب بان يكون الجاهل مكلفا بالقصر لتعين هذا التكليف من جهة
تفطنه بوجوب تعلم المسائل المتصلة بالواقع وتمكنه منه وعلى فرض التقصير يكون معاقبا بترك القصر ومامورا بالاتمام ويمكن حمل اخبار الباب على

ذلك بل يمكن ارجاع ما ذكره السبق اليه بان لا يكون مراده مثال الموضوع ما يحتمل البعض تغير الحكم على النحو المذكور

الامر الثالث

ان وجوب الفحص انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص واما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وقوله حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح للتقييد وان قلنا بعموم جملة منها للشبهة الحكمية ايضا فلا بد من تقييدها بالنسبة اليها وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يتراءى ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية التثبت في خبر الفاسق ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمي قدس سره في القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفي في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه واما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء بانه مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب لا يجب التصفية والفرق بين المسألتين مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البراءة قبل الفحص لمنع منه بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص وقال في التحرير في باب نصاب الغلات ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض افراد الاشتباه في الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اصالة نفي الزائد بعد دوران الامر بين الاقل والاكثر واما ما ذكره صاحب المعالم ره وتبعه عليه المحقق القمي ره من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الامر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ به ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطي ومرجعه الى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون تبين فيه بعدالة المخبر فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافيا لوجوب اضافة من عداه باصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقا للعقاب والملامة عند انكشاف ترك اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان يقال في مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول زمان حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بني الامر على تركها ونفي وجوب الحج باصالة البراءة لزم تاخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشأن في صدق هذه الدعوى واما ما استند اليه المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه انه مسلم ولا يجدي لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وفي ثبوت التكليف والاصل عدمه غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به ان مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة الاولى يشك فيه فينفى بالاصل **اقول** اما اجراء اصل البراءة في نفس الشبهة الموضوعية المجردة عن العلم الاجمالي فلا اشكال ولا خلاف فيه تحريمية كانت او وجوبية كما عرفت في محله والكلام في المقام انما هو في ان اجراء الاصل فيها متوقف على الفحص عن مصاديق الموضوع كما كان اجراؤه في الشبهة الحكمية متوقفا

على الفحص عن تميز الموضوع كما كان اجرائه في الشبهة الحكمية متوقفا على الفحص عن الامارات الشرعية الدالة على الحكم المخالف للاصل بحيث يعمل بالاصل بعد
العجز عن تميز الموضوع كما كان يعمل به في الشبهة الحكمية بعد العجز عن الامارات اما لفقدها او لاجمالها او معارضتها بمثلها او لا هو موقوف عليه في الشبهة
الموضوعية ويعمل بالاصل ولو مع فرض التمكن من تميز الموضوع فيها وجهان فان الادلة النقلية على الاصل مطلقة لابد من العمل باطلاقها ولا يرفع اليد عنه
الا بعد ثبوت التقييد فغاية ما ثبت هو تقييد الاطلاق بالنسبة الى العمل بالاصل في الشبهة الحكمية بالوجوه الخمسة المتقدمة واما الشبهة الموضوعية
فتلك الادلة باقية على اطلاقها بالنسبة اليها مضافا الى الاجماع ظاهرا واطلاق الاخبار السالم عن المقيد في خصوص الشبهة الموضوعية التحريمية
المتضمنين لحليتها من دون فحص ولو مع التمكن منه ومع قطع النظر عن الادلة الاجتهادية المتضمنة لعدم وجوب الفحص في اعمال الاصل فيها يمكن ان
غاية الامر حصول الشك في وجوب الفحص ومقتضى الاصل العملي عدم وجوبه واما الشبهة الموضوعية الوجوبية فحيث لم يحصل اجماع على عدم
الوجوب فيها الاختلاف فيها الاختلاف كلمات العلما في فروع المسئلة كما عرفت ولا كان اطلاق الاخبار فيها فالمرجع في نفي وجوب الفحص فيها الى الاصل
العملي بعد الفحص عما يوجب وجوب الفحص فيها او العجز عن تحصيله واما ما ذكره سلمه الله تعالى تاكيدا لاستظهار عدم وجوب الفحص من حكم العقلا بعدم وجوب
الفحص فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلما او المؤمنين من حيث انهم لا يوجبون الفحص في المشكوك ... ففي ذلك الحكم منهم مسلم فيما
لو اطلع العبد على بعض العلما او المؤمنين وعرفهم بانهم لكون المحتمل قريبا ان عدم امكان الاحاطة بجميع الافراد قرينة عقلية على ان المراد
ليس الاستغراق بل المراد اما الجنس او جنس الجمع ويكتفي في الامتثال له باكرام واحد او باكرام اقل الجمع فيحتمل ان يكون عدم وجوب الفحص بالنسبة
الى ما زاد على ذلك لعدم بقاء التكليف بالنسبة اليه لحصول الامتثال بالنسبة الى القدر المعلوم بل يمكن ذلك الاحتمال مع ملاحظة بناء العقلاء فيما
لم يعرف العبد في المثال من علمائها ولا مؤمنها حيث لا يعذرون العبد القاعد عن الامتثال التارك له للتحقيق ... بعد المعرفة بل يلومونه متمكنا عن تحصيل
المعرفة بالفحص والسؤال ولا يعفون مؤاخذة المولى منه واما مع امكان الاحاطة بجميع الافراد من دون عسر كما لو قال اكرم علماء البلد مع عدم سعته مثلا
فلا نسلم منه حكمهم بعدم وجوب الفحص سواء علم بعضهم باعيانهم او لم يعرف ... مع التمكن من المعرفة ويكشف عن ذلك انه لو ترك اكرام علماء
لم يعرف باعيانهم ولا يسمع منه الاعتذار بعدم المعرفة ويمكن دعوى ان بنائهم على الفحص عنهم ولا ... عدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود ...
... في مثل المثال لعلها دعوى صحيحة ولعل الوجه فيها ان بعد تنجز التكليف بالنسبة الى جميع الافراد لا بد من الامتثال المشكوك حصوله عند الاقتصار
على القدر المعلوم فيجب الفحص مقدمة لتحصيل الامتثال **والحاصل** ان المكلف به في مثل قولنا اعط كل ... من ... الجماعة درهما
كل من جمع الوصفين واقعا وان لم يتعلق العلم به وقت تنجز التكليف بتوجيه الخطاب على نحو الاستغراق الى المكلف فلا يعذر بترك الامتثال بالنسبة
الى من يتمكن من تحصيل المعرفة بجمعه الوصفين فلو اقتصر على القدر المعلوم على فرض وجوده وتقاعد عن الفحص ولم يكن فيه معلوم راسا فتقاعد عن
الامتثال لاستحق العقاب على ترك الامتثال فلا بد من الفحص للخروج عن عهدة التكليف لان الشك الحاصل في المقام هو الشك في الخروج عن العهدة
بعد ثبوت التكليف لا الشك في اصل التكليف بالنسبة الى المجهول الحال قبل الفحص بخلاف ما لو قيل يجب الحج على من استطاع اليه سبيلا فان الشاك في
الاستطاعة شاك في دخوله تحت الخطاب فلا موجب للفحص حتى يتبين الدخول وكذا لو قيل يجب الزكوة على من بلغ ماله النصاب **وحاصل**
الكلام ثبوت الفرق الواضح بين من توجه اليه الخطاب وشك في خروجه عن عهدة التكليف وبين من شك في اصل دخوله في الخطاب وتوجه التكليف اليه
المثال المذكور في المعالم والقوانين من قبيل الاول واما ما افاده المذكور في القوانين من كون الواجب المشروط بوجود شيء انما يتوقف وجوبها
على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط فان اريد بها توقف وجوبه الواقعي على وجود الشرط فهو مسلم لكن الوجوب الواقعي لا
يوجب تنجز التكليف الا بعد العلم به وهو شرطه وان اريد بها توقف تنجز التكليف على وجود الشرط في الواقع وان لم يعلم المكلف به فهو ممنوع فما
فرع عليها من وجوب محاسبة المال عند الشك في كونه بالغا حد الاستطاعة للحج محل منع لخلوه عن الدليل وما ذكره سلمه الله تعالى توجيها لذلك من انه اذا
كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار
الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة انما يتم في مثل تلك الامثلة مما توجه التكليف الى المكلف وكان الخروج عن العهدة منوطا بالعلم
بالموضوع المتوقف على الفحص فلو لم يفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف المنجز انما يعتبر فيه واما فيما كان توجه التكليف المنجز منوطا على العلم بالموضوع
فلزوم الوقوع في مخالفة التكليف الذي لا يتنجز الا بعد العلم فان شرطه حاصل مما لا ضير فيه ولا يلتزم العقلاء بوجوب الفحص فيه مضافا الى
ان كثرة ذلك ممنوع عندنا فان الغالب العلم بحصول الاستطاعة او بلوغ المال الى النصاب على وجه يحصل العلم به عند حصوله وصور توقف العلم على
الفحص نادرة جدا واما ما حكى عن المعالم ما حاصله ان صاحبه بعد تصريحه بعدالة الملكة ونسبة اعتبار هذا الشرط في قبول الرواية الى المشهور
ونسبة العمل بخبر مجهول الحال الى ظاهر جماعة من المتاخرين قال والقول باشتراط العدالة هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع
بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة الى اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط المجهول

الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التبين في الآية معلق بنفس الوصف لا بما
تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه انتهى وفيه ان ظاهر هذا الاستدلال انه في مقابل من استدل على
قبول خبر مجهول الحال بالآية بزعم ان الفاسق موضوع لمن علم فسقه او المراد منه ذلك لقرينة العقلية هو استحالة التكليف بالواقع مع الجهل به فهو
الحال لا يعلم فسقه فهو داخل في المفهوم كالعادل فغرضه رده في الاستدلال ان الفاسق موضوع للفاسق الواقعي فيجب التبين في خبره ولو كان
الوجوب شرطيا والجهل الحكمي يعذر ولا يمانع من وجوب التبين من خبر الفاسق الواقعي لان مقتضى تعليق الحكم على الوصف ارادة البحث
والفحص عن حصوله وعدمه فاذا اخبر مجهول الحال وتفحصنا عن حاله فان علم عدالته قبل خبره من دون لزوم تبين عن صدقه وان علم فسقه
توقف قبوله على تبين صدقه وان بقي على حاله لا يقبل خبره من دون تبين لانتفاء شرط القبول وهو العلم بوجود العدالة ومقارنته بعد
العلم بوجود الفسق المقتضي للرد مع عدم التبين عن صدقه لدوران امره بين وجوب القبول وحرمته والترجيح لجانب الحرمة او لدوران امره بين
الحجية وعدمها وعدم العلم بالحجية كاف في عدم الحجية ولا حاجة الى العلم بمخالفتها لعدم كفاية عدم العلم بعدم الحجية في اثباتها فمحصل غرضه
من تضعيفه تعليق وجوب التبين على وصف الفسق ارادة الفحص هو الرد على من زعم ان المراد من الآية وجوب التبين عن خبر معلوم الفسق ليدخل
مجهول الحال في المفهوم **وحاصل** الرد ان الجهل بالحال لا يوجب صرف اللفظ عن حقيقته فيفحص عن حال المجهول الحال ليتبين امره الا ان رد
خبره مبني على وجوب الفحص عند الشك حتى يورد عليه بان رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ به ولم
يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين
فيه **والحاصل** ان ذكر النظير انما هو لانتفاء الجهل للفحص بعد توجه الخطاب لا للتطابق بين النظير وبين ما نحن فيه حتى في حكم بعد الفحص
واليأس فلعل الانصاف ان الايراد غير وارد على صاحب المعالم واما الفروع المذكورة فالكلام فيها يجب الحج على المستطيع وقد عرفت ان لا مقتضي
لوجوب الفحص فيه واما الكلام في مقدار الفحص في الشبهة الحكمية المعتبر في اجراء الاصل فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا
من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث
التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوسا وكذا بالنسبة الى ساير الادلة من الكتاب والاجماع كفى ذلك منه في اجراء البرائة اما عدم
وجوب الزايد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام ساير التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان
من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل الجهد على وجه علم بعدم
دليل التكليف وجوازه ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه مضافا الى عدم وجود مثل ذلك المجتهد نعم
لو فرض وجود مثل ذلك المجتهد وكان جميع مقدمات استنباطه مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما انه اطلع على ما لم يطلع عليه هذا امكن
ان يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم انه يتفحص في جميع مظان المسألة الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان
كان مذهبه مطابقا للبرائة كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه مخالفا للبرائة كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل
في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية والعقلية من الاخبار اخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد
من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول
بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطاء فيها في النقل بالمعنى وان احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل لم يكن دليل على اعتبارها في حقه وتعين العمل بالبرائة
اقول حاصل الكلام في المقام ان اطلاقات اخبار البرائة بالنسبة الى الشبهة الحكمية بعد عدم بقائها على اطلاقها لا بد ان يقتصر في تقييدها على القدر
الثابت ويعمل فيما عداه على الاطلاق ولم يثبت تقييدها الا بالنسبة الى الفحص الموجب للاطمئنان بعدم وجود دليل التكليف فيما بايدينا من الادلة
وان لم يحصل لاحد العلم مضافا الى لزوم الحرج وتعطيل الاحكام ان كان الشرط في العمل تفحصا منتهيا الى العلم وذلك لان الاطمئنان كثيرا ما يحصل بمراجعة
المسألة في مظانها في الكتب الاستدلالية للمتأخرين شكر الله تعالى سعيهم فان المتتبع في زماننا قليل ما يطلع على انهم لم يتعرضوا شيئا مما يمكن ان يستدل به
على المسألة الا تعرضوا لها وقلما يتفق اطلاع المتتبع على دليل غفلوا عنه والاجماع القائم على عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص عن حال مثل
هذا المقدار من الفحص بل لا يبعد قيام الاجماع على العمل بالاصل بعده **تذنيب** ذكر الفاضل التوني ره شروطا **الاول** ان لا يكون اعمال
الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب
الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب
عن الاناء الآخر او الملاقي او الماء **اقول** فلكتب قبل الاطلاع على عبارة الوافية ان ما ذكره في الحكم منها من ان اصالة عدم بلوغ الملاقي كرا واصالة عدم تقدم
الكرية على ملاقاة النجاسة لا ربط لها بمسئلة ذكر شرائط اعمال اصل البرائة لكن بعد الاطلاع عليها ظهر ان المناقشة ناشئة عن التعرض في الحكاية فان

الثوبين قال في ذيل تنكر في الاصل وصحح جملة من الاصول واعلم ان هنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشيء
واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف
لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصول المذكورة مثلا اذا كان اصالة
البراءة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى فحينئذ لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم بنجاسة احد الاناءين بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة
وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح فيستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما او الزوجة المشتبهة بالاجنبية و
الحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء او هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه الا اذا
كان شاغلا للذمة بان كان يتعلق في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب وكذا اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال
في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال لم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك
الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان الماء كان قبل ذلك نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه فنعلم بعد ان
الاستعمال كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان
حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل لزم اثبات
حكم شرعي من غير دليل وهو باطل اجماعا **قال** في ذيل مسألة اصل البراءة واعلم انه يجوز التمسك باصالة براءة الذمة وباصالة العدم و
باصالة عدم تقدم الحادث بشرط ان لا يصير موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى انتهى **قال** سلمه الله **اقول** توضيح الكلام في هذا
المقام ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي كما يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار
من المال الوافي بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج فان الدين مانع من الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذل المال
ومنه المثال الثاني فان اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به حكما يستلزم عقلا
او شرعا او عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن احد الاناءين فان كان ايجابه
الحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم
وجودي آخر لا يكون مانعا عن جريانه لما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية وهو راجع في الحقيقة الى رفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء
مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجد الطهور فيجب عليه الصلاة
ومثاله العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب
شيء على نفسه من قبل المولى وان كان على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال الاصل في نفي احدهما
اثبات الآخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما
تثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعا
لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين وان اريد باعمالها في احدهما مجرد نفيه
دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الآخر فاللازم اما اجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو
المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار
الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من الاصول
والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قدس سره عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض **اقول** ما ذكره سلمه الله في القسم الاول
من اثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي فهو حق لكن مقتضاه امكان استصحاب مثل الرطوبة الموجودة في الثوب الواقع على نجاسة لم يعلم تقدم
جفافه على الوقوع اولا وحينئذ اثبات موضوع الحكم بنجاسة الثوب بذلك الاستصحاب فان الملاقاة محققة مثل كفاية ملاقاة النجس والقلة في تنجس
الملاقي ان كان رطبا بالرطوبة المسرية حتى يترتب عليه نجاسة الثوب كالشك في وجود الدين فكما يجري موضوع وجوب الحج باصالة عدم الدين كما يجري موضوع
وجوب الحج باصالة عدم الدين كذا يجري موضوع النجاسة باستصحاب الرطوبة بل يجري ذلك في كل الاصول المثبتة وكذا ما ذكره في القسم الثاني من سقوط
العمل بالاصل لاجل المعارض فهو حق لكن التفصيل بين ما لو اريد باجراء الاصل في احدهما اثبات الآخر وبين ما لو اريد باجراء الاصل مجرد النفي دون
الاثبات مبني على نفي اعتبار الاصل المثبت وكل يتكلم فيه على مسلكه فمن يقول ان ادلة الاحكام الظاهرية تنزل الظاهر مقام الواقع مطلقا يترتب على الحكم الظاهري
جميع لوازمه ومن يقول منها تنزيله مقام الواقع في خصوص ترتيب اللوازم الشرعية بلا واسطة عليه ولا يثبت به اللوازم التي بينها وبين الواقع ملازمة
واقعية اذا كانت من غير اللوازم الشرعية فعلى المسلك الاول مقتضى السقوط هو التعارض وعلى الثاني يحكم باحد المتعارضين على الآخر ويثبت به عدم وقوع النجاسة

في احدهما المعين ووقوعها في الآخر لكن لا تعارض بالمثل حتى يسقط عن الاعتبار وقد بيّنا في محلّه ان معنى التعارض في المقام هو خروج احدهما عن الاثر العلم تفصيلا او اليقين السابق في احدهما بنصّ الادلة بالنسبة الى هذين المتعارضين كالمتصص المجمل وعلى المسلك الثاني نفس الاصل غير ثابت قطعا لانطواء عن التعارض غير معتبر ايضا في الاثبات فتدبر واما اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي فهو نظير اصالة البراءة من الدين المستلزمة لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمي قدس سره حيث عرفت بانه لا مانع من اجراء البراءة من الدين وان استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعا بينها وبين استصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولم يعرف وجه فرق بينهما اصلا فان اصالة عدم الدين ايضا معارض باصالة عدم وجوب الحج فانه على مسلكه لا يقول بحكم الاصل المزيل على المزال ويطرح الاصلين في محل الشك في ثم انّ مورد الشك في البلوغ كرا ومجرى اصالة عدم بلوغه كرا هو الماء المسبوق بعدم الكرية فلا حاجة الى توجيه ما فرضه فيما ذكره المحقق المذكور من ان الظاهر انه فرضه فيما حصل الماء دفعة وبجاوا لا فقد ينبغي ان في العذر بعد ما كان كثير لغاية الكثرة فلا معنى للاصل وكيف كان فالشك في المسبوق بالقلة هو الشك في بلوغه كرا والاصل عدم البلوغ والشك في المسبوق بالكرية هو الشك في نقصانه عن الكر والاصل بقائها كرا الا على ما هو مختار بعض الاعلام من المسامحة في الموضوع بل باعتبار نفي حدوث الزايد المشكوك في حد وجود حتى يصل الماء السابق الى حد الكر على التفصيل الذي ذكرنا في الاستصحاب ولو لم يكن مسبوقا بحال فلا مجال للرجوع الى الطهارة لان الشك في كون ملاقاته موثرة في الانفعال فالشك في نفي التطهير او الى النجاسة لان الملاقات مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دلّ على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة في ثم الشك في المانع في حكم العلم بعدمه وجهان **اقول** لعل اصحهما هو الاول لان افادة الحديث المانعية للكر انما يسلم لو كان مفاده انما ينجس الملاقات لا مع اذا كان كرا واما اذا كان مفاده المنطوق عدم انفعال الكثير ومفاد المفهوم انفعال القليل بحيث يكون الجزاء مفاده سببية الكرية لعدم الانفعال وسببية القلة للانفعال والمفروض حصول الشك في ان هذا الماء المفروض من افراد الكثير او القليل فيرجع عند عدم سبق حالته المعلومة فلا حكم للحديث بالنسبة الى حال هذا الشك فيرجع فيها الى اصالة الطهارة واستصحابها وامّا ما ذكر من اصالة تقدم الكرية على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقات حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة فكذا الاصل ايضا عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقات على الكرية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الاصل لغاية بعد شرحه وقد فصلنا تعارض الاصول في المقام بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقات معلوما فانه يحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل ح ذلك التفاوت ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقات فلا يتنجس به انتهى وفيه ان تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانع عن الانفعال بما لاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الفهم المنصور الجاري المفروض كريته فاذا حصلت الكرية حال الملاقات كان المفروض الملاقات غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقات فيما اذا تمّم الماء النجس كرا بطاهر والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة بل ادعى المرتضى قدس سره عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على الطهارة كرا في فيه النجاسة لعدم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا في زوال نجاسته ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في حدوث سبب التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في كون الملاقات موثرة لوقوعها قبل الكرية او غير موثرة لكن فيشكل بناء على ان الملاقات سبب للانفعال والكرية مانع فاذا علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء بوجود السبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تامل فتامل **اقول** لعل وجهه ان عدم العلم بالمانع في حكم العلم بعدمه ولو لم يمكن احرازه ولو بالاصل لان المانع في حكم المخصص الذي يعمل فيه بالعام ما لم يعلم المخصص وقد اشرنا في المباحث السابقة الى ان التخصيص المحقق الوارد على العام على قسمين الاول ما كان معنونا للعام كما في قولنا اكرم العلماء الا الفساق فاذا شككنا في عالم انه فاسق او غيره هل يكون العام بالنسبة الى ذلك المصداق المشكوك فيه مجملا ولا يمكن ادخاله في العام او الخاص الا بعد احراز كونه فاسقا او غير فاسق الثاني ما كان مانعا كما في قولنا اكرم العلماء الا اذا كان مؤلفا فان كل عالم في هذا القسم مشمول لوجوب الاكرام الا اذا علم وجود المانع فيه وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني لكن الشان في اثبات كون الكرية مما نحن فيه حتى يكون ما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان مقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر وامّا ان القليل ينفعل والكثير لا ينفعل فما نحن فيه من قبيل القسم الاول الذي لا بد فيه من احراز القلة والكثرة حتى يترتب حكمه من الحدث ولو كان تبعا للفاضلين وامثالهما على ان المقام انما حكموا بالطهارة في المقام للاصل والاستصحاب فتدبر جيّدا الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثلا اذا فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس شاة فماتت ولدها او امسك رجلا فهرب دابته وضلت ونحو ذلك فانه لا يصح التمسك بالبراءة منه بل ينبغي للفقيه التوقف عن الافتاء والاحتياط بالصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص لعموم الاحتمال اندراج مثل هذا الشيء في قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع

الحاصل ان في مثل هذه الفروع لا يحصل العلم ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل
القطع ح بتعلق حكم شرعي ما منشأ لكن لا يعلم انه مجرد التعزير او التضمين او هما معا فينبغي للمفتي ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمفتي ان يكف
عن تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة البراءة والحال هذه غير معلوم انتهى ويرد عليه انه ان كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل بمعنى
كون دليلها مقتضيا للضمان ما لتسبب الى ما نحن فيه كان دليلا كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك
العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل بل في ذلك الاحتمال يحقق لموضوع مجرى
الاصل والمعلوم تعلقه بالمكلف فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير ان كان متعمدا والا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة
ولو بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص دليل الضرر كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء
على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان النص قد يصير مجملا وربما لا يكون نص في المسألة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بالعلم
بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع منه والا فلا مقتضي له وقد قدمنا ما عندنا في المسألة وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر
والضرار فناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن على حكاية الفاضل النراقي في عوائده تواتر الاخبار
على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة في ذلك التي نقل في العوائد احد عشر منها الا ما هو اصح ما في الباب سندا واوضحه دلالة
هي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصاري وهي ما رواه ابن مسكان وغيره عن زرارة عن ابي جعفر صلوات الله عليه ان سمرة بن جندب
كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفاجئنا
على حال لا نحب ان تفاجئنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لا استأذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله ص
فارسل اليه رسول الله ص فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال
يا رسول الله ص استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله ص خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا قال لا قال فلك اثنان قال لا اريد
فجعل ص يزيده حتى بلغ عشرة اعذق فقال لا قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال لا
اريد فقال له رسول الله ص انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله ص انطلق فاغرسها حيث شئت الخبر وفي موثقة ابن بكير
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن
فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه واخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص واخبره بقول الانصاري
وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق مذلل في الجنة فابى ان
يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار الخبر واما معنى اللفظين فقال في الصحاح الضر خلاف النفع وقد
ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرار المضارة ومكان ذو ضرر اي ضيق وعن النهاية الاثيرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر
ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضر اضرارا فمعنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي
لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر
به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد وعن المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من
باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره وفي
القاموس الضر ويضم ضد النفع او بالفتح مصدر وبالضم اسم ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا الى ان قال والضرر الضيق [illegible]
او ضاره ضرارا ومضارة انتهى اذا عرفت ذلك فنقول ان الظاهر من كلمات اللغويين ان الضرر بمعنى ضد النفع والضرار بمعنى واحد حتى
ان بعضا منهم لا يذكر احدهما مصدرا للفعل لاحد اتما الحاجة الى ذكر الوجوه الفارقة بين الضرر والضرار عطف احدهما على الآخر المقتضي لتغايرهما
ويؤيد الاتحاد رواية هرون عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس
والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار الحديث فان الكلمة
مستعملة في الضرر معنى ولا تعرف المجازات ولا حيثما تم لا يتعين حمل الضرر في اخبار نفيه على ضد النفع لاحتمال ان المراد منه الضيق بل لعله الانسب بالنسبة الى
روايات حكاية سمرة ورواية هرون فان ارادة صاحب الدرهمين الرأس والجلد ليس فيه الضرر ضد النفع على صاحب التمامية لان الغالب ان فيهما ما عدا
اضعاف قيمتهما بل فيها التضييق للشريك بشركته في خمس البعير بحيث كلما بيع لشيء كان له خمس الثمن ورواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص
بين اهل المدينة انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار ثم على فرض تعين الحمل على
الضرر المقابل للنفع مقتضى ظاهر العبارة نفي حقيقة الضرر وهو مستلزم للكذب لكثرة وقوعه لكن مقتضى فرض تعين المقام كونه وهو

في اصل البراءة

البحث في مقام اثبات احكام الضرر في الاسلام وخصوص ما رواه في التذكرة ونقلها ابن الاثير من قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فنفيه بدين الاسلام فيكون المراد نفي ماهية الضرر في دين الاسلام وعدم تشريعه بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان او وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وكذا لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذا وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته له من دون استيذان من الانصاري وكذا حرمة الترافع الى حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك به ذلك الضرر كان لم يحدث الا انه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على ان معنى الضرار المجازاة على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لان فعل الاول الثاني منهما ضرر قد نفي بالفقرة الاولى فالضرار المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الثاني ومقتضى نفيه التحريم عن الضار وكان من شانه بالجزاء على الضرر الحاصل من هذا المعنى لا ينافي معنى مستقل **اقول** يمكن دفع المنافات بان المنفي هو المجازات على الضرر الاول منهما بادخال الضرر عليه مطلق المجازات الشامل للتعزير فلا يعد اخذ ما يستحقه مجازات المأخوذ منه المديون بادخال الضرر عليه بل في تلك المجازات المنفي مختص بمثل ما اذا اتلف زيد مال عمرو فيجازيه عمرو باتلاف ماله ولو كان مساويا لما اتلف زيد فانه وان حصل التهاتر لكن اتلاف الاول ضرر غير مشروع والاتلاف الثاني مجازات ضرر بادخاله الضرر على المتلف الاول وهو ايضا غير مشروع فلا منافات بين اشتغال ذمة زيد بما اوصله من الضرر ونفي الضرر الثابت لو قلنا ببرائة ذمته عن تدارك ما اوصله من الضرر ووجوب اداء ما اوصله من الضرر وعدم جواز مقابلة عمرو ضرر زيد بمجازاته لضرره وعدم مشروعيته وبالتأمل في ذلك يظهر دفع ما يقال من ان حقيقة الضرر كيف يكون منفيا في الشريعة مع ثبوت القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب ونحوها منها ووجه الدفع ان كل ذلك تدارك الضرر واخذ ما يستحقه المتضرر او وارثه وليس من مجازات الضرر بالضرر حتى يكون منفيا بالحديث ثم لا يخفى ان نفي الضرر في الشريعة لا يثبت بنفسه اشتغال ذمة الضار بمثل ما اضر فان محصله كما عرفت هو عدم كون ما ارتكبه الضار ومثله مشروعا ولا دلالة لنفي ذلك على ثبوت الضمان والجبران على الضار اللهم الا ان يجعل اسقاط الضرر في ثبوت الضمان والجبران على الضار فانه لا يمكن تلك العدم ضمانه نوع سوى الاصل الذي ليس له حكم مع نفي جعل الحكم الذي يلزم منه ضرر على احد في الاسلام وبرائة الذمة في المفروض من ذلك الحكم المنفي فيه ويحتمل ان يراد من النفي النهي عن ضرر النفس او الغير ابتداء او مجازاة كما ارتكبه بعضهم بعد عدم امكان الحمل على ظاهره بقرينة وقوع الضرر في الخارج كثيرا ويضعفه ان حمل النفي على النهي خلاف الاصل مع ان فيه الضرر وحرمته غير مختص بباب الاحكام ومعلوم ان الاختصاص في بعض اخبار نفي الضرر ووقوع الضرر في الخارج لا ينافي حمل النفي على حقيقته مع كون المنفي وجود الضرر في الاسلام كما اشرنا اليه سابقا فلا نستند الى ذلك مع انه لا يقابل بظهور مقام بيان احكام الاسلام مع خصوص التقييد بالاسلام في بعض الاخبار توهم وقوع الضرر في الاسلام ابتداء من تشريع القصاص والديات ونحوها مدفوع بما اشرنا انها تدارك ضرر وجبره فلا يعد ضررا وعلى فرض التسليم كما لا يأبى من التخصيص حملنا النفي على النهي كذا لا يأبى ارتكاب التخصيص الموجب الى التجوز في العموم على فرض ابقاء النفي على حقيقته فيكون المحصل بعد ملاحظة العموم وملاحظة مورد وقوعه في الشريعة ان لا ضرر في الشريعة الا القصاص مثلا ولا دليل على انحصار مخصص الحكم الانشائي وعدم جريانه في الاخبار فتدبر ثم لو سلمنا حمل النفي على النهي لا بد ان يراد بالنهي زايدا على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه لا بملاحظة نفس الفقرة منطوقا بل هو من الادلة على نفي الحرج ومورده ذكرهما في الروايات وفهم العلماء حيث انهم يستدلون بنفي الضرر على الحكم من ضرر العباد بعضهم بعضا فيقولون مثلا يعتبر وجوب الحج مع العلم بالضرر او ظنه في الطريق تمسكا بنفي الضرر هو المعنى الاول ولو كان المراد بها مجرد التحريم لا اختص بضرر العباد بعضهم بعضا كما لا يخفى ثم ان هذه القاعدة اذا لوحظت بالنسبة الى الاطلاقات المثبتة للاحكام الشاملة باطلاقها لموارد الضرر تقتضي تقييد الاطلاق بها كما في اقيموا الصلوة اذ لا مقتضى للاطلاق مع وجود ما يصلح للتقييد واذا لوحظت مع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كادلة لزوم العقود والشروط فلا بد من ملاحظة انهما من باب المتعارضين بالعموم من وجه حتى يرجع الى الترجيح او من باب حكومة قاعدة نفي الضرر على قاعدة العمومات واما عمومات سلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور ونحوها فالكل ثابتة مع عمومات نفي الضرر من باب تعارض المطلق مع المقيد ولا حاجة فيه الى ملاحظة التعارض والحكومة كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري وما ظهر من غير واحد من اخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبراءة في مقام التكليف وغيرها في غيره كما فصل الزاكي حيث قال في ضوابطه ان نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية

في اصل البرائة

الاصول والقواعد الثابتة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بدليل الاصحاب الموافقة للاعتبار المناسبة للملة السمحة السهلة المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة فهذا اصل من الاصول كسائر الاصول والقواعد الممهدة ودليل شرعي يتمسك به في موارده فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان يدل الدليل الآخر على ثبوت حكم شرعي يلزم منه ضرر فيعمل بهما بمقتضى التعارض والترجيح وقال في مقام الخر من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يتعارض ما دل على جواز التصرف في المال مثل قوله الناس مسلطون على اموالهم والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح ادلة نفي الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني انتهى فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظاير ما نحن فيه من ادلة رفع الحرج ورفع الخطا والنسيان ان كان المراد رفع الآثار لا رفع خصوص المؤاخذة ونفي السهو على كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم فيكون بمدلوله اللفظي كالمفسر للدليل الآخر والمبين لمقدار ما اريد منه مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود بظاهر العموم يقتضي لزوم الوفاء بكل عقد ولو كان ضرريا كالعقد المتضمن للغبن على احد المتعاقدين وقوله عم لا ضرر ولا ضرار بعد دلالته على نفي جعل حكم يتضمن الضرر يبين ان الحكم هو لزوم الوفاء بالعقد المشتملة على الضرر وليس ذلك الا لانه بالدلالة اللفظية على ان الحكم الضرري غير مجعول وبنوع ملاحظته مع سائر العمومات بمنزلة ما لو حكم الحاكم بحكم عام وقال بعده لا اريد منه عمومه بالنسبة الى بعض الافراد وما ذكرنا من المناقشة في المثل في اوايل مسئلة التعادل والترجيح وفي آخر مسئلة الاستصحاب فانما هو من باب المناقشة في المثال واما المتعارضان فليس في احدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الآخر اقوى منه فهذا الآخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر فليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح لان صيرورته الاقوى قرينة انما هي بحكم العقل بضميمة المرجح واما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينية بمدلوله ويثبت الحكم كما ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم على فرض دلالته على وجوب الفور قرينة لفظية عرفية على بيان المراد من الاوامر المطلقة ولذا لم يتوهم تناف وتعارض بينه وبينها فكذا قوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج قرينة لفظية عرفية على بيان المراد بالعمومات المثبتة للاحكام وان المراد بها غير الاحكام المتضمنة للضرر والحرج فمن ذا لم يتوهم تعارض بينهما ولعل التوضيح المذكور في هذا المقام اوفى من التوضيح الذي ذكرناه في تعارض الاستصحابين فمع التوضيح المذكور في اوايل مسئلة التعادل والترجيح اوفى من التوضيح المذكور في تعارض الاستصحابين وبذلك يظهر الفرق بين الحكومة والتخصيص وان الحكومة تخصيص في المعنى بعبارة التفسير فتدبر هذا ثم ان الفاضل النراقي ره قال في العوائد ان الضرر هو اخراج ما في يد شخص من الاعيان او المنافع بلا عوض له فكلما كان نقص فيه وانتفاء الجلب النفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع والعوض اعم من ان يكون دنيويا او دينيا اي في الآخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو حصول زيادة ما لم تحصل عينية او منفعة او نحوها مما يتملك او يوثر اذا كان النفع من فعل الغير **والحاصل** ان كل عمل او حكم صدر من احد يحصل لنا او في ما عند ما لا يحصل بسببه بدل ونقيض مما اراد ويحصل ولكن ما حصل بعوضه من عين او نفع اخروي او دنيوي مما يعتد به عرفا وعادة فهو مما ليس فيه نفع ولا ضرر وان كان ما حصل اقل مما يرد عليه ما بازائه بحسب المتعارف فذلك ان ما يسمى نفعا وان نقص يسمى ذلك النقص ضررا وكذا ان لم يحصل بازائه شيء وكذا كل عمل او حكم يوجب نقص ما في يد شخص من عين او منفعة فهو ضرر او اضرار وان لم يكن تصرفا في ماله وكل عمل او حكم يوجب حصول شيء من عين او نفع له فهو نفع له وان لم يكن تصرفا في ماله وكل عمل او حكم يوجب حصول شيء بسبب نقص في ماله ثم قال بعد ذلك بفاصلة انا اذا عرفنا ما بيناه من ان نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل آخر ثم قال في ذيل ذلك البحث بقي هنا امر آخر وهو ان الضرر كما مر هو ما لم يكن بازائه عوض والعوض كما اشرنا اليه يعم الاخروي ايضا والعوض الدنيوي فما يمكن دركه وجوده او انتفاؤه بخلاف الاخروي وعلى هذا فكيف يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا او نفعا ان الضرر هو الذي لم يكن بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بالاصل فان قيل هذا ينفع اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم دليل شرعي واما اذا كان داخلا فيه سيما اذا كان من باب الاوامر فاما لم يثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عموم مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد واذا استطعتم فحجوا او اذا دخل الوقت فصلوا ايجب علي التجريح والصلوة في كل وقت حصل الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا قلنا الامر في الحج والصلوة لا يدل الا على حصول الاجر المقابل لماهية الحج والصلوة المحققة في ضمن عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجره فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به بحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثاله انتهى ويعد التامل

في تعارض كل من افراد الضرر [illegible] وفي [illegible] على [illegible] وحكم [illegible]

وبما ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان نظير ادلة نفي الحرج والاكراه يظهر ان مصلحة الحكم الضرري المجعول بالادلة العامة لا
تصلح ان تكون تداركا للضرر حتى يقال ان الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرر وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي بل
ليس ضررا توضيح الفساد ان هذه القاعدة تدل على عدم جعل الاحكام الضررية واختصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر الحاصل
انما المصلحة التي تجبر بها المعرض متداركا للضرر انما حاصل من قبل جعله شمول الدليل الشرعي بعمومه لمورد الضرر وبعد اسقاط الشمول بحكومة هذه
القاعدة وورودها في مقام الامتنان لكان للتوهم المذكور مجال ولما دفع الفاضل التوني في رده بر التوهم من ان العمومات الجاعلة للاحكام
انما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورد وما ان الامر بالحج والصلاة مثلا
يدل على عوض نعلم مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر فهذا الدفع اشنع من اصل التوهم لانه ان سلم عموم الامر لصورة
الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد وانما مع انه يكفي في تدارك الضرر الاجر المستفاد من قوله افضل الاعمال
احمزها بناء على كون المراد احمزها اشقها كما في المجمع واما على ما في الصحاح والقاموس من تفسيرها بامتنها واقواها فلا دلالة فيه على المدعى لان
النسبة بين الامتن والاشق هو العموم من وجه ومما اشتهر في الالسن وتكرر في العقول من الاجر على قدر المشقة فالتحقيق في دفع التوهم
المذكور ما ذكرنا من الحكومة والورود في مقام الامتنان ثم انك قد عرفت مما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا
او دلالة الا ان الذي يوهن فيها هو كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بما يعم
المكروه كما تقدم عن النهاية بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال
بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه
القاعدة **اقول** بعد حكومة قاعدة الضرر على الاطلاقات والعمومات وكون ما يتدارك به الضرر مثل القصاص والديات والغرامات ونحوها
جبرا للضرر لا نفس الضرر مع انه لو كان ضررا فانما جاء من قبل العبد لا من قبل المولى فان حكم المولى جرى في قتل النفس وايجاب الحرج والعقد واتلاف
مال الغير بورود ان يعفو ويصالح من حال الغير فعفو بنا انه يؤثر ثبوت حق القصاص لولي الدم ونحو ذلك فهذه الغرامات انما جاء من قبل عصيان العبد
ولم يجعل من دون عصيان هذا الضرر فلعل امثال ذلك داخل في الضرر المنفي في الاسلام حتى يقع الحاجة الى اخراجها بالمخصص من هذا القبيل الحد
وينفي الحد كثيرا مما كان من هذا القبيل مثل جعل الدية على العاقلة ومثل سببية الاتلاف للضمان من غير تعمد للقضاء فمثل التخصيص الوارد على
القاعدة على فرض تسليم كون نفقة الاهل وسائر ديون نفقتها لا اذى ان الضرر وعدها منه فيكون المحصل انتفاء جعل الاحكام الضررية في الا
الا في هذه الموارد القليلة وان قلنا بان العوض الذي يخرج به التفصيل لوارد عن عده ضررا اعم من الدنيوية والدنيوية يخرج مثل ايجاب الجهاد
والزكاة ونحوها في المال في الحج وايجاب الخمس واطعام الطعام للمخمصة عن الهلاك ونحو ذلك عن كونها ضررا فمثل التخصيص الوارد على القاعدة جدا
فان التخصيص الوارد الموجب للوهن نعم مطلق الضرر الواقع في كثير العالم وابن ذلك من الضرر المجعول في الشريعة وكيف كان فعلى فرض تسليم خروج
الاكثر من هذه القاعدة وحصول الوهن فيها بذلك لا يعمل استقرار السيرة على الاستدلال بها بحيث علم انحصار مدرك الحكم فيها كاف في جبر الوهن المذكور
وان كان في كفايته نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الامر التردد بين العموم والتزام
تخصيص الاكثر وبين ارادة ذلك المعنى الذي لا يلزم عليه تخصيص الاكثر واستدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان
وضرب القاعدة الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج وان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع
لها وان لم يعرفه على وجه التفصيل فقد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس ودل
دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر
افرادها كما في قوله المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ارادة العهود كما في الصحيح بعد ذكر الاية المفسر عن الصادق عليه السلام والعهود
اقول لكن على كفاية احتمال خروج الاكثر بعنوان واحد جامع وان لم نعلمه بالتفصيل في عصمته او خروجه عن المرجحية فيلزم العمومية التي [illegible]
المسألة الاصولية لان ما من عام يرد عليه لزوم تخصيص الاكثر الا ويحتمل فيه ذلك فتدبر ثم انه يشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي
الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما اذا لم
يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضررا على البائع لكونه في معرض الاباق او التلف او الغصب وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل
كان له فيه نفع وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها بل يعتبر في المعاملة مثلا كونها ضررية مع قطع النظر عن حال
اشخاص المتعاملين ولذا يحكم بالغبن الموجب للخيار فيما لا يتغابن به الناس وبالزيادة على الثلث كما عن بعض العامة وفي بعض المقامات يعتبرون
الموارد ما كان في شراء ماء الوضوء بمبلغ كثير خارج عن ثمن مثله فيفصلون بين ما اضر ذلك الشراء بحال المكلف فلا يجب وبين ما لا يضر بحال [illegible]

في ان مصلحة الحكم الضرري لا تكون تداركا للضرر لحكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان

في تخصيص [illegible] القاعدة [illegible] الاستدلال [illegible]

[illegible] تخصيص الاكثر [illegible]

ان الاصل شراء الماء باضعاف قیمته معاملة ضرریة ینبغی نفیها لکن یرفع الاشکال فی ذلک المرجح لو کان الاعتبار بنفی الضرر فظاهرهما اعتبار الضرر الشخصی
فلابد من اعتبار الاطراف سواء کان فی خیار الغبن او فی وجوب شراء الماء فیثبت الخیار ولا یجب شراء الماء بالنسبة الی من کان المعاملة ضرریة بالنسبة الیه
ولا خیار ویجب الشراء علی من لم یکن ضرریا بالنسبة الیه وان کان المعتبر فی نفی الحکم ثبوت الضرر المالی ونقصان ماله بالقیاس الی قیمته ولو لم یکن
ضررا بالنسبة الی حال بعض فمن المثال یثبت الخیار للبائع باقل من ثمن المثل مع الجهل به ولو لم یوجد راغب فی المبیع وکان بقاؤه ضررا علی البائع
ولا یجب شراء الماء ولو لم یکن مضرا بحاله مضافا الی انه لا دلیل علی ذلک لما عرفت من ظهور الاخبار فی اعتبار الضرر الشخصی الا ان یستظهر هنا انتفاء
الحکم رأسا اذا کان موجبا للضرر غالبا وان لم یوجبه دائما کما قد یدعی نظیر ذلک فی ادلة نفی الحرج ولو قلنا بان التسلط علی ملک الغیر باخراجه
عن ملکه قهرا علیه بخیار او شفعة ضرر ایضا صار الامر اشکل لتعارض الضررین فلو وقع المعاملة الغبنیة ضرر علی المغبون والزام الغابن بالخروج
عن ملکه بالمعاملة ضرر علی الغابن الا ان یقال ان الضرر فی نفس المبایعة اوجب وقوع العقد علی وجه متزلزل یدخل فیه الخیار فیقدم اعتبار
ضرر المغبون علی الغابن فتأمل فو ثم ان قوله لا ضرر یدل بالاطلاق علی نفی جمیع افراد الضرر مالیا کان او بدنیا او عرضیا او فی الضرر
المالی مما لیا کان او غیره فمهما اجتمع الضرر المالی والحالی کما لو اباع ما یسوی خمسین مع الجهل بعشرین مع وجود الراغب فی شرائه بخمسین قال بعض
التأمل فی ثبوت خیار الغبن فیما لکون اخراج المبیع من ید الغابن ضررا علیه لتعلق غرض الناس بما ینتقل الیهم من اعواض اموالهم بخصوص النقود
وتفضل الغرض ضرر مع کونه متعاضا بان غرض المغبون قد یتعلق بتملک عین مخصوصة وانما ارتهما للبیع لدفع حاجة بثمنه المثل وان نقض
غرضه بعدم قدرته علی رد المبایعة التی لم یحصل بها غرضه ضرر ممکن فو ع بان المنفی من الغابن هو النفع اذ لم یقع ضرر مالی ونقض مما لم
ما لفسخ واما المغبون فالزامه بالبیع الغبنی موجب للنقص المالی فی عدد نقض الغرض مع عدم ترتب ضرر مالی علیه ضررا فتأمل ولعل الظاهر عدم
مساعدة العرف علیه فلیس فی البین تعارض ضررین حتی یصیر الامر اشکل ویحتاج الی دفعه بان الضرر اوجب وقوع العقد متزلزلا فیقدم اعتبار
ضرر المغبون وان کان الضرر مالیا فقط لکن لا یستقل بدل الثمن کثیرا بان اراد شراء ماء الوضوء لسعر ماله وعدم لزوم اجحافه علیه فلا تأمل فی کونه ضررا ان
لم یتم العوض بحیث یحمل العوض الاخر وحتی لکن وجوب شراءه انما جاء من قبل الدلیل المختص لعموم نفی الضرر لا لعدم العبرة بالضرر النوعی وان قلنا
بالعموم کما یشیر الیه قوله عه بعد شراء ماء وضوء باضعاف ثمنه ان ما یشتری به مال کثیر فلا یصیر ما ذکره من وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف
ثمنه نقضا علی اعتبار الضرر المالی وکیف کان فظاهر الخبر اعتبار الضرر المالی الا ان یختص بدلیل ثم انه قد یتعارض الضرران بالنسبة الی شخص واحد
او شخصین فمع فقد المرجح یرجع الی الاصول والقواعد الاخر کما انه اذا اکره علی الولایة من قبل الجائر المستلزمة للاضرار علی الناس فانه یرجع الی قاعدة
نفی الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غیره حرج وقد ذکرنا توضیح ذلک فی مسألة التولی من قبل الجائر من کتاب المکاسب ومحصله ان
السلطان اذا اکره رجلا علی تحمل الولایة علی منع ما اوعده علی ترکها بما یوجب ضررا بدنیا او مالیا او علی من یتعلق به بحیث یعد الاضرار به اضرارا به
یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالاب والولد ومن جری مجریهما فهو جنس قبول الولایة مستلزم للضرر علی المولی علیهم لا یتفق فی حال انها
مما یشتد الامر فیها من السلطان الجائر وما عداها فان الدم اذا لم یمکن التفصی عنه ومنعه من قبول الولایة مستلزم للضرر علی النفس او من یجری مجریها
مع نسبته نفی الضرر فی الاسلام الی الضررین علی حد سواء فان قلنا بان الضرر اولا وبالذات متوجه الی المولی علیهم حیث یجب ارادة المکره بالکسر
المکره بالفتح وان کان مباشرة الا انه ضعیف لا ینسب الیه توجیه الضرر الی الغیر حتی یقال انه اضر بالغیر لئلا یتضرر نفسه فرخص قبول الولایة
غیر منفی بنفی الضرر بخلاف منعه من قبول الولایة وان لم نقل بذلک بل قلنا بتساوی النسبة وان قبوله کان لدفع الضرر عن النفس بالاضرار بالغیر فیکفی
فی الترجیح ان المنع مستلزم للحرج فان الزام الشارع الاضرار علی النفس لدفع الضرر المتوجه الی الغیر حرج قطعا بخلاف ترخیصه دفع الضرر عن النفس
بالاضرار بالغیر ومثل ما نحن فیه فی الرجوع الی ثبات القواعد عند تعارض الضررین ما اذا کان تصرف المالک فی ملکه موجبا لتضرر جاره وترکه موجبا
لتضرره بنفسه فانه یرجع الی عموم الناس مسلطون علی اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف فی ملکه ضررا لم یعتبر فی ترجیح المالک ضرر زائد
علی ضرر ترک التصرف فیرجع الی عموم التسلط ویمکن الرجوع فی هذه المسألة الی قاعدة نفی الحرج ان لم نقل بکون مطلق الحجر عن التصرف
ضررا لان منع المالک عن التصرف فی ملکه لدفع ضرر الغیر حرج وضیق علیه اما لحکومته ابتداء علی نفی الضرر واما لتعارض الضرر مع الحرج
والرجوع الی الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصریح آخرین بجواز تصرف المالک فی ملکه وان تضرر الجار بان یبنی داره
مدبغة او حماما او بیت القصارة او الحدادة بل حکی عن الشیخ والحلی وابن زهرة دعوی الوفاق علیه ولعله ایضا منشأ ما فی التذکرة من الفرق
بین تصرف الانسان فی الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبین تصرفه فی ملکه حیث اعتبر فی الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثانی فان المنع
عن التصرف فی المباح لا یعد ضررا بل فوات انتفاع بخلاف المنع عن التصرف فی الملک ثم ناقش فی ذلک صاحب الکفایة مع الاعتراف بانه
المعروف بین الاصحاب بمعارضة عموم التسلط بعموم نفی الضرر قال فی الکفایة ویشکل جواز ذلک فیما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا کما اذا حفر

ملكه بالوعة يفسد بها بئر الغير او جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او مطبخة انتهى وعن عبارتها المذكورة في كتاب
احياء الموات في مسألة الحريم هكذا قد ثبت ان المعروف من مذهب الاصحاب ان ما ذكر في الحريم للبئر والعين والحائط والدار مخصوص بما اذا
كان الاحياء في الموات فيختص الحريم بها بالموات واما الاملاك فلا يعتبر الحريم فيها لان الاملاك متعارضة وكل واحد من الملاك مسلط على ماله له
التصرف فيه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاولى وان كان ذلك مكروها قال ولو حفر
في ملكه بالوعة وفسد بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان عليه ومثله ما لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او حانوت
حدادا او قصارا لان له التصرف في ملكه كيف شاء ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار
المذكورة من قضية سمرة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من
نفي الاضرار الواقع في ملك المضار وفي المسالك نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو بعروقها واصلها البئر الضرر المؤدي الى الضرر بالحائط ونحو
انتهى وفي الرياض بعد نقل عبارة الكفاية الى ما قبل الاستدراك وفيه نظر فان حديث نفي الضرر المستفيض معاضد بعموم الحديث الدال على نفي
السلطنة على الاطلاق لرب الاموال وهو ايضا معمول به بين الفريقين والتعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه والترجيح للثاني بالاصل
وعمل الاصحاب كما اعترف به ولا سيما اذا استلزم منع المالك من التصرف ضررا عليه مستغرقا من ضرر الجار او مساويا او اقل بحيث لم يتفاحش معه
ضرره وينبغي القطع في هذه الصورة بما عليه الاصحاب واما غيرها فالظاهر انه كما ذكروا وان كان الاحوط عدم الاضرار على الاطلاق وفي
الاخبار الدالة على نفي الاضرار في ملك المضار ضعف سند بعضها وعدم مكافاة ما تم منها ضعيف يمكن حملها على ما اذا قصد المالك بالتصرف الاضرار
دون دفع الحاجة كما يشعر به بعض تلك الاخبار ثم على تقدير تسليم ترجيح حديث نفي الضرار لا وجه لتخصيصه بصورة تفاحش الضرر مع عمومه لما لو
للغير انتهى وفي الجواهر بعد نقل ما في المسالك والكفاية والرياض ولكن لا يخفى عليك ما في اشكال الفاضل الخراساني والحكم بالمنع فيما يضر الحائط مع ذكره سابقا
جواز حفر البالوعة التي تفسد بئر الغير الى ان قال على ان المسالة من القواعد المرجوع فيها بين حكم قاعدة الضرر وكان في جميع نظائره وان كان بينهما تعارض
العموم من وجه وما يشهد له نصوص سمرة بن جندب وقول الصادق ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم انتهى **قوله** فثبت ضعف دعوى
التعارض بين خبر نفي الضرر وبين خبر تسلط الناس على اموالهم اما بما يحتمل ان الخبر الثاني وان كان عاما بالنسبة الى الاموال لكنه مطلق
بالنسبة الى التسلط وقرر في محله ان المطلق لا ينزل على العموم الا باعتبار ما يصلح التقييد ولا مقتضي لعموم التسلط مع استلزامه الضرر المنفي
بحديث نفي الضرر واما بما يحتمل ان مع تسليم وجود المقتضي للعموم في المطلق قاعدة نفي الضرر حاكمة عليه كما عليه المحقق ويظهر من شيخنا
قدس سره في الجواهر ان قاعدة التحكيم ليست من الامور المستحدثة والافكار الحديثة لشيخنا سلمه الله **قوله** سلمه الله تعالى تبع صاحب الرياض
في الاعتراض على صاحب الكفاية بعض ثم فصل ذلك المعترض بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع
او دفع ضرر فلا ريب في انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله انك رجل مضار واما لو ترتب عليه نفع او دفع ضرر وعلى جاره
ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا
كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار
في مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير واما اذا كان ضرره
كثيرا وضرر جاره يسيرا فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال **قوله** والحاصل ان
اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر لا يزال بالضرر انتهى **قوله** لم نعرف هذا المعترض
حتى نتأمل في كلامه ومرامه نحصل ما نقل عنه اخيرا **قوله** سلمه الله تعالى بعد نقل مقالة صاحب الرياض هذا المعترض المتاخر عنه **قوله** الاوفق بالقواعد
تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الاولى التي يقصد
المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضررا والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف واستلزام ضرر
الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء واما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن
الغير ولو كثيرا حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير
هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر
الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عليه المشهور من انه لو ادخلت
الدابة راسها في القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر وضمن قيمتها صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب
من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه

[illegible]

في اصل البرائة

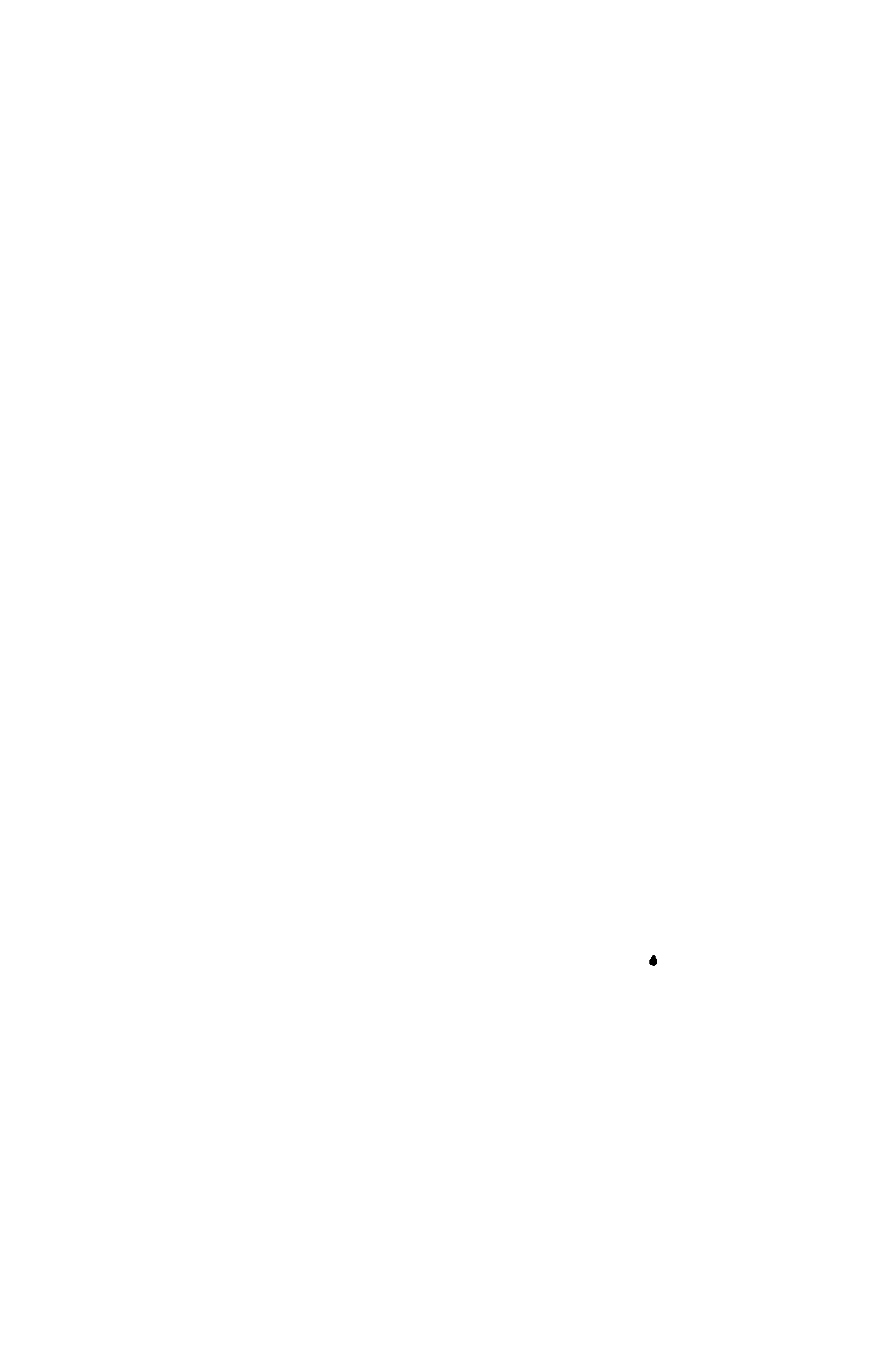
العنوان ويشبه أنها الغنيمة أهون من ظنه الأخرى وح ولا ينفعها الاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من أنه قد يكون
المصلحة لصاحب الشك فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكل حكم منشأه صاحب الدابة إذا حصلت فوائد الأخرى الاشتراك بينهما معللا بأنه لمصلحة
صاحب الدابة فيعنه الغالب في ذلك لما لهدم أهون من ذبح الدابة **قوله** ثم المرجع في لفظ الضرر كما في سائر الموضوعات اللغوية إلى العرف فما يسمى
فيه ضررا أو لم يصح سلب الاسم عنه فيحقق في الإسلام منفي بالخبر لا بالعقل كالحرج وإلا فلو كانا من المستقلات العقلية لم يكونا قابلين للتخصيص ولا فرق في
شمول العموم بين كون الضرر قليلا أو كثيرا فإذا وقع التعارض بين فردين من الضرر لا أولوية في شمول الخطاب لأحدهما بالنسبة إلى الآخر وإن اختلفا
بالقلة والكثرة ويشبه أخرى يصير عموم لا ضرر بالنسبة إلى تضرر المتعاصين كالمخصص بالمجمل للعلم الإجمالي بانتفاء أحد المتعاصين فلا يبدين
يكون المرجع ابتداء القواعد الأخر ولا وجه للترجيح بقلة الضرر بالنسبة إلى ملاحظة رواية نفي الضرر نعم لو قام دليل آخر على ذلك الترجيح فهو المتبع
وإلا فلا يستفاد ذلك من نفس خبر لا ضرر ولو كان الضرر قبيحا عقلا وكان نفيه من الواجبات العقلية لاستقل العقل بوجوب نفي أقوى الضررين
كما في الواجبين المتزاحمين اللذين كان أحدهما أقوى كما لو دار الأمر بين إنقاذ نبي وغير نبي ونظيره فيما نحن فيه ما لو دار الأمر بين فوات الروح و
فوات العضو وبين فوات العضو الأقوى وفوات العضو الضعيف فإن العقل بعد اطلاعه على وجوب حفظ النفس والأطراف إذا انحصر بلزوم تحمل
ضرر يستقل بلزوم تحمل أقل الضررين ومن ذلك يظهر أن نظر من رجح في المقام بقلة الضرر لعله إلى أن المستفاد من الخبر نظير ما هو مرتكز من تحريم الضرر حتى
يرجع الحكم فيه إلى الحكم في الواجبين المتزاحمين وأما إذا كان المستفاد منه عدم تحقق ضرر في الإسلام بدلالته اللفظية أو بملاحظة استدلال القوم
بنفي الأحكام التكليفية والوضعية فيخرج ما نحن فيه من مسألة الواجبين المتزاحمين ويؤول الأمر إلى خروج أحد الضررين من العموم لا بعينه فيخرج الخبر به عن
الحجية بالنسبة إلى الضررين المتعارضين وبالتأمل في جميع ذلك يظهر ما ذكره في التذكرة والدروس وجامع المقاصد **قال** في التذكرة في
كتاب الغصب في مسألة وقوع دينار في محبرة الغير [illegible] الأكثر منهما ولو كان كسرها أكثر ضررا من تبقية الواقع فيها لم يكسر وضمن المفرط منهما الدينار
وقال في الدروس في كتاب الغصب لو دخلت فصيل في دار الغير [illegible] التفريط ومع استقامته يتلف أقلهما قيمة ويضمن صاحب الآخر
وإن تساويا فالأقرب أن الحاكم يخيرهما فإن تمانعا فالقرعة وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قده في مسألة المحبرة لو نقصت قيمة
الدينار عن قيمة المحبرة وأمكن إخراجه بكسره هو كسر لوجوب ارتكاب أخف الضررين عند التعارض وهذا إذا لم يكن بفرط الغاصب ولا يبعد أن
يقال إن الدينار يقبل العلاج والإصلاح بسهولة إذ ليس له تجدد بالكسر بخلاف المحبرة فيكسر الدينار إن فرض قيمته أو نقصت نعم لو زاد نقصه على
قيمة نقص المحبرة كسرها [illegible] الأرش انتهى [illegible] الفاضل القمي ره وإن صرح بعضهم بلا بدية الاكتفاء بأقل الضررين إذا دار الأمر بينهما لكن كلا
لعله مبني على حرمة الضرر ولا اعتبار عليه على فرض صحة المبنى كما عرفت ثم إن الضرر كما أنه منفي في الإسلام على وجه الاستغراق فكذا الحرج منفي على
هذا الوجه في الدين وليس في الصدد لبيان القاعدين بدلالته اللفظية ما يكشف عن حال الآخر بأن يكون مبينا له فإن مدلول الثاني كما أنه عدم جعل
حكم حرجي في الدين فكذا مدلول الأول عدم جعل حكم ضرري في الإسلام فإذا وقع التعارض بينهما بالعموم من وجه كما في تصرف المالك في ملكه بحيث
يترتب عليه الضرر على الجار وفرضنا عدم ترتب ضرر على المالك بترك هذا التصرف لكن كان حرجا عليه فإن جواز التصرف ح مستلزم لجعل ضرر الجار
ومنعه مستلزم لجعل حرج المالك فلا بد من الرجوع إلى المرجح ومع فقده فيرجع إلى التخيير أو إلى الأصول لتساقطهما فلا يظهر وجه لاحتمال حكومة نفي
الحرج على نفي الضرر وإن كان وجه تقديم الأول كونه مدلول الكتاب المجيد فذلك ليس من الحكومة في شيء بل يرجع إلى الأخبار الحاكمة بطرح مخالف الكتاب
نعم يتوهم احتمال الحكومة على فرض كون مفاد نفي جنس الضرر حرمته لا عدم جعله ومختاره سلمه الله في معنى الحديث هو الثاني فقد يرجع وأما ما اتفقوا
عليه من أنه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير فلا دلالة فيه على كون ذلك من أجل حكومة نفي
الحرج على نفي الضرر لاحتمال استناد ذلك الجواز إلى عمومات التقية وكون الوجه فيه أن الضرر أولا وبالذات متوجه إلى الغير بإرادة المكره بالكسر وأن المكره
بالفتح كالآلة فلا ينافي امتنان الضرر ولذا لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير مع كونه مباشرا ولو كان من أجل الحكومة المذكورة لجاز دفع الضرر المتوجه
أولا وبالذات إلى شخص عن نفسه بالإضرار بالغير **وبالجملة** **الحاصل** أنه فرق واضح بين دفع توجيه الضرر ودفع الضرر ودفع الضرر الموجه
وتحمل الضرر في المقامين لدفع الضرر عن الغير حرج والحاصل في الإكراه هو الأول فلو كان المجوز له نفي الحرج لكان يجوز لدفع الضرر الموجه بسبب
أن المجوز هو الإكراه وكون المكره بالفتح كالآلة لا نفي الحرج إذا عرفت ذلك فيقع الكلام أولا فيما إذا دار الأمر بين ترك المالك التصرف في ملكه
لدفع الضرر عن الجار وبين تضرره واستلزامه تضرر الجار فنقول إن ترك التصرف إن كان مستلزما لتضرر المالك نقصانا ماليا كما لو احتاج
في دار ماله [illegible] بحيث يكون للدار مسلوب المنفعة لولا الحفر ولم يكن للحفر موضع إلا الموضع الذي يستضر الجار بالحفر فيه فلا ينبغي
التأمل في جواز الحفر لتعارض عموم التسلط مع عموم نفي الضرر وترجيح الأول بالأصل وعمل الأصحاب كما سمعت من الرياض وسمعت ضعفه بل
لتعارض الضررين وسلامة عموم التسلط عن المعارض أو المخصص واستدلال القوم بعموم التسلط لا لخصوصية [illegible] في كون نظرهم إلى ترجيح عموم

التسلط

التسلط اولا فان الظاهر احتمالا كون نظرهم الى عموم التسلط السالم عن المعارض بعد تعارض عموم نفى الضرر مع بعضه فى المثال الذى يقبل الخلاف كما اختيار ما ذكره(؟) واشار
الى ذلك قال العلامة قده فى مسئلة الحريم منها من كتاب احياء الموات تنبيه جميع ما فصلناه فى حريم الاملاك مفروض فيما اذا كان المسلك محفوفا بالموات
او ساحا لغير بعض الجوانب واما اذا كانت الارض محفوفة بالاملاك فلا حريم لها لان الاملاك متعارضة وليس جعل موضع حريما للدار اولى
من جعله حريما لاخرى وكل من الملاك يتصرف فى ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان عليه ان افضى الى تلف الا ان يتعدى وقد اختلف قول
الشافعى فى انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوتا فى صف العطارين حانوت حداد او قصارا على خلاف
العادة فحكى قولين احدهما انه يمنع منه وبه قال احمد لما فيه من الضرر واظهرهما عندهم الجواز وهو المعتمد لانه مالك لما تصرف فى ملكه وفى منعه من
تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدى الى الخلل فى حيطان الجار فاظهر
الوجهين عند الشافعية عدم الجواز وذلك كما اذا كان يدق الشىء فى داره دقا عنيفا يزعج منه الحيطان او حبس الماء فى ملكه بحيث ينتشر منه النداوة
الى حيطان الجار ولو اتخذ داره مدبغة او حانوته مخبزة حيث لا يعتاد فان قلنا لا يمنع فى الصورة السابقة فهنا اولى وان قلنا بالمنع فهنا يحتمل عدمه لان
الضرر هنا من حيث التاذى بالدخان والرائحة الكريهة وانه اهون وكذا البحث فى اطالة البناء ومنع الشمس والقمر والاقوى ان لا رباب الاملاك التصرف
فى املاكهم كيف شاؤا فلو حفر فى ملكه بئرا بالوعة وفسد بها بئر ماء الجار لم يمنع منه ولا ضمان عليه بسببه لكنه يكون قد فعل مكروها وبه قال الشافعى
وقال مالك يمنع فان فعل وتلف شىء ضمنه انتهى فان فى قوله ره وفى منعه من تعميم التصرفات اضرار به مقابل بمستمسك احمد بالضرر اشارة بل
دلالة على ان الضرر معارض بمثله فيبقى عموم السلطنة سليما عن المعارض وانما نقلنا عبارة التذكرة بطولها لما فيها من التامل فيها ان مبنى التردد الى
العلامة قده فى المسئلة كما فى جامع المقاصد كما انها ليست محلها او نوقم التنافى بين مقالته هنا من حيث القضاء اولا احكام البناء بقصد لما
جواز التصرف للمالك فى ملكه ثانيا مع التردد فى بعض الصور كما فى جواهر الاشارة كما ذكرنا فى محله كما لا يخفى وكما يمكن فى هذه الصورة بعد تساقط حديث
نفى الضرر الرجوع الى عموم السلطنة كذا يمكن الرجوع الى نفى عموم الحرج فان منع المالك عن التصرف فى ملكه مع احتياجه وصبره فيه الملك
مبتلوا المتضرر لولاه حرج عظيم حتما وليس المقام مقام الرجوع الى الاصل العملى وهو اصالة الجواز لوجود الدليل الاجتهادى واستشكال صاحب
الكفاية فيما يشمله اطلاق تشابه هذه الصور فيما اذا كان الحرج(؟) الملك وكذا الكلام فيما نقله فى الكفاية عن المسالك ولو لم يمكن ترك تصرف المالك مضرا
ضررا بالجار مستلزما للضرر على المالك ونقصانا الى كما لو لم يكن فى منعه حفر البئر لعالوعة محتاجا اليها او كان محتاجا وكان له موضع لا
المحفور فيه بالجار فان حرمة طلوع جرح(؟) من التصرف فى ملكه ضرر ولكنا استظهرنا من عبارة التذكرة كان المرجع بعد تعارض الضررين الى عموم التسلط
وعموم نفى الحرج وان لم يكن كذلك كما لعله الاظهر فيقع التعارض بين عموم نفى الضرر ونفى الحرج ويبقى عموم التسلط سليما عن المعارض لما عرفت من
ان منع المالك عن التصرف فى ملكه لدفع ضرر الغير حرج ويبنى عليه انه لم يعد حرجا ايضا فانه لا بد من ملاحظة تعارض عموم نفى الضرر مع عموم
السلطنة وجهان الثانى بالاصل وعمل الاصحاب كما سمعت من التذكرة لكن على هذا التقدير لا بد من ترجيح عموم نفى الضرر بالحكومة على عموم التسلط
او تقييده له والاصل ليس من المرجحات وعمل الاصحاب ما لم يصل الى حد الاجماع لا يجعله جزء الدليل والا فوصوله الى حد الاجماع غير معلوم وان
استفيد الحكم وهو جواز تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار منه بلا خلاف اجماعه وصريح الخبر فى المقبولة واما ان اراد ان يحفر بئرا فى داره او ملكه
واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا يقرب تلك البئر لم يمنع منه بلا خلاف فى جميع ذلك وان
كان ينقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على املاكهم وان حفر رجل
بئرا فى داره ولم يجد جارا ان يحفر بالوعة ويجر كنيفه بقرب هذا البئر لم يمنع منه
وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره
لقربه من الكنيف والبالوعة لانه يتصرف فى ملكه بلا خلاف
وفى السرائر ومثل ذلك الحكم فى دعوى عدم الخلاف
فى المقامين بعينه ايضا دعوى عدم
الخلاف على عدم جواز المنع من حفره
ولو كانت بئرا بالوعة يتضرر الجار

قد فرغت من تحريره الحقير الآثم ابن عبد على كاظم عفى الله عنهما بفضله وكرمه من كتابتها فى بلدة الحويزة(؟) فى الثالث والعشرين من ذى القعدة سنة اربع وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية ١٣٠٤

١٣٠٤



المجلد الثالث
في الاستصحاب من تعليقات الشيخ الاوحد الحاج شيخ مهدي الكجوري مولدا والشيرازي مسكنا على فرائد الاصول المرتضوية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ثم قد يختلف في بعض الموارد قاعدة اخرى لحكم المورد لظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره او عمومه او اطلاقه اقول لو كان ظهور الدليل في
استمرار الحكم او عمومه او اطلاقه موجبا للاخذ بمقتضى الحالة السابقة وان لم يعتبر اصالة عدم النسخ والتخصيص والتقييد ولو في صورة الشك لاستغنى عن اثبات حجية
الاستصحاب او عن صدور اخباره فان بناء جمع منهم المعرض على دلالة الاخبار على خصوص ما اذا كان الشك في المانع والحال انه في صورة الشك في المانع لا يبقى
ظهور الدليل ويستغنى في اجراء الحكم في صورة الشك عن الاستصحاب ولو سلم ذلك للامثلة الثلاثة فما يجري في اصالة عدم النقل وعدم القرينة ونحوهما مما ليس فيه
ظهور دليل في الاستمرار ونحوه فالظاهر ان الاصول العدمية المعمولة في مباحث الالفاظ خارجة عن محل النزاع فتدبر قوله الا ان اخر كلامه ظاهر في اجراء
الاستصحاب اقول لو كان ملاحظة اخر كلامه مقتضية لعدم اندراج هذا التقسيم في تقسيم الحكم الشرعي لاقتضت لاندراجه في تقسيم غير الحكم الشرعي الذي هو
ايضا احد قسمي التقسيم الثاني فان نفس الاسباب والشروط والموانع مع قطع النظر عن الاوصاف ومع اعتبارها معا من غير الحكم الشرعي فتدبر قوله فالشك في حكم
العقل لا يكون الا للشك في موضوعه اقول لا يخفى ان الحكم الثابت للموضوع لا يقع الشك فيه الا اذا حصل تغير ما وتبدل حالة ما في المقام وتلك الحالة المتبدلة
اما نعلم باعتبارها في الموضوع او نعلم بعدم اعتبارها فيه او نشك في الاعتبار والعدم ففي الاول نجزم بانتفاء الموضوع وفي الثاني نجزم ببقائه وفي الثالث
نشك في البقاء والانتفاء ولا يخفى الوجه في انه يجوز لنا استصحاب الموضوع في الصورة الثالثة الا عند من يقول باختصاص حجية الاستصحاب بالاحكام الا
ان هذا التامل يختار لهذا القول كما سيظهر في تقول الفرق بين ما لو كان الدليل على المستصحب عقلا وبين ما لو كان شرعا واضح بالنسبة الى اليقين السابق
فان مناط الحكم على الاول معين ومفصل وعلى الثاني اي فيما لم يكن مدركه العقل غير معين واما بالنسبة الى تبدل حالة ما فلا فارق بينهما فلا تامل في تحقق
شرط الاستصحاب في الاحكام العقلية ان كان هنا ما في الصورة الثانية ولا ينبغي التامل للعلم ببقاء الموضوع فيهما وان كان في الصورة الثالثة فلا ينبغي
التامل فيه لامكان استصحاب الموضوع في الموضعين فقوله لا بد ان يكون الموضوع محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب ان اراد الاحراز ولو بالاستصحاب
فيتصور ذلك في الاحكام العقلية ايضا كما لو فرضنا ان الصدق كان ضارا في حالة وبعد تبدلها شككنا في بقاء الضرر وان اراد الاحراز بالعلم الوجداني فلم يجر
الحكم مع الشك في بقاء الموضوع في الاحكام الشرعية نعم مع امكان استصحاب الموضوع فلا يحتاج الى استصحاب الحكم وان فرق بين المقامين باعتبار
العلم الوجداني في العقلي والاكتفاء بالعلم ولو بالاصل في الشرعي فالدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب غير فارق بينهما فتدبر قوله ولا يعلم
ان المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك او مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي اقول قد عرفت فيما زبرنا سابقا ان احراز الموضوع كما هو شرط في الحكم العقلي
فكذا هو شرط في الحكم الشرعي فكما جاز استصحاب الحكم الشرعي مع عدم العلم ببقاء المناط الحقيقي او ارتفاعه فليكن استصحاب الحكم العقلي مع عدم العلم جائزا
نعم قد عرفت الفرق بينهما في المستصحب من جهة كون مناط الحكم مبينا مفصلا وعدمه لكنك خبير بان هذا الفرق لا يوجب الفرق من جهة الشك في بقاء
المناط الحقيقي وارتفاعه فيجوز الاستصحاب مع هذا الشك في الشرعي لا العقلي فتدبر قوله قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق اقول كما ان ذلك مانع عن
الفرق من جهة الظن فكذا هو مانع عنه من حيث الاخبار بعد اعتبار بقاء الموضوع في المقامين فلا بد اما من القول بعدم اشتراط احراز الموضوع في استصحاب
الحكم الشرعي اذا استند فيه الى الاخبار او من القول بعدم تصور الشك في الحكم العقلي بعد تبدل حالة ما بان يدعى الجزم بان كل حالة يفرض عند الحكم العقلي
فهو معتبرة في الموضع فلو تبدل واحدة منها حصل الجزم بانتفاء الموضوع وكلاهما كما ترى فتدبر قوله كعدم وجوب الصلوة مع السورة على ناسيها اقول
لا اعتبار في حكم العقل بعدم وجوب الصلوة مع السورة على موضوع الناسي ولا في عدم جواز استصحابه بعد الالتفات للجزم بانتفاء الموضوع لكن ذلك للتغير
مترتب على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية فان من يقول بالجريان بها لا يقول بالجريان مع العلم بانتفاء الموضوع بل يقول به في صورة الشك فلا
يتحقق فرق بين الاعذار المانعة مع قيام مقتضى التكليف وبين عدم المقتضي ولا حاجة الى القول بان مرادهم باستصحاب حال العقل استصحاب الحال التي يحكم
العقل على طبقها فمتى وجد شرائط الاستصحاب يجري سواء كان الدليل على المستصحب عقلا او شرعا فتدبر قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت
الظاهر ان مولانا في هذه الصحيحة من طهارتك في المسابقة من خصوصه من قيود الحكم لا من قيود اليقين فحاصل التعليل انك بالنسبة الى طهارة الثوب

الوضو

الوضوء وكنت على يقين منه حيث كان العلة في عدم وجوب الوضوء والاعادة هي اليقين السابق اطرد الحكم في كل ما وجد فيه اليقين السابق سواء كان الشك في المانع او في

المقتضي كما يستفاد اطراد الحكم بالحرمة في كل مسكر من قولنا لا تشرب الخمر لانها مسكرة وقول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض مثلا وح يصير الفقرة الثانية من قوله

لا ينقض اليقين بالشك مؤكدة للفقرة الاولى وانما احتيج الى التاكيد للاهتمام ببيان تاسيس قاعدة الاستصحاب العمومي مجراه وكثرة نفعه ويصير كل من الفقرتين تام الدلالة

على القاعدة من دون حاجة الى جعل الفقرة الثانية بمنزلة الكبرى الكلية ويضعف احتمال كون اللام في اليقين للعهد غاية الضعف نعم يفيد الفقرة الاولى

عموم اعتبار الاستصحاب والفقرة الثانية خصوص الشك في المانع لمكان اعتبار صدق النقض لكن هذا المقدار من الفرق لا يخرج الثانية عن كونها مؤكدة للاولى

ولا يوجب تخصيص الاولى بالثانية فتدبر **قوله** وارادة الجنس من اليقين لعله اظهر **اقول** لعل وجه اظهرية الجنس هنا اظهرية التعليل فيه بخلافه في الصحيحة

الاولى لما عرفت من احتمال كون فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط الاولى فتدبر **قوله** بناء على ان من اثار اليقين **اقول** لا يخفى ان وجوب الاعادة

من اثار حصول اليقين بنجاسة الثوب في الصلوة او بعدها اذا كان الدخول فيها نسيانا لا جهلا فيفسد هذا البناء فحاصل التعليل انك كنت مستصحب الطهارة

وصليت صلوة باستصحابها ولا ينبغي لك عقلا الاعتناء باليقين السابق لكونه نقضا فلا يجب عليك الاعادة وهذا المعنى هو المتبادر من العبارة لا عدم وجوب

الاعادة لكونه نقضا نعم المتبادر من الصحيحة السابقة عدم وجوب الوضوء لكونه نقضا ولعله صار منشأ للمقايسة لكن بينهما فرق فان اليقين بالطهارة لا يوجب الحكم

بعدم اعادة الصلوة الا بواسطة مفادية مفهومة وغيرها وهو الاتيان بالصلوة بالطهارة الشرعية وان كان ثوبه في الواقع نجسا واليقين بالوضوء يوجب بنفسه عدم

وجوب اعادة الوضوء فما توهم وفيه وامر به بمه لعلنا في قصور من فهمه ثم ان الصحة بمعنى موافقة الامر انما هي من الاثار العقلية الغير المجعولة واما الصحة بمعنى ترتب

الاثر من اسقاط القضاء والاعادة فانما هي من الاثار المجعولة ويكشف عنه قولهم لا صلوة الا بطهور وانه مما لا يستقل به العقل فعلى فرض تسليم ظهور ليس ينبغي

لك الاعادة لكونه نقضا من قولنا ملبس ينبغي ان نقول ان عدم الاعادة للصلوة مع الطهارة المتحققة سابقا من الاثار الشرعية لها فوجوب الاعادة نقض لذلك

الاثر ثم لا ضير في ما في ذلك لعدم الفرق بين وقوع تمام الصلوة مع النجاسة فلا يبعد وبين وقوع بعضها معها فيبعد اذا كان الفارق الفحص من النجاسة في الاول وعدمه

في الثاني كما هو احد القولين في المسئلة فيكون سبيل هذه الرواية من هذه الجهة سبيل الاخبار الدالة على التفصيل في صحة الصلوة مع النجاسة جهلا بين الفحص وعدمه

وانما حملنا الثاني على عدم الفحص لظهور الفقرة الذاكرة فيه مضافا الى الاجماع على عدم الفساد بوقوع بعض الصلوة مع النجاسة جهلا مع الفحص فتدبر جدا فانه على ما ذكرنا

لا حاجة في تصحيح هذه الفقرة الى حملها على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسيانا حتى يكون مخالفا لظاهر الكلام وظاهر قوله ثم بعد ذلك فلم يشك اه

فتدبر جدا **قوله** ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار مما يدل على ان العمل محرز للواقع **اقول** لا يخفى ان التامل في اخبار الشك في عدد الركعات من الصلوة الرباعية

بعد احراز الاوليين مع كون البناء على الاكثر مما لا يفسد به الصلوة يعطي ان الشارع في المقام اعتبر امرين الاول البناء على الاكثر ما دام في الصلوة والثاني البناء على الاقل بعد

التسليم فان بالامرين يحصل احراز الواقع فانه اذا بنى على الاكثر وفعل المشكوك فيه فان طابق ذلك البناء للواقع حصل الاحراز به وان خالفه حصل الاحراز بصلوة الاحتياط

ولم يقع في البين على هذا الفرض الا التسليم في غير محله وزيادة تكبيرة الاحرام واستفيد من النصوص ان لا باس بهاتين الزيادتين ولو بني في الصلوة على الاقل فخالف الواقع

لزم زيادة ركعة في الصلوة المكتوبة واستفيد من النصوص بطلان الصلوة بها فمع ملاحظة احراز الواقع لا يمكن البناء على الاقل فيها واما بعد الصلوة فلو لم يبن على

الاقل ولم يات بصلوة الاحتياط لا يحصل القطع باحراز الواقع واذا عرفت ذلك فلو جعل الله قوله في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك سائر الفقرات اللاحقة

بمنزلة التعليل لوجوب القيام واضافة ركعة اخرى بعد الفراغ من الصلوة بالتسليم لا يلزم شيء مما اورده المناقش في دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب كما لا يخفى على

المتامل وان شئت قلت انها دالة على اعتبار الاستصحاب في خصوص الصلوة بوجه خاص فهم هذه الخصوصية من سائر اخبار الشك لا من نفس الخبر حتى لا يدل الخبر

على اعتبار الاستصحاب مطلقا وبعبارة اخرى دلت بنفسها على اعتبار الاستصحاب مطلقا لكن الخصوص الاخر وموافقة العامة اوجب جعل الفقرات فيها علة

للبناء على الاقل بعد البناء على الاكثر فتدبر جدا **قوله** لكن يرد عليه عدم الدلالة الخ **اقول** لا يخفى ان البناء على شيء يقتضي لظاهره تقدم المبنى فالظاهر من

قوله اذا شككت فابن على اليقين لزوم البناء على اليقين السابق فيكون من اخبار الاستصحاب ولا داعي الى القول بخروج الشك في عدد الركعات منه لما عرفت

في الحاشية السابقة من ان ذلك المقدار في خصوص الصلوة انما هو فيها بعد التسليم وسلمنا عدم دلالته على خصوص اليقين السابق على الشك لكن مفاد ح

اذا شككت فابن على نفس اليقين سابقا كان او لاحقا فيدل على الاستصحاب بالاطلاق او العموم فتدبر جدا **قوله** وظاهرها اتحاد زمان متعلقيهما **اقول**

لا يخفى ان ظهور الرواية في اتحاد زمان متعلق الوصفين انما يسلم لو كان اليقين فيها مقيدا بزمان مخصوص مثل ان يقول من كان على يقين من عدالة زيد في

يوم الخميس فشك فيها واما مع عدم التقييد بزمان مخصوص كما في الرواية فظاهر العبارة اتحاد زمان الشك المستفاد تاخره عن زمان اليقين بكلمة الفاء مع زمان

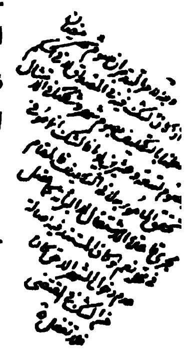
المشكوك فيه ثم ان ضعف السند على فرض تسليمه لا يضر بعد الانجبار بالشهرة وخصوصا على مذاق المعترض حيث يظهر منه كون مسئلة الاستصحاب من الفروع

فظهر بالتامل فيما ذكرنا وضوح دلالة كل الاخبار المسطورة على الاستصحاب بعمومها وضعف ما بعد الدلالة ظاهرة واضحة فتدبر **قوله** ولا يبعد عدم القول بالفصل

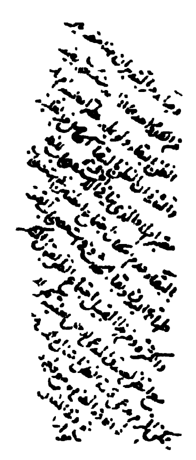
بينها وبين غيرها **اقول** لا ضير في التعدي من هذا الحكم الوضعي الى خصوص سائر الاحكام الوضعية بعدم القول بالفصل واما بالنسبة الى غيرها فالقول

بالفصل موجود وان كان الشك في عروض المانع فتدبر **قوله** ويمثل قوله في موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر **اقول** لا يخفى ان تشخيص ارادة

احد المعنيين موقوف على التخصيص ان قذر فعل خاص حتى يكون الغاية العلم بحدوث القذارة او صفة مشبهة حتى يكون الغاية العلم بنفس القذارة ثم لا
يخفى ان التقدير على الاول ان كل شيء كان طاهرا فهو طاهر حتى يعلم حدوث القذارة فيه وعلى الثاني ان كل شيء مشكوك الحكم فهو طاهر حتى يعلم قذارته لما
بالدليل الشرعي في الشبهة الحكمية او بالشهادة ونحوها في الشبهة الموضوعية وحيث لا معين لواحد من الاحتمالين فالظاهر اجمال الرواية من حيث دلالتها
على الاستصحاب او القاعدة ويظهر مما ذكرنا الوجه في عدم جواز ارادتهما من الرواية لعدم جواز استعمال الكلمة الواحدة فعلا واسما فتدبر
جدا **قوله** على اقوى الوجهين لا يبين الخ **اقول** لا يخفى ان القاعدة حاكمة بطهارة الشيء من حيث انه مجهول الحكم ومع وجود استصحاب النجاسة
لا يبقى الموضوع حتى يحكم القاعدة نظير ما هو مقرر في استصحاب المزيل والمزال فتدبر **قوله** اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا الحكم الخ **اقول**
لا يخفى ان المشار اليه كلام صاحب الفصول ره بقوله هذا هو الحكم الاولي هو الطهارة الظاهرية مع عدم العلم بالنجاسة وحاصل كلامه انه فسر
الرواية بان كل شيء مجهول الطهارة فطاهر وطهارته مستمرة الى العلم بقذارته واستفاد الاستمرار من قوله ع حتى تعلم انه قذر كما استفاده المعترض
منه ايضا ولا ورود لاعتراضه عليه فان الحكم الاول وهو طهارة مجهول الطهارة استمراره مغيا بزمان العلم بالنجاسة لصريح الرواية وتوهم المعترض
ان الحكمين المستفادين مجتمعا مغييان فجعل الغاية نسخ الحكم في الشريعة وجعل قوله ع حتى تعلم من توابع الحكم الاول واورد الاعتراض الثاني نعم
يرد عليه ان الاستصحاب انما هو الحكم بالاستمرار معولا على اليقين السابق وحكمه ع بالاستمرار في الرواية ليس من هذه الحيثية فليس ذلك الاستمرار من الاستصحاب
في شيء فتدبر **قوله** ع والظاهر ارادة القاعدة الخ **اقول** قد عرفت فيما ذكرنا على هذه الرواية انه لا بد من اضمار على الحمل على القاعدة او الاستصحاب وان كلمة
قذر على كل من الاحتمالين صيغة تخالفها على الاحتمال الاخر ولا مرجح لاحدهما على الاخر فدعوى الظهور في القاعدة غير مسموعة ثم ما ذكره في وجه الظهور مشترك
فان التقدير لو كان كل شيء كان طاهرا فهو طاهر لا يخرج عليه الجملة الخبرية من اثبات اصل المجهول الموضوع والاستمرار المتراءى انما هو من لوازم اثبات الطهارة
في زمان الشك لما كان طاهرا ولا يلزم استعمال الجملة الخبرية في الاستمرار فتدبر **قوله** ع ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح للقرينة الخ **اقول** لا يخفى ان
لفظ النقض في الاخبار المشتملة عليه غير باق على حقيقته فيدور الامر بين حمله على رفع ما كان الشك فيه في المانع او على رفع اليد عن اليقين السابق ولو كان الشك
في المقتضي ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي اعتبارا وان كانا متساويين في كونه اقرب عرفا والثاني هو المناط في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر
الحقيقة لا الاول سلمنا لكن ظهور التعليل في الرواية الاولى والثانية والفقرات الثلث في الثالثة وهي ولا يدخل الشك في اليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات وقوله ع من كان على يقين فشك او فاصابه شك وقوله ع اذا شككت فابن على اليقين وقوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر
للرؤية في عموم قاعدة الاستصحاب بالنسبة الى الشكين اكثر من ظهور النقض في اختصاص القاعدة بالشك في المانع فليحمل على مطلق رفع اليد هذا ان ...
لزوم مطابقة ما هو بمنزلة التعليل للحكم له في العموم والخصوص وان جوزنا التخلف فيهما ولا سيما في العلل الشرعية التي ربما يصير وجود العلة الحاصلة
منشأ لاطراد الحكم فيما لا يوجد العلة فيه فلا اضطراب اصلا ابقاء كل من لفظ النقض ومقابلاته على ظاهره فما اشتمل على لفظ النقض يدل على الاستصحاب في
خصوص الشك في المانع ومقابلاته يدل عليه مطلقا واما التأويلات المذكورة فيما يدل على العموم فلعل مقتضى الانصاف ان لا طائل تحتها فان قوله ع بل ينقض
الشك باليقين لعله محمول على حقيقته وليس من الفقرات الدالة على الاستصحاب وعرفت ان قوله من كان على يقين فشك وقوله ع اذا شككت فابن على اليقين
ظاهران في الاستصحاب والمضي على شيء ظاهر في الجري على الرسل الاول سواء كان مع وجود المقتضي او مع عدمه كما في قوله ع اذا شككت فيما مضى فامضه كما
هو واما دعوى ان تفريع الافطار للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان فمن اغرب الدعاوى فان الامر فيه دائر
بين الاقل والاكثر مع عدم الارتباط نظير الدين والمعترض لا يرضى بالاستصحاب في نظايره فكيف يحمل مقالة الامام ع عليه ولعل الشغف بانتصار مذهبه
اوقعه فيما اوقعه فتدبر جدا **قوله** واما رجوعها الى الشك في الرافع الخ **اقول** في ارجاع الشك في الاصول العدمية اللفظية الى الشك في المانع تامل واضح للمتأمل
فتدبر **قوله** بناء على عدمه ووجود المقتضي الخ **اقول** لا يخفى ان الشك لو كان في الان الثاني في المقتضي وفي المانع لا يمكن البناء على وجود الاول وعدم الثاني
الا بالاصل وهو عين المتنازع فيه فكيف يجعل دليلا على الاستصحاب وان كان في المانع فقط فالمقتضي معلوم البقاء فلا يحتاج الى البناء على وجوده والبناء
على عدم المانع موقوف على اعتبار الاصل كما عرفت فلا وقع لهذا التوجيه **قوله** كما يظهر من تمثيله بالنكاح الخ **اقول** قد عرفت ان الاستصحاب
هو الحكم بالبقاء في الثاني معولا على الثبوت اولا فلا ينفع هذا التوجيه تصحيح دليل المعارج لان الدليل اذا اقتضى استمرار الحكم ما لم يثبت مانع فالتعويل
على ذلك الدليل لا على الثبوت الاول ولو وقع الاحتياج الى اصالة عدم التخصيص والتقييد فذلك الاصل اجماعي ولو سلم ان التعويل في خصوص المسلم
من باب الاستصحاب فلا يثبت بهذا الدليل الا في خصوص العام والمطلق واين ذلك من اثبات حجية الاستصحاب مطلقا او في خصوص الشك في المانع مطلقا
فالانصاف انه رد من النافين لا من المثبتين على الاطلاق او في قسم خاص ولعل مراد الموجه من تضعيف التوجيه في آخر كلامه ذلك فتدبر **قوله** ع
عدم اعتبار الظن بنجاسته الخ **اقول** الظاهر زيادة كلمة عدم في وعدم اعتبار الظن بنجاسته ولا بد من فرض ملاقاة طين الطريق لذلك الذي
الاحسن في المثال اعتبار استصحاب طهارة طين الطريق من جهة الظن الحاصل من الغلبة مع اعتبار الظن بنجاسته من غلبة ملاقاته للنجاسة فان



استصحا



استدل له اجماعهما ظاهر نعم للخصم ان يقول ان احدى الغلبتين اذا افادت الظن لم تفد الاخرى فلا يتم الالزام فتدبر جدا **قوله** لتخلف صفة وجودية او عدمية
الخ **اقول** لا يخفى ان المتحقق من الموضوع عند ثبوت الحكم له ان علم بمدخليته في ثبوت الحكم فالكلام في عدم جواز الاستصحاب في حالة الشك لنا شيء
من تخلف ذلك الوصف لعدم بقاء الموضوع ح والظاهر كون مسئلة التيمم المفروض من هذا القبيل واما لو كان المدخلية مشكوكة فاتى مانع من
استصحاب الموضوع اولا فيترتب عليه الحكم من دون حاجة الى استصحابه ولو بنى على اعتبار هذا الشك في عدم جريان الاستصحاب لم يسلم غالب الموارد
التي يحكم المورد فيها بالاستصحاب عن هذا الشك لاحتمال مدخلية عدم خروج الخارج من غير السبيلين في بقاء الطهارة مثلا ويؤول الامر الى نفي حجية
الاستصحاب راسا كما نقلنا سابقا عن المحدث الاسترابادي لمكان هذه الشبهة وقد اشرنا الى هذا المطلب في الحاشية المزبورة على حكمه لعدم جريان الاستصحاب
فيما كان الدليل على المستصحب حكما عقليا فتدبر **قوله** ومنه يظهر حال معارضة استصحاب الى آخره **اقول** ظاهر هذه المقالة بل صريحها ان الشك في
وجوب المضي مسبب للشك في الانتقاض فلا يشمل الروايات للشك المسبب لعله غير خفي ان وجوب المضي متفرع ومترتب على عدم الانتقاض اذ من الواضح
ان الحكم التكليفي في المقام متفرع على الوضعي لا العكس نعم يمكن ان يقال ان الانتقاض بوجدان الماء قبل الصلوة فرضي ولا بد في الاستصحاب
من اليقين الفعلي فيقدم جريان الاستصحاب من هذه الجهة فتدبر **قوله** اذ ما من مستصحب وجودي الا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه
الظن ببقاء المستصحب الوجودي الخ **اقول** لا يخفى ان الاستلزام المزبور انما يتم في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون والطهارة والنجاسة
والموت والحيوة ونحوها وكما لا يتصور فيها الظن باحدهما مع عدم الظن بعدم الآخر كذا لا يتصور البناء على الاستصحاب تعبدا في عدم احدهما مع
عدم البناء عليه في الآخر فان امثال هذين الضدين وجود احدهما عبارة اخرى عن عدم الآخر فلا يعقل البناء على عدم النجاسة مثلا بالاستصحاب مع
التردد في الطهارة ظاهر انه كما لا يصح التفصيل بين الوجودي والعدمي بناء على الظن في امثال ذلك فكذا لا يصح التفصيل بناء على التعبد ثم ان في
منافاة هذا التفصيل على البناء على التعبد مع التفصيل في الشك في المقتضي والشك في المانع تاملا فان الشك في الاعدام السابقة لعله من الشك في
المقتضي لعدم تحقق المقتضي فيها فان الممكن في حد ذاته لا اقتضاء فيه لا للوجود ولا للعدم كما قرر في محله فكما ان عدمه ليس لمقتضي عدمه فكذا وجوده لا يكون
الا لمقتضي وجوده فالشك في بقاء الاعدام السابقة قد يكون مستندا الى الشك **قوله** فيتعين ح استصحاب نفس الرطوبة الخ **اقول** لا يخفى ان الشك في
بقاء الحكم الشرعي اذا كان مسببا عن الشك في بقاء الموضوع وكان الشك في بقاء الموضوع ناشيا عن الشك في وجود رافعه
فعدم كون الشك المسببي داخلا في مفاد الاخبار ليس لكونه بالبقاء بالنسبة الى الشكين الاولين اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الشك السببي وهو اصالة
عدم وجود رافع الموضوع حتى يترتب عليه احكام الموضوع موجب لصيرورته من الاصول المثبتة هذا اذا كان الشك في الموضوع من باب الشك في المانع واما اذا
كان من باب الشك في المقتضي فهو خارج راسا عن الاخبار بزعمه سلمه الله ومحصل ذلك عدم حجية الاستصحاب راسا في الشك في بقاء الموضوع واما على مختارنا فلا
اشكال لانا نستصحب عدم المانع لاحراز الموضوع فنرتب عليه احكامه ونستصحب الموضوع مع الشك في المقتضي لذلك الاحراز فتدبر في المقتضي وقد يكون
مستندا الى الشك في المانع اذا كان المقتضي لها محققا ومحض علة كون الوجود رافعا لها لا يجعل الشك فيها شكا في المانع مع تحقق المقتضي فافهم التفصيل ان
فتدبر **قوله** والانصاف فرق في القولين **اقول** للقائل ان يقول ان الشك في بقاء الرطوبة كما يستند مرة الى الشك في حدوث ذات الرافع ومرة الى الشك في حدوث
وصف الرافعية فكذا الشك في بقاء الطهارة وكما يمكن اثبات الطهارة في زمان الشك بوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل المترتب عليها آثارها الشرعية
كذا يمكن اثبات الرطوبة في زمان الشك بوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل المترتب عليها آثارها الشرعية وكما ان الشك السببي في الطهارة داخل تحت
عموم لا تنقض دون المسببي فكذا في الرطوبة فلا يفرق القولان بذلك الفرق الا ان يتخيل ان الاصل عدم المانع في الرطوبة من الاصول المثبتة وفيه تامل فان اعمال
ذلك الاصل لاحراز الموضوع وهو الرطوبة وبعد ثبوته يترتب عليه الحكم لا لاثبات الحكم بواسطة مقدمة عادية وهي الرطوبة وقد ادعى باجمال ذلك الذي في رد
الدور في شرايط اصل البرائة في الواجب المالي لولا الدين بكفاله في الحج حيث نفى الدين الذي هو المانع بالاصل لاحراز الموضوع فتدبر مضافا الى ان من شرايط
الاصل المثبت ان يكون الامر العادي على خلاف الاصل والرطوبة في المقام على طبق الاصل وسيجيء الكلام في ذلك في محله فتدبر **قوله** فان بناءهم ليس من طريقة
الامام **اقول** لا ينبغي الريب ان الامور الخارجية سواء كانت من الموضوعات الخارجية او من الموضوعات المستنبطة اذا كانت مما يترتب عليه الحكم الشرعي
فحكم صورة الشك في بقائها لا يسئل الا عن الشارع وليس بيانها الا وظيفته فلو سمع احد من الرعية منه ان الثوب الرطب يتنجس بالملاقات بالنجاسة فاتفق
ان الثوب الذي كان رطبا وجد ملاقيا للنجاسة وشك في بقاء الرطوبة الى حين الملاقات عنده فهل ترى من نفسك ان تقول ان المسئول عنه غير الشارع او انها
من قبله فلا يبعد ان يكون مرادهم ره بقولهم لا تنقض اليقين بيان الحكم في مثل هذه الامور التي تصير منشأ الحكم شرعا نعم لا ينبغي الريب في ثبوت الفرق البين بين استصحاب
امر خارجي لان يترتب عليه حكم شرعي كما في مثال الرطوبة وبين كون معنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك والظاهر من اخبار الاستصحاب
في الشك في بقاء الامر الخارجي هو الاول فطهارة الثوب ورطوبته سيان في قابلية الحكم ببقائهما عند الشك في قابلية ترتب آثارهما الشرعية عليهما بعد ابقائهما
لا بمعنى انا نستصحب اولا الموضوع ثم نستصحب الاثر الشرعي حتى يقال ان الاستصحاب الاول مغن عن الثاني بل بمعنى انا نستصحب الموضوع لترتيب الحكم عليه

فيما كان الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء الموضوع ولا يغني استصحابه نفس الحكم لعدم جريانه او لا مع علم احراز الموضوع وعدم الحاجة اليه مع احرازه بالاحسا كما فصله المصنف دام الله بقائه في المتن في جواب الاعتراض الذي اورده على نفسه بقوله نعم يبقى ولا يخفى ان توهم الاعتراض نشأ عن جعل استصحاب الرطوبة بمعنى ترتيب الاثار والا فلو قال نستصحب الامر الخارجي لترتيب الحكم عليه لم يتوجه عليه اشكال محوج الى جواب فتدبر **قوله** حكم باستصحاب ذلك الترتيب الثاني **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان الاستصحاب لابد فيه من يقين فعلي سابقا وشك فعلي لاحقا وذلك لانه الظاهر من اخبار الاستصحاب الاثار الغير المشاركة مع المستصحب في اليقين السابق خارج عنها فتدبر **قوله** والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت الخ **اقول** لعله انكر الفور والتقييدي تخلصا عن جريان الاستصحاب في التكليفيات والا فاذا دار الامر في الفور بين التقييدي والتعدد المطلوبي يجري الاستصحاب ثم التامل في كلامه يعطي انكاره الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وفي الاحكام الوضعية فيما كان السببية والشرطية والمانعية مكيفة بالدوام او بوقت معين واما اذا كان ذات السبب والشرط والمانع من الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة مثلا وشك في الاستمرار والانقطاع بعد القطع بالوجود سابقا فيقول بجريان الاستصحاب فيه ومرجع هذا التفصيل الى ان الاحكام الوضعية على ثلثة اقسام منها ما ثبت فيه الاستمرار الى ان يتحقق المزيل ومنها ما ثبت في وقت معين ولا يجري الاستصحاب فيها كما في التكليفيات ومنها ما يشك في استمراره وعدمه كالنجاسة الحاصلة بالتغير فانا لا ندري انه اقتضاها مستمرة او ما دام بقاء التغير وكالطهارة او استباحة الصلوة الحاصلة بالتيمم فانا لا ندري انه اقتضاها مستمرة ولو في صورة وجدان الماء في اثناء الصلوة او اقتضاها الى وجدان الماء ولو في اثناء الصلوة ويحكم بجريان الاستصحاب فيه بملاحظة الاخبار ويجري الاستصحاب في التكليفات المترتبة على مثل هذه الاحكام الوضعية بتبعيتها فنسبة التفصيل اليه بين الاحكام التكليفية والوضعية بعدم الجريان في الاول والجريان في الثاني تعول مطلق ليست في محلها وكذا الحق في محلها نسبة التفصيل اليه بين الاسباب والشرائط والموانع وغيرها بالجريان في الاول بقول مطلق وعدمه في الثاني فان النسبة بين السبب والحكم الوضعي عموم من وجه كالتغير الذي هو سبب لكن ليس بحكم وضعي والسببية التي هي حكم وضعي وليست بسبب والطهارة او النجاسة التي هي حكم وضعي وسبب لجواز الدخول في الصلوة ووجوب الاجتناب فان الحكم الوضعي على القول به كما هو الحق ليس منحصرا في مثل السببية بل كل حكم يرجع فيه الى الشارع وكان بيانه من شان الشارع من حيث انه شارع ولم يكن اقتضائيا او تخييريا فهو المراد بالحكم الوضعي كالطهارة والنجاسة وحق الشفعة وخيار الغبن والارث وحق القصاص وسببية الايجاب والقبول للملك والزوجية المترتبة عليه اثارها ونحو ذلك فتدبر وبعد ما عرفت محصل ما كان الفاضل التوني بصدده حجية الاستصحاب في مثل الطهارة والنجاسة فلا يضره المضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي فان الظاهر عنده من اخبار الاستصحاب اعتباره في هذا القسم من خطاب الوضع سواء كان داخلا في الحكم الشرعي ام لا والمصنف لما تخيل من تفصيله تفصيلا اخر وجه عليه الضرر بان اعتبار الاستصحاب في موضوعات الاحكام الوضعية لانها لا يضره بخروج خطاب الوضع عن الحكم الشرعي فتامل في كلام التوني حتى يتبين الحق **قوله** بما ذكره بعض الغفلة عن مراد النافين الخ **اقول** ان كان مراد النافي ومؤيده نفي الاحكام الوضعية راسا فهو على خلاف الوجدان لا غلبية الاحكام الوضعية في ابواب الفقه بالنسبة الى التكليفية وان كان المراد نفي كونها شرعية فهو ايضا على خلاف الوجدان لانها ليست من الاحكام العرفية والعادية بل المرجع فيها الى الشارع من حيث هو شارع ومن شانه بيانه كما اشرنا وان كان المراد انها منتزعة من الخطاب التكليفي دائما وان ليس في الشرعيات خطاب وضعي فهو ايضا خلاف الوجدان لان قوله المشركون نجس والخمر رجس والكلب نجس وكل شيء نظيف وكل ماء طاهر والصلوة في اجزاء غير ماكول اللحم فاسدة ولا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل والبيعان بالخيار ما لم يفترقا ومن اتلف مال غيره فهو له ضامن على فرض كونه حديثا من لغريبه ومن سبيل المسلمين فهو له ضامن والصلح جائز بين المسلمين ونحوها مما لا يحصى كثرة كلها خطابات وضعية يستفاد منها احكام لا سبيل للعقل والعرف والعادة فيها وليست بنفسها احكاما تكليفية وان كان المراد امكان ارجاعها الى الاحكام التكليفية فذلك الامكان متحقق في غالب الاحكام التكليفية لامكان ارجاع دعي الصلوة ايام اقرائك الى ان الحيض مانع فافهم ولو بنا ارجاع الوضعي الى التكليفي على العكس مضافا الى عدم امكان الارجاع في اتلاف الصبي فان خطاب الوضع متعلق به في حال الصبي والتكليف بالغرامة غير متوجه اليه في تلك الحال لا منجزا ولا معلقا ويزيد ذلك وضوحا في النائم والغافل لوضوح قبح توجيه الخطاب التكليفي اليهما منجزا او معلقا وان كان المراد عدم الحاجة الى جعل مغاير لانشاء الوجوب مثلا فنحن نقول بذلك فيما لو انشاء الوجوب لانتزاع الحكم الوضعي منه لكن ذلك لا ينافي جعل حكم يترتب عليه الوجوب والحاصل انا لا نحتاج الى الجعلين بالنسبة الى الحكمين لكن فيما جعل الوجوب نقول انه حكم تكليفي اصلي وما استتبعه انتزاع الحكم الوضعي وفيما جعل الطهارة مثلا نقول انه حكم وضعي اصلي وان استتبعه ترتيب حكم تكليفي فتدبر في تفصيل الاصل والفرع مدار العنوانات الواردة في كلام الشارع فتدبر **قوله** وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب الخ **اقول** لا يخفى ان كل امر مركب اعتباري اذا راجع وجدانه يجده معتبر الامور كاسيا لها صورة وحدانية باعتباره او لا ثم يجده منشاء لايجابه فيجد من نفسه انه جعل امرين احدهما جعل المركب والاخر وجوبه وبعبارة اخرى لا بد في ايجاب المركب الاعتباري من جعل الموضوع اولا ثم جعل الحكم عليه ولا يتصور جعل هذا الموضوع الا باعتبار امور متعددة امرا واحدا ولا يعقل جعل الجزء الا كذلك فكيف يتوهم ان الجزئية منتزعة من الامر بالمركب

مع ان الامور تنتزع من منشأ انتزاعها المركب منها من غير ترتب اجزائه فهذا هو الكلام في الجزء واما بالنسبة الى السببية فلما نرى فصريح كلام هذا القايل المحقق
مع الحاجة الى جعلين بل التصريح في الجعل الى ملاحظة الخطاب فان كان عرضيا فالمجعول هو الحكم الوضعي وانما ينتزع تكليفيا وان كان تكليفيا فهو المجعول والمنتزع
وضعا بل يمكن ان يقال انه يظهر من تقابل الحكم التكليفي والوضعي كما في قولنا هذا الشيء يجب الاجتناب عنه لانه نجس او لانه مال الغير انهما امران متغايران مترتب احدهما
على الآخر ترتب المعلول على العلة فلا مانع من القول بجعلين فتدبر جيدا **قوله** مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة الخ **اقول** ثم لا يخفى ان
قول الشارع ان كنتم جنبا فاطهروا انشاء لوجوب الغسل عند الجنابة الذي لم يعلم الا بجعله عند الاحتلام او التقاء الختانين مثلا وسببية الجنابة لوجوب الغسل
انما استفيد من اداة الشرط الظاهر فيها كما قرر في مسئلة مفهوم الشرط فيحتاج في مثل ذلك الى جعل ثم جعل سببيته ومن انشاء وجوب الغسل ثم ان معنى قوله
دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة انه جعله علامة للوجوب فكلما حصل الدلوك وجب الصلوة كما ان معنى الجملة الخبرية الواقعة في كلامه بما اخطر ان ... في
انشاء الحكم لا الاخبار يصير الى الجعل الانشائي فتدبر **قوله** خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة **اقول** لا يخفى ان قول الاشعري بعدم اناطة الاحكام
بالمصالح والمفاسد اما على قول اصحابنا العدلية من كون الاحكام تابعة للامر يقتضي جعل الحكم على طبقه لبطلان الترجيح بلا مرجح فاذا قال الشارع اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فهم من القضية الشرطية سببية دخول الوقت لوجوب الطهارة والصلوة فلا بد من وجود مناسبة بينهما تقتضي جعل الشارع الاول سببا للثاني سواء كانت من
لوازم ذاته او الوجوه والاعتبارات وعدم تعقلها الحقانيها الا بوجوب علمها قال الشهيد في القواعد من الاسباب ما لا يظهر فيه لنا مناسبة كان يضا سببا نفل الامر
كالدلوك فانها في اوقات الصلوة الموجب للصلوة والحدث الموجب للوضوء والغسل الى آخر ما ذكره من الاسباب فلا نقول ان السببية لعلها بها الدلوك من لوازم ذاته حتى يقال
بعد التنزيل انها لم يكن مجعولة للشارع بل نقول ان فيه معنى اقتضى جعل الشارع سببا كما نقول ان في الصلوة معنى اقتضى جعل الشارع لها واجبة ولم نعقله
ثم الصحة بمعنى موافقة الامر كما يراه المتكلمون ليست بمجعولة واما الصحة بمعنى كون الشيء بحيث يسقط القضاء والاتيان ثانيا بعد خروج الوقت كما يراه الفقهاء
فيمكن ان يقال انه بجعل الجاعل ولعل عد الاحكام الوضعية ناظر الى ذلك وكذا الكلام في مثل صحة الصلوة مع ... اخلال ما لا يوجب الخلل فتدبر **قوله** فهذه
الامور بنفسها ليست احكاما شرعية الخ **اقول** لا يخفى ان البيع مثلا سبب للملك كما يظهر من تعريفه في كلام الاصحاب والملك سبب لجواز التصرف لقول النبي ص
الناس مسلطون على اموالهم لا ينبغي الريب في ان ترتب الملك على البيع مما لا يعلم الا من الشارع ولا يعقل الفرق بين ملكية البيع ووجوب الصلوة من الجهة
التي ذكرها ان الثاني بجعل الشارع فكذا الاول وكما ان الثاني بنفسه حكم شرعي فكذا الاول وكما لا حاجة في جعل الثاني احكاما شرعيا الى القول بان الحكم بثبوته شرعي
فكذا الاول ثم بعد ما كان الاحكام التكليفية في امثال المقام مترتبة على حكم الوضع كيف يقال انه منتزع منها ثم الملكية اضافة خاصة بين المالك والمملوك
بمعنى انها ليست منتزعة من حكم تكليفي ... وانما هي بجعل الجاعل كما في واقعية وجوب الصلوة فاستكشاف امثال هذه الامور الواقعية ببيان الشارع مما لا يوجب
خروجه بنفسه عن الحكم الشرعي وصيرورته الحكم بثبوتها شرعيا فبالتامل فيما تلونا يظهر انه لا محيص عن الحصر في القول المقابل للاحكام الوضعية فتدبر
قوله فتامل **اقول** لعل وجه التامل انه في مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل كما يحتمل فيه عموم الافراد بالنسبة الى كل يوم فيجري فيه احكام
النسخ المصطلح كذا يحتمل فيه عدم اعتبار ذلك العموم لكن لا يخرج بذلك عن احتمال جريان النسخ المصطلح بملاحظة العموم الثابت بالنسبة الى اجزاء ذلك الوقت
ولو فيه عموما واحدا فلا يبعد فيه اذا لم يكن الامر للتكرار فلا فائدة في جعل الموقت قسمين فتدبر **قوله** فان الشك من الجهة الثالثة يتصور في الصوم الخ **اقول**
لا يخفى ان هذا الشرط من قبيل الشرط في وقت معين وهو من طلوع الفجر الى وقت الافطار وقد عرفت ان الفاضل التوني ره لا يجري الاستصحاب في الشرط المانع
الذي يكون من هذا القبيل قياسا على السبب في وقت معين فيرد عليه هذا الايراد ببطلان القياس رأسا كما سيشير اليه لان ... هذا الاعتراض عنه
فتدبر مضافا الى ان موضوع هذه الشرطية هو الشك في بقاء الاحكام الوضعية وقد عرفت ان مقتضى التامل في كلامه جريان الاستصحاب في الشرط الذي هو نفس
من الاحكام الوضعية واما الموضوعات الخارجية في الوقت سواء كان مرددا بين متعين او كان الشك في بلوغ آخر المغرب كما هو مقتضى التحقيق ثم لم يمنع استصحاب
الحكم التكليفي من هذه الجهة في الموقت لكن جهة منعه فيه غير ذلك الا انه قال بجريان الامر في الموقت في كل جزء لا جريان الاستصحاب فيه فتدبر **قوله** فتامل الوجه
في التامل هو ان الامر بين الاقل والاكثر فيصير مجرى لاصل البراءة بالنسبة الى القدر الزائد لا الاستصحاب ولو كان وجه التامل ذلك لم يرد على التوني ما
اورده عليه من ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان وما بعده فيجري الاستصحاب ولو كان غيره فهو اعلم بمقصده وانما جعلنا ذلك وجه التامل لما يظهر من الماتن
في الاعتراض على التوني فيما ذكره فيما لو كان الامر للتكرار فتدبر والتحقيق ان الاستصحاب في مثل هذا الاقل والاكثر لا يقاوم اصالة البراءة مع ...
بجريان الاستصحاب في الاقل والاكثر في التكرار سواء كان كل واحد من المكرر تكليفا مستقلا او كان المجموع تكليفا واحدا ولعل الوجه في هذا التفصيل بعيد
في ان الصوم مثلا شيء واحد ... في التكرار غير خفي فتدبر ويمكن ان يكون وجه التامل انه لا مانع من الاستصحاب في الموقت المردد في ...
الاستصحاب الجاري فيه هو استصحاب العدم كما يجري في الفرض الاول استصحاب عدم دخول الليل كذا يجري في هذا الفرض ذلك الاستصحاب ايضا وعلى هذا الاحتمال
ايضا لا يرد ما اورده على التوني ره ايضا **قوله** وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب على الوافية الخ **اقول** لا يخفى ان مقتضى التحقيق بعد التامل ما ذكره هذا الشارح
وقد اشرنا اليه فيما اوردناه على هذا الموضع من حاشية الوافية المحكية وتوضيح التوني ره بعد الحكم بثبوته اجزاء الزمان في كونه آنا في كل جزء منها سواء قلنا بان

الامر للفور ام لا امتنع اعتراضا بان الفور قد يكون تقييدا لما ينبغي للامر به بعد الفور لصيرورته من قبيل الموقت المضيق كالصوم المعين ففي غير الموقت
على القول بعدم افادة الامر للتكرار او تقييد والامر بين القول بالتقييد والقول بالتعدد كالحج فيجري الاستصحاب في مثل هذا الحكم التكليفي ودفعه بانه توهم ان الامر
ذاكر الذي يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه فانكر القول بالتقييد لا يستلزمه لا حاجة الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول هذا المعنى اعتبار عليه
واما الذي توهم اولا ان تسويته فالقول بالوجوب وغيره مع غيرها في التوقيت في كونه اداء او توهم ثانيا ان لا دخل له بمطلبه مع عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري ولو
عرفت منع الاستصحاب لا يتم الا بانكار القول بالتقييد فتوهم ثالثا بتعليل ذلك بان القول المنزل على المتوهم منزلة الموقت المضيق فنبه بما ان لا يجري الاستصحاب في
واحد منهما لان ذلك المضيق الموقت لا يبقى فيه الامر الاول بعد خروج الوقت والمنزل منزلته لا يحتمل الامتثال به بعد خروج الزمان الاول فاذا فات بسبب ... العمل الان في
الثاني الاول ولا ... الاحتمالين الاخيرين ... الظاهر ان التوجه ... لا يجري الاستصحاب في هذا القول المنزل ... عليه بانه لا معنى للاستصحاب بناء
على ما ذكر من ان الاستصحاب لم يقل به احد فيما بعد الوقت ... القول لو جرى يجري الموقت المضيق يجري الاستصحاب ولو في ... الزمان لكنه غير جار ... فلا ...
والتحقيق ان الاشتباه من التوهم لا احتمال القول بكلا القرينين ... القول بالتقييد في الشرعية كما في ردّ ... لاجل الاحتياط على قول هذا ولكن الظاهر ... التوهم
ان المتوهم توهم ان كل من قبيل الموقت المضيق على ضد يجري فيه الاحتمالات الثلث لكنه لا مجال للتوهم على هذا التفصيل انه ينصرف الاستصحاب ... الزمان من
القول بالانكار التقييد منهما وكذا الاجمال النفي لما توهم في هذا في مطلبه فقد ترجح قوله الظاهر ان المراد من سببية السببية الخ اقول نعم الظاهر
الى التوهم ان المراد من سببية السبب تأثيره وامضائه لكن السببية يقتضي الحكم ... ويقتضيه ... معين ... الجملية ... النظر في كيفية
تحصيل ... في كيفية تأثير السبب ليكون مجرى الاستصحاب بالنسبة الى امضاء السببية لا بالنسبة الى السببية حتى يكون منافيا لما ذكره ولا نعني ...
في كيفية سببية السبب فتدبر قوله لم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب اقول لا يخفى ان الشرط قد يكون ... وقد يكون ... وقد يكون في الجملة
المانع كما عرفت في السبب فغرض المتوهم من المماثلة الاحكام الوضعية التي كانت ... لا استصحاب في شيء مما كانت في الجملة يجري فيها الا
بلحاظ الاحتياط بالاصالة وبتبعها يجري في الاحكام التكليفية المتفرعة عليها فقد عرفت المراد من الحاق الشرط والمانع بالسببية فتدبر قوله لا يخفى ما في هذا
اقول بعد ما عرفت تفصيل المتوهم في الاحكام الشرعية وعدم الاستصحاب في الامور الخارجية وان الاحكام الوضعية احكام مستقلة يترتب عليها الاحكام التكليفية
لانها الموضوعة كما تخيله ... ان الاستصحاب المختلف فيه في الاحكام الشرعية لا يجري على مذاق المتوهم الا في الاحكام الوضعية لغير المؤبدة ... ذكر الطهارة
والنجاسة كما يظهر من التامل في مقالته ... الاسباب والشرائط والموانع ان كانت امورا غير شرعية مسكوتا عنها ... كانت امورا شرعية ... يجري
الاستصحاب في نفسها الا انه عند الشك ... المتوهم ... ان كثيرا من هذه الاعتراضات ... عليه ان كان التحقيق عدم الاستصحاب مطلقا ... ولا نعقل قوله
بل التحقيق كما سيجيء حكم ... الاستصحاب اقول لا يخفى ان الغرض من استصحاب النجاسة استبقائها في زمان الشك التي يترتب عليها اثارها الا انه لا يعقل له معنى الا
اثارها ... شيء ... التي هي الفائدة واثبات نفس الفائدة فقط ثم اذا احتمل استصحاب الاحكام التكليفية المتبقية في مقالة المتوهم ... على
على الاحكام الوضعية ... الاستصحاب المصطلح بل ... طهور ... سقط هذا الاعتراض ... قوله ان الموضوع للحكم التكليفي ليس الا
فعل المكلف الخ اقول لا ينبغي ... ان الموضوع في مثل الصلاة واجبة والزنا حرام وان كان فعل المكلف لكنه في مثل صل ولا تزن هو نفس المكلف والقضايا المثبتة
للتكليف ما كان من قبيل الثاني من الانشائيات واما القضايا الخبرية فلا يثبت تكليفا الا بعد تأويلها الى الانشائيات في مثل قول الشارع اجلس في المسجد طلب الجلوس
بالطلب الحتمي حكم حمل على المكلف فالمكلف موضوع ... ان الحكم الشرعي هو الوجوب والحرمة المضاف الى الافعال لا نفس الوجوب او الحرمة كتعريفهم للحكم الشرعي بخطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا ... ولو ... جعلهم الموضوع في علم الفقه فعل المكلف والتبع الوجوب والحرمة بحيث ... وكالرفيه على الموضوع
في قولنا صل ولا تزن هو الصلاة والزنا بل لما كان الفقه مقام معرفة الحكم المتعلق بالافعال والافعال كان مقامه مقام ... القضايا الخبرية كقولنا الصلاة واجبة والزنا حرام
وقد اشرنا الى ان الموضوع في هذه القضية هو الفعل فما ... هذا المقام ... ان الشارع ... يجري الاستصحاب وقد اشرنا الى ان الموضوع
هو الفاعل المنحو للفعل الانشائي وهو المكلف فتبين من ذلك ... الامر على ... الشبهة في قوله ان الموضوع في قول الشارع اجلس في المسجد هو الجلوس بل المستحب هو
وجوب الجلوس موضوع المكلف ثم المصلحة المقتضية لايجاب الجلوس مثلا اما في مطلق الجلوس او في المقيد بزمان خاص او مكان خاص او بخاص ... فينكشف
ذلك من ... الدليل الدال عليه فان كان لفظيا مبنيا واحتمل ... قيد فيه لم يذكر في الخطاب نفيناه باصالة عدم التقييد مثلا لو قال اجلس في المسجد في يوم
الجمعة الى يوم ... في ... في الحكم عينا ... اصالة عدم التقييد حكمنا باطلاق الامر في هذا الجهة وان شئنا قلنا ان حكم وجوب الجلوس في المسجد تعلق
بالمكلف ... الى ... وبعد ... الليل ... في تقييد الخطاب بهذا القيد ... ومقتضى الاستصحاب بقائه وكذا لو قال اجلس في اليوم
وتوجه الخطاب في المسجد مثلا ... في خارج المسجد اما مع انتفاء القيد المذكور في الخطاب ... الليل
فلا يجري الاستصحاب لانتفاء شرائطه ... المستصحب ... وجوب الجلوس المقيد باليوم ... البقاء الى ... الليل الا ان الموضوع مقطوع الانتفاء
او مشكوك البقاء والحاصل ان الدليل الدال على الحكم ان كان مبنيا لا بد من الجريان في الاطلاق والتقييد ... ومتى اجتمع شرائط الاستصحاب من اليقين

السابق والشك اللاحق من جهته ما بينه المستصحب حقيقة استصحاب الحكم ولا ينبغي المناقشة في الجريان من جهة الموضوع وان كان الدليل لبيا او لفظيا مجملا فان فيها
التكليف منجزا كما لو قام اجماع في وقت على وجوب الجلوس مثلا على مكلف منجزا جرى الاستصحاب بعد ذهاب ذلك الوقت وان شككنا في تنجزه لاحتمال مدخلية قيد
مفقود في ثاني التكليف فيجري فيه اصل البراءة لا الاستصحاب لانتفاء اليقين السابق والمتحصل ان المتيقن المحقق او المحتمل في القضايا الانشائية يرجع
الى فعل المكلف وان كان حقا لكن الفعل ليس موضوعا حتى يذب عن جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية والوضعية المتعلقة بفعل المكلف كسببية
الاتلاف للضمان والقتل للقصاص ونحو هذه الشبهة السخيفة وبعدما اتضح فساد هذه الشبهة وانها من جهة اشتباه المستصحب بالموضوع لا يبقى الحاجة الى
دفعها بما ذكر في المتن من احالة التأمل في صحة ان جعل مبنى الاستصحاب على القضايا العرفية والدعوى ان مدار شكهم في الاستمرار ومدار حجيته الى عدم
اشتراط بقاء الموضوع ويجري ان اشتراط احرازه موضع لو ثبت وبل قد عرفت ذلك الاستمرار مما بين مرارا ما بينا عدم الجريان على عدم احراز الموضوع بل بناء العرف نعم في
مجاري الاستصحاب على بقاء الموضوع بمعنى انهم لا يستصحبون الا مع احرازه وشكهم في الاستمرار وعدمه انما هو في نحو اجلس او اجلس في المسجد اما في نحو صل عند الزوال
ما كان المكلف به مقيدا بوقت فلا يشكون في ذهاب هذا الوجوب بذهاب الوقت بل قد عرفت منا لو ادعوا الاجماع على عدم جريان الاستصحاب في الموقت
بعد خروج الوقت نعم اذا دل دليل على ان هذا الواجب الموقت نحو مستمر كلما دخل هذا الوقت ربما يشكون في بقاء هذا الاستمرار وطرو النسخ عليه
ومع فقد الدليل يعتمدون على اصالة عدم النسخ الثابت لرفع الحكم الا انه رفع واما مسألة استصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر واستصحاب وجوب العبادة
عند الشك في حدوث الحيض فالتحقيق فيهما ان الدليل دل على وجوب التمام مستمرا الى حدوث سبب القصر وعلى وجوب العبادة مستمرا الى وجود المانع منه فاذا اجتمع في
المكلف سائر شرائط التكليف ثم شك في حدوث المانع من التمام او من وجوب العبادة بني على اصالة عدم وجود المانع والمتتبع في كلام الاصحاب يجد بناءهم على
الاستصحاب انما هو من هذه الجهة لا من جهة نفس استمرار الحكم والشك في بقاء الاستمرار وعدمه بل الشك في ارتفاع الاستمرار انما هو من جهة احتمال النسخ وزمان الاستصحاب
في امثال المسلمين زمان انقطع بعد النسخ فالتحقيق ان شكهم هذا الشك في الدخول في العام والخاص فيستصحب به ثم لا يخفى ان الاحكام الشرعية وضعية او
تكليفية كسائر الاوصاف والاعراض يقتضي موضوعا تقوم به وان تبدل بعض حالاته وتغيره مما يختلف في صلاحيته للعروض وعدمه مع ذلك الاختلاف في
نوع الانسان مثلا صالح لعروض القيام له مع فقد الاصابع واليد لا ازالة صالحا للقيام مع فقد الرجلين والفالج وتراه صالحا للكون في بيته
مع وجود العين وفقد الابصار او غير صالح له مع فقد ذلك وكذا الكلام بعد العروض فقد يوجب فقد بعض الحالات وتبدله لرفع العرض ولا يوجب رفع
بعض الرفع ثم لا يخفى ان تميز الموضوع في كل قضية انما يحصل بالتأمل فيها فان كانت عرفية كقولنا زيد قائم او جالس فالعرف قاض بان الموضوع هو زيد بدل ماء بان
سائر الاعضاء والمدخلية في تحقق القيام لا يضر في كونه معروضا للقيام وان كانت شرعية كقوله الكر لا ينجس واقصر المسافر وتطهر للصلاة الصلاة وانما البالغ
العاقل فوضا يقتضي العرف بان الموضوع هو الكر والمسافر مثلا لكن بعد ما عرفوا ان للشارع تصرفا في الكر والمسافر وان له مرادا مخصوصا منهما كاعتبار
القدر المخصوص في الكر وشرائطه في المسافر وان الوضوء غسلتان ومسحتان لا يحملون عدم النجاسة لنحو من كلام الشارع الا على الماء المتصف بالقدر
المخصوص وكذا لا يحملون وجوب القصر الا على من قصد سيرا مخصوصا غير بعيد العهد والرخصة لا يحملون وجوب الوضوء الا على البالغ العاقل الواجد
للغسلتين والمسحتين فلو شكوا في كرية ماء مسبوق بالكرية او بالقلة فلم يعرفوا الحال لو صفين بالاعتبار او بطريق شرعي ليحكموا عليه بشيء ويحيل الاستصحاب في نفس الكرية
او القلة ويحيل تسامحهم في الموضوع تخيل ضعيف ان للقدر مدخلية في ذلك عندهم بعد رجوعهم الى الشرع واشتمال الماء على مقدار الكر لا يلازم اشتماله
الانتقاص عليه وكذا في المسبوق بالقلة لا شرعا ولا عرفا وكذا الكلام في استصحاب وجوب الوضوء على من فقد بعض اعضاء الغسلتين والمسحتين بل التحقيق ان
شكهم في كرية المسبوق بالكرية ناش من ان الماخوذ من ذلك التأمل بلغ الى حد ينقص عن الكرية فيدور الامر بين ان يكون الماخوذ زائدا يوجب النقص او ناقصا
يبقى معه مقدار الكر فينفي الزائد بالاصل ولا يبقى معه الشك في الكرية وليس ذلك من الاصول المثبتة حتى لا يقول القائل بحجيته بل هو اصل يجري في نوع الموضوع
ليترتب عليه الحكم وكما انه يجري اصل العدم في كر شك في اخذ شيء منه فكذا فيما نحن فيه وكما ان الاصل فيه مرجعه الى الاصل في الشك في طرو المانع ويجري نبه
الموضوع فكذا فيما نحن فيه ويتضح بذلك الكلام في المسبوق بالقلة واما وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فلولا قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
وامثاله لما فهموا من خطاب وجوب الوضوء وجوب الناقص على فقد بعض الاجزاء ولو بعد الاطلاع على ادلة الاستصحاب فان المستصحب ان كان نفس وجوب الوضوء
المركب من الغسلتين والمسحتين فقد ارتفع بفقد المحل يقينا وان كان وجوب الباقي فلم يتعلق به خطاب مستقل في وقت حتى يستصحب والوجوب الضمني مرتفع بارتفاع
المطابقة فلا يتعبد الى ان لا يختلط عليك الامر **قوله** لا يخفى ان كثيرا انما تحصل قوله اخيرا من الشارع الخ **اقول** صرح بحجية الغزالي بعد التأمل
فيها فنفى اعتبار الاستصحاب فيما دل الدليل على الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى قطعا اجماعا كان او غيره وغير خفيه واطالة الكلام في الاجماع انما هو لنفي
قيام الاجماع في الحالة الثانية بالبرهان نعم لو لم يقع الحاجة في التمسك بالعموم في موضع الشك الى الاستصحاب المصطلح كان نافيا لاعتبار الاستصحاب مطلقا
وسيتضح الحاجة وعدمها بما يأتي في بيان حجة القول الثامن فعلى ذلك النفي على مذاق من لم يطلع على الاخبار ولم يقل باعتبارها لكونها اخبار احاد كالمرتضى او لكونه من العامة
كالغزالي يؤول تحقيقا الى القول بانكارها واعتبارها الكاشف النفي واما من توهم ان الغزالي مفصل بين استصحاب حال الاجماع وغيرها كالشهيد فقد عرفت في

حيث و بعيد ومعه يجمع بين قوليه بحجية الاستصحاب في صورة الاجماع وعدمها فيما مع التناقض لو اغمض عن لغيا الاستصحاب في النظر الى العالي القضية
المعلوم عند محل الاجماع كما عرفت من شارح الوافية ثم قول الغزالي في على استدلاله بخلاف العموم والنص على دليل العقل بما يوهم ذلك التفصيل لكن
التامل في كلامه يعطي ان غرضه من البيان المساواة بين الاجماع والخلاف وعدمهما بين الخلاف وعدمه في التثليث لانتفاء الاستصحاب في الاول واثباتها فيما
قوله لو كنا لنا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد الحي اقول قد عرفت مما اشرنا اليه سابقا ان الموضوع في قولنا تقليد المجتهد الحي جائز وان كان تقليد
الحي لكن الموضوع في مثل قوله هنا سلوا اهل الذكر وللعوام ان يقلدوا ما اشار اليه فيه التقليد هو المعلق للعالم في الحكم جواز التقليد ضمن تقليد المجتهد
بناء على تشبيه المستصحب بالموضوع ثم ان الاجماع على نجاسة الماء المتغير فيتصل من اجماع العقلاء ووجدت الحياة مثلا نحو لا اجمال في الموضوع كما لو كان الدليل لفظيا
وجهة انه قد يحصل اتفاقهم على نجاسة الماء متغيرا او الماء اذا تغير لم يعلم ان الموضوع هذا الحكم مطلقا او مع صفة التغير فيحصل الاجمال بالنسبة الى
الموضوع لكن لما كان متيقن الوجود في الان الاول يعني زال التغير يشك في بقائه من دون تسوية المطلق والمقيد بالوصف الذاهب فحكم بقاء ذلك الامر المجمل باجماعا
وتترتب عليه النجاسة فانه لو نقصد بذلك الاصل تعيين ان الموضوع هو المطلق حتى يقال انه من الاصول المثبتة بل نقول ان الموضوع باق على اجماله [illegible] المحقق
ومنع الفرق المذكور لان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف فان العرف لا خطاء في الاحكام الشرعية الا بالنسبة الى فهم الخطاب ثم ما ذكر اخيرا من [illegible]
الاستصحاب فيما لا [illegible] دليل المستصحب على بقاء الموضوع في الزمان اللاحق غير متضح الوجه اذ لم يعتبر احد في الاستصحاب ان لا يكون دليل المستصحب على ذلك التقدير
حدا قوله الاول الاستدلال به بما استظهره من الروايات اقول قد اشرنا سابقا بعد نقل روايات الاستصحاب الى ان متعلق النقض ليس نفس اليقين بل
الاثار المترتبة على اليقين لم يتضح بان نقاضه بل متعلقه الاثار المترتبة على المتيقن عند اليقين الصالحة للبقاء [illegible] وان النقض حقيقة في رفع الامر المحقق وان
ابقاءه على حقيقته غير متصور فيما كان الشك في المانع اذ بقاء الاثر المستمر موقوف على مقتضيه المحقق ورفع ما يعتبر الشك لنقض تلك الاثار ليس رفعا للامر المحقق
فتعين ما كان حمله على حقيقته بل يجد الامر بين حمله على مطلق الرفع ليدل او رفع ليدل بمناسبة الاستمرار المحقق مقتضيه وقلنا ان المجاز الثاني وان كان اقرب اعتبارا
لكونه [illegible] الاول لعرف وذكرنا ثانيا شواهد متعددة على تعينه فنذكر ثم انه سلمه [illegible] ثم نقدم منه في موضعين الجزم [illegible] يكون الثاني
المعتبر الشك في المانع ويزيد في ذلك في المقام ما اشرنا في ذيل الموضعين الجملة تأمل في ذلك الى ان الشك فيها ايضا قد يكون في المقتضى وقد يكون في المانع وبينا
ذلك في الجملة في الحاشية المربوطة على التفصيل بين ما كان المستصحب وجوديا او عدميا فتذكر ثم انه تمسك على حجية الاستصحاب في الشك في المانع بالاجماع
المنقول والاستقراء في ابواب الفقه فلعل المحقق [illegible] في ثبوت التعبد من الشارع بالحكم بعدم المانع عند عدم العلم به بين ذلك الا قليل في كلمات [illegible]
في العصر [illegible] الاخبار بعيد منه لعدم الحجية الاستصحاب ولو في الجملة من غير مستند واضح بحمل ان القائلين من الامامية بالحجية كان نظرهم الى
[illegible] على امكانها بالوجوه المرضية عند العامة ايضا فتدبر قوله الاول فلامكان الفرق اه لا يخفى ان الدليل الدال على استمرار الحكم اما عموم او اطلاق
او اجماع [illegible] الاول انما [illegible] الطرفين بالنسبة لمطلق [illegible] الظن [illegible] الحاجة الى الاستصحاب سواء كان الشك
في حدوث المانع او مانعية الحادث [illegible] العموم والاطلاق عند الشارع الحجية على التسبب كما هو الاقوى في النظر فغاية الامر [illegible] الاستمرار العلم بوجود
المانع المخصوص فيما كان الشك في مانعية الحادث كما في مثال المحقق ويعمل بالاطلاق اقتضاء المقتضى [illegible]
ونحوها [illegible] الحاجة فيه الى الاستصحاب واما لو كان الشك في حدوث المانع [illegible] الاستصحاب [illegible]
المانع لم يشمل الاطلاق ولكن الفرق بينها لكن الصورتين بعد التامل متساويتان في عدم الحاجة [illegible] المفروض [illegible] الاطلاق على حل الوطي مستمرا [illegible]
العقد [illegible] في الصورة الاولى [illegible] الانصراف الالفاظ المذكورة [illegible] ترتب الحكم [illegible] المقتضى كذا [illegible]
[illegible] لترتب الحكم [illegible] فكما يشمل الاطلاق حالة الشك في الاولى كذا يشملها في الثانية [illegible]
فلا حاجة الى الاستصحاب فيهما [illegible] الزوج يقتضي العقد لحل الوطي والمفروض في الصورتين [illegible]
الشك في الاولى في الحكم الكلي الالهي وفي الثانية في الامر الخارجي لا يوجب الفرق [illegible] تخصيص [illegible] بتركيب الكتاب [illegible]
[illegible] شمول العموم قطعا [illegible] يخرج العموم [illegible]
[illegible] تعميم [illegible] العام الى الاثبات [illegible] الاصل [illegible] للكثير وعلى ما ذكرنا [illegible]
[illegible] العموم والاطلاق [illegible] مقتضيا [illegible] الامور الواقعية [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] على اتحاد حكم الشك [illegible]
والشك [illegible] المرتضى [illegible] المعالم [illegible]
في [illegible] الحكم في الحالة الاولى [illegible] الحكم في الحالة الثانية [illegible] الاستصحاب [illegible] المانع [illegible]

وعلى

من الموارد الاطلاق ومع عدم قيام الشك في المقتضي لا في المانع فلا يبقى مجال للتفصيل في الاستصحاب في الشك في المانع بعد ثبوتها في الشك في المقتضي بل لا بد للمفصل

منكر حجية الاستصحاب اساسا كما اشرنا اليه في تحقيق مقالة الغزالي فلعل اطلاقه في المقام مبني على ما في المعالم حيث قال لعل تعقل لعبارة المحقق ان هذا الكلام لعله عنده لكنه المحقق

يجمع مقالتي الشارح والمحقق الخوانساري القول بلا اجراء ثم بعد فرض ملازمة الدليل اللفظي على العموم بحيث لم يفد القطع والظن الفعلي لا وقع للاعتراض على المحقق

بان الحكم بوجود الشيء لا يكون الا مع العلم بوجوده علمنا ان الشارع الى آخر ما ذكره سلمه الله تعالى في المتن فان وروده مبني على كون استدلاله بالدليل العقلي لا

الشارع في كلام المحقق فيمكن ذلك ان مقتضى العقد يحل الوطي مطلقا ما لا يسمى [illegible] بل لا ينحصر الدليل اللفظي المفيد لذلك العموم في قيام اجماع على

الاستمرار على ذلك لا يقع الحاجة الى الاعتذار عن قول المحقق بتوقف التعبد بالاستمرار والاجماعات المنقولة كما توهمه في الحاشية السابقة فانه لعله سلمه الله تعالى

بلا اختلاف في الحالة الاولى لا استدلال له بما استظهرناه اما حيث كان الدليل الدال على الاستمرار اجماعا فمع وقوع الخلاف في الحالة الثانية فمع الحاجة الى الا

لانتفاء الاستمرار الثابت بالاجماع واحتياج ابقاء الحكم فيها الى دليل كما لو دل على الحكم في الحالة الاولى فضيق زمانه وفصل وتعذر ثم لم يقع الخلاف فيها كفى الاجماع

الثابت بالاجماع في اثبات الحكم في تلك الحالة لو توقف الاجماع على العموم فيكون سبيله سبيل الاستمرار الثابت بالدليل اللفظي وقد عرفت عدم الحاجة الى الا

فيتوقف التحصيل بهذا ايضا انه مع وجود الدليل الدال على الاستمرار بحيث يشمل حالة الشك لا حاجة الى الاستصحاب بل لا مجال للاستصحاب لانه مما يفيد اليقين السابق

والشك اللاحق ومع شمول الدليل لحالة الشك يرتفع الشك فلا يبقى له محل ومع ذلك [illegible] يوجد في محل يحكم بالاستصحاب الاخبار على هذا فلا يقع بها

على زعم منها حجية الاستصحاب في خصوص الشك في المانع كون تلك الاخبار مؤكدة لعموم ما يدل على الاستمرار والاطلاق دون افادته ما [illegible] البعد [illegible]

الاخبار الكثيرة التي يظهر من التأمل فيها ان بنا الشارع [illegible] قاعدة كلية منها قد يجب [illegible] لا زمان كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل الشك في النسخ

حمل الشك في وجود الرافع في الشبهة الحكمية في النسخ غير ظاهر الوجه فان سبيل الشك في حدوث الحدث بالنسبة الى المتيقن بالطهارة وفي حدوث الطلاق [illegible]

سبيل الشك في حدوث النسخ بعد ثبوت الحكم الكلي المستمر فكما ان حرمة الخمر مثلا بعد ثبوتها مستمرة في الشريعة ترتفع بالنسخ جزما وقد يحصل الشك في وجوده فكذا

وطي الزوجة بعد ثبوتها مستمرة في الشريعة يرتفع بالطلاق جزما وقد يحصل الشك في وجوده [illegible] كما قد يرتفع بالطلاق ويكون الشك في وجود النسخ

من الشبهة الحكمية يكون الشك في وجود الطلاق [illegible] فلعل لذلك توجيها لعدم تعرض المحقق لحكم الشك في وجود الرافع مع شمول ما ذكره في الاستدلال [illegible] كلام

المحقق [illegible] ما يستدل به على عدم التعرض لا تمثيله بالشك في رافعية الحادث ومثال الحادث لا يخصص الحكم القابل بقول في النسخ [illegible] استمرار

الحكم من جهتها ايضا العموم عند الشك في حدوث شيء [illegible] كونه مخصصا [illegible] الحكمية لم يتعرض للاستصحاب في الشبهة الموضوعية في عنوانه ثم لكن يمكن

ان يقال ان تمثيلهم [illegible] باستصحاب الموضوعات نفيا واثباتا ناظر الى انحصار الاستصحاب المختلف فيه في الاحكام عندهم كيف كان يختلف المقتضي في الاحكام والموضوعات

المقتضي المستمر في الاحكام كما عرفت هو الدليل عليه [illegible] الحاجة الى الاستصحاب [illegible] لا انتفاء الشك اللاحق بالعموم

شمول الدليل لحالة الشك واما المقتضي للاستمرار في الموضوعات فهو [illegible] الدليل الشرعي كالعقد ونحوها [illegible] بنفسها يحكم بالتفصيل للشك في

المقتضي والمانع فيها يقع الحاجة الى الاستصحاب فيها في كلا القسمين [illegible] الفرق بين الفصول [illegible] مختاره ومختار المحقق بان ادلة الاستصحاب

مختصة على حسب [illegible] الحكم وقضيته ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارد [illegible] قاعدة الاستصحاب مستندا الى دليل عام وحجة على الحكم بالبقاء

في موارد الخاصة انتهى فتدبر قوله [illegible] يحتمل بعض [illegible] الفرق الى آخره اقول يعني بعض [illegible] الفصول وهذا الوجه [illegible] هو الوجه الرابع من وجوه

الفرق الذي ذكره بين مختاره ومختار المحقق [illegible] الوجوه ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرنا [illegible] ثم ما ذكره في الوجه الثاني

من انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا للبقاء ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك نحن انما اعتبرنا ذلك ليكون موردا للاستصحاب

على ما اشرنا اليه سابقا من ان اطلاق دليل الحكم مع ملاحظة انه لا يخرج من الاطلاق والعموم الا بما علم من التقييد والتخصيص يجعل الحكم عند الشك معلوما

فلا يبقى للاستصحاب مورد [illegible] في ذكره هذا الوجه [illegible] هذا المقام اعتقاده ان المحقق قائل بحجية الاستصحاب لكن على نحو التفصيل في الشك

المقتضي والمانع كما اشرنا سابقا الى انه منكر لحجية الاستصحاب راسا واما تعريضه لما [illegible] عليه بضعف وجوه الفرق وانها غير فارقة فهو سلمه الله تعالى [illegible]

[illegible] بان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الى آخره اقول [illegible] التمسك باستصحاب النجاسة ان الدليل على النجاسة قبل التغير لما كان الاجماع

الغير الموجود بعده [illegible] كان استمرار الحكم تابعا لدلالة الدليل لا يجري الاستصحاب [illegible] الشك في المقتضي سلمنا ان الشك في [illegible]

لكن [illegible] حجية الاستصحاب في الشك في وجود المانع وفي المقام الشك في مانعية الحادث [illegible] هو المرجع [illegible] المطلق [illegible] الاطلاق [illegible]

القسمين [illegible] سبب النقض في الاول [illegible] وجود الناقض [illegible] في الناقضية [illegible]

ناقضا [illegible] الاول [illegible] الشك [illegible] الى اليقين [illegible] الشارع [illegible] نقض [illegible]

[illegible] نقض اليقين [illegible] بين اليقين والشك [illegible]

فان تعلق اليقين [illegible]

عن نقض اليقين بالشك للصحو الاربع تحصيل اقل الجوية المائن سئل فقدم ايضا من للكتاب في ذلك المطلب لواضح بهذا البيان الذكرى لعله لارادة
تخالف سلوب بيانه لبيان القوم والامام يجد قصورا في بيانهم حتى يحتاج الى بيان اخر بل لابد في بيانه من تحمل تكلف حتى يطابق بيانهم فان اجماع التغيير
الشك الملحوظ بالنسبة الى الطهارة المفيدة في زمان واحد بعد حدث ثم لا يشك في كونه ناقضا لا يتصور لا يجعل احدها فرضيا فتدبر جيدا قوله
لان السؤال فيهما عن الحقيقة والخفقتين الخ لا يخفى ان السؤال عن الطلب بالخفقة للوضوء محل الشك لنا شيء من اجمال اللفظ او الشبهة الموضوعية
او الشبهة الحكمية وان كان الظاهر ولا سيما بملاحظة الجواب انه من الاخيرة وعلى التقادير الثلاثة الشك في ناقضية الحادث فحاصل جوابه استصحاب
الطهارة الى حصول العلم بنوم القلب لان فالالتزام بدل العلامة السبزواري لعله في محله والعلم بحكم الخفقة من قولهم قد تنام العين الخ لا ينفي
كونه لذلك من اجل الاستصحاب نعم ذلك الاستصحاب في مورد خاص ويكفي في ذلك الالتزام والالتزام عليه بالفقرة الثانية الظاهر في الشبهة الموضوعية
حيث انه وجد منه شيء لا يعلم انه نوم او غيره والظهور جملها على الشك في وجود الناقض المعلوم الناقضية لا يخلو عن تكلف ولعله لذا امر بالتامل
فتدبر قوله فتامل اقول لا يخفى ان الفرق بين الشك في وجود المانع وفي مانعية الحادث اذا كان الثاني ناشيا عن اجمال اللفظ والشبهة
الحكمية واضح واما اذا كان ناشيا عن الشبهة الموضوعية كما لو خرج بعد الطهارة على فرض العلم بعدم ناقضية المذي بلل مردد بين البول والمذي
فمحل اجمال اذ كما يمكن في المفروض ان يقال ان الشك في مانعية ذلك الحادث كذا يمكن ان يتوهم ان الشك في حدوث المانع المعلوم مانعيته الا
ان يفرق بان نفس الحادث ان كان محل الشك في كونه من افراد المانع او من افراد غيره فالشك في مانعية الحادث وان كان الحادث موجبا للشك
لا محالة كطرو غفلة او شيء او مضي زمان طويل بعد الطهارة مثلا وحيث الشك في حدوث البول فالشك في حدوث المانع فانا نعلم ان شيئا
من ذلك ليس بمانع لكنه موجب للشك على هذا فيظهر وجه التامل في كون مسئلة تحريك شيء الى جنبه وهو لا يعلم من افراد الشك في وجود المانع او من
المعلوم في المفروض حدث بسببها حالة يشك في كونها من افراد النوم او من افراد غيره فلا يتم الالتزام بان الشك في حدوث المانع بل يمكن الالتزام بان
المفروض من الشك في مانعية الحادث والجزء الاخير من العلة التامة هو الشك المسبب عن العلم بحدوث تلك الحالة المرددة فتدبر جيدا قوله
فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب الخ اقول الظاهر ان مراد الخونساري من المثال الكلي الشبهة الحكمية الشاملة للشك في الحكم الجزئي كبقاء
نجاسة ثوب او بدن والحكم الكلي كبقاء نجاسة الكر المتغير بعد زوال التغير اذ لا معنى لتخصيص بقاء الحكم الجزئي والسكوت عن التصريح ببقاء الحكم الكلي
والغاية في عبارته ما يرتفع عنده الحكم المستمر السابق من زمانية كانت كالمغرب في الصوم او غير زمانية كالمطهر الشرعي في ارتفاع وجوب الاجتناب
عن النجس وفي كلمات القوم يعبر عن تلك الغاية بالمانع والمزيل ثم ان تلك الغاية اما معلوم انها امر واحد مبين او مجمل واما وحدتها او تعددها
غير معلومة كما لو ثبت ان الشيء الفلاني مزيل في الجملة ولم يعلم ان الشيء الاخر ايضا مزيل حتى يكون للحكم المستمر غايات ينقطع عند حدوث كل
واحدة منها ام يختص المزيل بالشيء الاول والشك في الاول في وجود المزيل وفي الثاني مع وجود شيء يتيقن الغاية المجملة في صدق تلك الغاية
على شيء وفي الثالث في مانعية الحادث المسبب عن الشبهة الحكمية وفي عبارته ابقاء الحكم المستمر في الاول وكذا في الثاني عند وجود المشكوك
الفردية بقاعدة الاشتغال المعبر عنها في كلامه بحكم العقل وبما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك عدم الحكم بالبقاء في الثالث
في مانعية الحادث لعدم جريان الدليلين فيه بزعمه فعني قوله واما اذا لم يثبت في ذلك انه لم يثبت ان ما اقتضاه الغاية في اسم معين في الواقع بل احتمل كون
شيء اخر ايضا غاية ولاجل ذلك لاجل الاحتمال يصير لاستمرار ذلك الحكم في الجملة لاحتمال انقطاعه بحدوث الشيء المشكوك المانعية قبل الغاية
المعلومة والا فلو لم يكن الحكم مستمرا لا يصح ان مزيلة الشيء الفلاني وشك في ان الشيء الاخر مزيل ايضام لا وبالتامل في ذلك يظهر ان الشبهة
الموضوعية مغفول عنها في عبارته فتدبر جيدا ولا تبوهم في بيان مراده زيادة عما ذكرنا قوله قلت فيه تفصيل الخ اقول
قد سبق منا ان الظاهر من الاخبار ولا سيما بعد ضم بعضها الى بعض عدم جواز رفع اليد عن اثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان
الشك في المقتضي او في المانع وسواء كان المستصحب من الاحكام او من الموضوعات فنقول هنا ان وجه تفصيل المحقق الخونساري بين
الاحكام والموضوعات اولا وفي الاحكام بين الشك في المقتضي والمانع ثانيا وفي الشك في المانع بين الشك في وجود الرافع والشك في
مانعية الحادث ثالثا اذا كانت الشبهة فهو متبع وبين الثاني اذا كانت الشبهة حكمية بالحجية في الاولين وعدمها في الاخير وعدم التعرض للشبهة
المصداقية رابعا اما التاخير متضح فان كان نظره الى عدم حجية الاخبار في تلك المسئلة او اجمالها كما يظهر من عبارته المنقولة في الحاشيتين
فيرد عليه مضافا الى ان كلا الامرين على خلاف التحقيق ان على هذا النظر لا يبقى وجه لحجية الاستصحاب ولا للتفصيل لان معنى هذا الكلام
اعتبار حكم العقل بقاعدة الاشتغال فقط فلا بد من ملاحظة انه اي مورد يجري فيه هذه القاعدة واي مورد لا يجري وان كان بحجية الاخبار
وكان وجه تفصيله الاول الاستبعاد المذكور في الحاشية الثانية فهو بعيد عن عموم التعليل وعموم اليقين والشك في الروايات غير مسموع وان كان
منكرا للعمومين فكيف يمكنه مع وجود النص لعمومه وان كان وجه تفصيل الثالث ملاحظة عدم النقض في الشك في المقتضي فقد عرفت

ان المراد بالنقض في الاخبار مطلق رفع اليد الثابت في المقامين مضافا الى انه يحمل الظاهر ان المراد من رفع نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا
ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ظاهر لزم وجود دليل الاستمرار فما استصحابا وقد عرفت سابقا ان ما يوجب
ذلك الدليل المفيد للعموم الزماني يخرج المورد عن مجرى الاستصحاب في الحقيقة وانما حجية الاستصحاب كما عرفت في كلام المحقق والغزالي ونقله
ملتزم بذلك لما قال في اول الكلام من ان الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وان كان وجه تفصيله التشاجر في النص ولزوم الاقتصار في مدلوله على
القدر المتيقن كما يستفاد من ذيل كلامه فيرد عليه اولا ان دعوى الاجمال هنا كيف يجتمع مع دعوى ظهوره اولا في عدم النقض عند التعارض لصادق
على الصور الثلاثة من الشك في مانعية الحادث وثانيا سلمنا الاجمال لكن مقتضى القول بعدم الحجية في الشك في حدوث المانع ومانعية الحادث بصورة
واما انه لم يظهر خصوصية للصورتين اللتين جعلهما القدر المتيقن فكما ان في صورة الشك في صدق الغاية على شيء اخر لا ينقض اليقين بالشك فكذا
في صورة الشك في كون الشيء الاخر غاية لا ينقض اليقين بالشك فان استمرار الحكم الى ما علم انه غاية معلوم وما الشك في كون الشيء الاخر غاية مقتضى
الى الشك في ان الحكم المستمر هل له غاية واحدة او متعددة فلو حصل الشيء المشكوك كونه غاية قبل المعلوم كونه غاية لا ينقض اليقين بالشك وكذا
الكلام لو حصل الشبهة الموضوعية بعد الحكم المستمر وقاعدة الاشتغال التي عمدة نظره اليها لعلها لا يفرق بين الصور الا بان يقال في الكل لو لم يمتثل
التكليف عند الشك لم يحصل الظن بالامتثال وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من تحقيقه التكليف حال الشك فان كان حكم العقل
غير ثابت في غير الصورتين فليكن غير ثابت في نفسهما ايضا ولعل الفرق من هذه الجهة ومقتضى التامل في اقوال مسئلة الاستصحاب ان القول الجزئي فيه
كان يحصل في النفي والاثبات المطلقين ويعد توغل ايدي المتاخرين في اختلاف انظارهم في فهم معنى الحديث الى ابداع هذه الاقوال المنتشرة
في التفصيل الخارجية عن اصابة الحق فتدبر **قوله** فتعلمت كونه من قبيل الثاني الخ **اقول** كان له ان يجيب عن ذلك الاعتراض بمنع ذلك اولا وبان الشك
في المقام انما هو في كون المسح بالجبهة مزيلا او قد قلنا ان الشك في كون الشيء مزيلا للشبهة الحكمية ليس محلا للاستصحاب بل لعل هذا الجواب على ما اهم
اتقن مما ذكره اذ نقول حينئذ انا لو فرضنا عدم اصابة شيء من الماء ومن التمسح للمحل مدة فهل يحكم في تلك المدة ببقاء المحل على نجاسته ام لا ولعل عاملا
لا يرضى بالثاني وعلى الاول فما الدليل على بقاء النجاسة فان كان الاستصحاب فالاستصحاب على مذهبه لا يتم الا بالدليل على استمرار الحكم الى غاية
معينة وهو انكر ذلك وان كان الاجماع فهل لهذا الاجماع على النجاسة حد ينتهي اليه الحكم بالنجاسة ام لا ولعله لا يرضى بالثاني وعلى الاول فهو
الغاية والاختلاف في الغاية لا ينافي استمرار الحكم الى غاية معينة بل يؤكده لاتفاقهم على ان للحكم غاية وان اختلفوا في تعيينها ومما ذكرنا يظهر ما
في ذيل كلامه اذ النصان المختلفان او شطر الامة متفقان في اصل وجوب شيء وان اختلفوا في تعيينه وذلك الاختلاف والاتيان بواحد منهما مع الامر
الاشتغال المحقق المقتضي للبرائة المختصة فالاحسن له في الجواب ان يقول ان كون المسح مثلا مزيلا غاية معلوم والمسح بالجهات محل شك لم يظهر
من دليل الاستصحاب حجيته في ذلك المورد فتدبر **قوله** بما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك الخ **اقول** بعد وضوح
كون مسئلة الطهارة والنجاسة من الفروع لا ينبغي الريب في كون بقائه ايضا منها فاذا سلم صحة الاحتجاج بالخبر الصحيح فيها ولا بد من تسليمها لكونه اقوى
الامارات لا يسوغ منع التمسك به في بقاء الاحكام الشرعية سيما على زعم الخونساري من تخصيصه بالاحكام الشرعية والحاصل ان كل مسئلة المحقق
الاستصحاب او خصوص ما كان منه متعلقا بالاحكام الفرعية من الفروع ويثبت بنفس الخبر الحكم في جميع موارده من دون توسط شيء كما في سائر
القواعد العامة فليكن الخبر المعتبر فيه حجة سلمنا انه من الاصول لكن لا مانع من التمسك به في المسائل الاصولية الا عند من يقول بحجية الاخبار عدم
الانسداد او يزعم ان باب العلم مفتوح في المسائل الاصولية لكن هذا القول لعله ضعيف واما على المختار من ان حجية الاخبار الاحاد مستند
الى الاخبار المفيدة للقطع بحجية الخبر الواحد فالفرق بين مسائل الفقه واصوله في ذلك الا الاصول التي يمكن منع التمسك فيها هي الاصول التي
المطلوب فيها الاعتقاد الجزمي كالامور المبنية على التعبد ثم انك قد عرفت فيما مضى ان الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام مما لا يسئل عن الحكم
ببقائها عند الشك في بقائها الا عن الشارع فكيف يستبعد كون مراده بيان الحكم في مثل هذه الامور مع ان شانه كما انه بيان الاحكام
الشرعية فكذلك شانه بيان تلك الموضوعات عند الشك في بقائها سلمنا ان شانه ليس بيان ذلك لكنه لا يحكم بعدم الاعتناء على فرض البيان
وقد بينه بعموم لفظ اليقين والشك لا سيما بعد ملاحظة وقوعهما فيما هو بمنزلة الكبرى الكلية ولو حمل المعترض اللام فيهما على العهد
فكيف يتمكن عن مورد النص الى كل ما ثبت استمرار الحكم الى غاية عند الشك في حصولها بمقتضى ذلك النص مع ان المعهود فيه يقين الوضوء
او طهارة الثوب لعدم الجنابة والفاضل كره في القوانين في فهم ذلك الخبر قال ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث يعلم ان نظر الامام ع الى نفي
تحقق النوم في الخارج ليس الا من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته ما يتميل لانه على القلب والاذن دون
العين فقط فيفيد انه اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا انتهى فتدبر **قوله** في مثل الحكم بالنجاسة ما نحن فيه الخ **اقول** لعل الصواب التمثيل
للثاني بالنجاسة الثابتة للكر باعتبار التغير الذي لم يعلم من الخارج ان زواله يستلزم زوالها او لا فالاناء الواقع فيه النجاسة انما يتحمل جنبا

نستثني لا في النجاسة المؤثرة ولم يظهر من دليل ان للمعرفة بعينه مدخلية في حصول النجاسة بل ظاهر الادلة ان لا مدخلية للعلم والجهل في الاحكام
الوضعية بل هي مترتبة على حصول اسبابها سواء تعلق بها العلم ام لا نعم ثبوت التكليف من وجوب الاجتناب عن النجس موقوف على العلم به وقد مر في
الشبهة المحصورة كفاية العلم ولو اجمالا في ثبوت التكليف بل لو كان للعلم التفصيلي مدخلية في ثبوت مثل النجاسة لكان الاشتباه الحاصل
بعد العلم التفصيلي من المطهرات بل يترتب عليه مفاسد كثيرة مثل تحليل مال الغير وزوجته بالاشتباه فلعل الصواب عد مسئلة الاشتباه
من امثلة القسم الاول لظهور الاجماع على ان زوال المعرفة بعينه لا دخل له في زوال الحكم كما لا يخفى في المثال الاول فان احتمال جواز
ارتكاب الشبهة المحصورة بجميع افرادها مما لم يظهر له قائل بعد التتبع ولعل ذلك الحكم من المصنف ره من باب محض المناقشة فتدبر **قوله**
والاخر نعلم بثبوت الحكم في الجملة الخ **اقول** هذا قول من المحقق الخوانساري ره بحجية الاستصحاب في الشك في ما غايته الحادث بقول مطلق
خلافا للمعروف منه في الحاشية السابقة على قوله بالحجية مع العلم بالمقتضي في الجملة بعد زوال الوصف ولو كان الشك فيه بعد ذلك في
المقتضي ايضا وهو القول الحق بالنسبة الى قوله السابق ولحوق منه بالاتباع ما عرفت من القول بالحجية المطلقة وما يتوهم من الاشكال
في القسم الثاني فان منشأ الشك فيه بقاء الموضوع المسبب لشك في اعتبار الوصف الزائل فيه فيندفع باستصحاب الموضوع المترتب
الحكم عليه ان كان من اجل ان الظهور في القسم الثاني اقل من الظهور في القسم الاول ومن اجل عدم صدق النقض فيه بالمعنى الذي نستظهر
كما يظهر من قوله ثم لا يخفى آه فيندفع الاول بان قلة الظهور لا يوجب الخروج عن الحجية الا اذا خرج عن الظهور والثاني بان النقض بمعنى
رفع اليد كما عرفت مرارا ونزيد هنا ان قوله ع في اخر الصحيحة ولكن ننقضه بيقين اخر شاهد على ان النقض بمعنى رفع اليد كما لا يخفى
ثم انا ذكرنا من الوجوه الثلثة للتوهم انما استفدنا الاول منها من اشكاله في القسم الثاني وجعلنا عدم صدق النقض وجها ثالثا
مبنيا على كون قوله ان اليقين الذي لا ينقض آه معطوفا على ان الظهور في القسم الثاني واما لو كان بدله اذا اليقين الذي لا ينقض
بكلمة اذ التعليلية فذلك جواب عن الظهور فلا يكون وجها ثالثا ودفع الاول باستصحاب الموضوع مبني على ما حققنا والا فهو قد
: بحجية الاستصحاب في الامور الخارجية ثم بعد اعترافه بان الظاهر من الحديث ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك فما عبارة دليل دال
على الحكم في غير صورة ما شك فيه مبهم عليها ورده في القوانين على حاشية الاول الخ ان ما ذكره جار في استصحاب القوانين ولا بد في
بملاحظة بعض المناقشات المذكورة في الفصول على صاحب القوانين فتدبر **قوله** ان كان نهيا الخ **اقول** لا يخفى ان الفعل
الملحوظ الى الغاية موضوعا واحدا اذا تعلق به حكم واحد ما الحقيقة الى تعلق الحكم بمركب ذي اجزاء فالمحكوم عليه هو المجموع وتعلق الحكم
بالاجزاء لو كان فانما هو من باب المقدمة ومن باب التضمن فلو قال المولى امسك الى الليل فمعناه بهذا اللحاظ وجب عليك الامساك في
مجموع هذا الزمان بل وجب عليك الامساك المركب من الامساكات المتصورة في هذه المدة فمتى شك في دخول الليل لو ترك الامساك يشك
في حصول المأمور به الواحد فيقتضي القاعدة قاعدة الشغل بعدم الخروج عن العهدة الا باستمرار الامساك الى العلم بدخول الغاية ولو تعلق النهي
بهذا الامساك الملحوظ بهذا اللحاظ فمعناه حرمت عليك هذا الامساك المركب حيث ان المركب لا يوجد الا بعد تحقق جميع اجزائه ويكفي في
انتفائه انتفاء بعض الاجزاء فلو وجد في جميع اجزاء الزمان الا في بعضها حصل الامتثال بالنهي كما كان يحصل الامتثال به لو ترك الامساك
في جميع اجزاء الزمان المفروض فلو اشتغل بالامساك في هذا الفرض بانيا على جعله مستمرا الى الغاية لا يظهر وجه لحرمة هذا الاشتغال الا بنحو
وهو سلمنا نستعم كان منكرا للحرمة وان كان بانيا على قطعه في اثناء الزمان كالمشتغل بالامساك في يوم الفطر مثلا بانيا على الاكل الظهر
مثلا فلا وجه اصلا لحرمة هذا الاشتغال فكيف جعل تحريم الاشتغال هو الظاهر ثم لو سلم تحريم الاشتغال فان اشتغل فقد خالف النهي
بمجرد الاشتغال وحصل الغرض وهو استحقاق العقاب به ولا حاجة الى جعل تحريم قبل الشك قدما سبقنا ولا يمكن اثبات التحريم بعد
الشك باستصحاب المشهور لان المفروض ان النهي عن امر واحد باللحاظ وقد خالف فلا يبقى نهي وان لم يشتغل بالامساك وترك حصل الامتثال
بالاكل الاول مثلا فلا يبقى مجرى لقاعدة الاشتغال في النهي والحق لعله عدم حرمة الاشتغال الا فيما يتحقق فيه التجري وعدم جريان قاعدة
الاشتغال والرجوع الى البرائة اصلا لعدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية لو استمر الامساك الى زمان الشك مضافا الى انه في هذا
الزمان مستصحب النهار فلو ترك الامساك في زمان الشك ترك في النهار فيتحقق الثواب للامتثال بالنهي لا يقتضي حرمة الامساك مستلزم
لوجوب الاكل مثلا وقد سلم المتجر بان الاشتغال في الامر ان استلزم وجوبا للاكل لو سلم فانما هو تابع للنهي نظيرها فلو في الاول
على كون الامر المنكر ان وما يتوا عنه فتدبر **قوله** فان الظاهر لزوم الكف من الاكل عند الشك الخ **اقول** لا يخفى ان لزوم الكف عند
الشك مبني على عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وملاحظة اعمال قاعدة الشغل فقط والا فالمكلف عند الشك مستصحب لليل وشكه
في لزوم الكف مسبب عن الشك في دخول النهار بل نقول على فرض عدم الحجية في الامور الخارجية استصحاب الاباحة الوارد على الشغل حاكم

المحقق

المحقق ره

بعد كونه

فيكون لازمه الكف حتى بل الغاية في المقام تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فالغاية هو العلم بدخول النهار لا نفس دخول النهار فيخرج مثالنا
فيه عن مجرى قاعدة الاشتغال على زعم الخونساري ايضا ثم ان الاكل في الليل لم يلاحظ موضوعا واحدا حتى يطابق المثال للعنوان الا ان المصنف ره
ذلك مناقشة في المثال فتدبر فان الاحتياط في المقام ناش عن قاعدة المقدمية العلمية لا عن قاعدة الاشتغال ومع وجوب الكف في زمان
الشك من باب المقدمة لا يبقى شك في الوجوب حتى يتمسك باستصحاب التخيير نعم لو عوض قاعدة المقدمة باستصحاب عدم دخول النهار فلا مانع
لان الوجوب من باب المقدمة لا يرفع الشك في دخول النهار فبعد استصحاب عدم الدخول يتبعه جواز استعمال المفطر لكون الزمان بحكم الليل شرعا
فمحصل المناقشة ان المثال غير مطابق للعنوان سلمنا المطابقة لكن الوجوب في زمان الشك ممنوع باستصحاب الليل الوارد على قاعدة المقدمية
سلمنا عدم الورود لكن الغاية الفجر المبين لا الفجر النفس الامري فلا يجب الكف عند الشك فتبصر ولا تغفل ثم لو كان حكم ما بعد الغاية
التحريم فجريان قاعدة المقدمية لو سلم فانما يسلم لو كان تحريم ما بعد الغاية بمعنى الاستغراق الافرادي واما لو كان بمعنى الكلي المجموعي
كما في مسئلة النهي عن الامساك والجلوس فقد عرفت ان الجلوس والامساك في الجملة فيهما غير ضائر ولا يلزم منه مخالفة ذلك النهي المتعلق بالمجموع
المركب فتدبر **قوله** قدس سره على السيد الشارح **اقول** يرد هذا الايراد على الخونساري ره بالنظر الى ما افاده في الحاشية الثانية المصنف ره
ظاهر كما اشرنا اليه سابقا من ان مقتضى مقالته فيها حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ايضا اذا اثبتنا مقتضاه في الجملة بعد ضعف ما افاده
واما بالنسبة الى ما افاده في الحاشية الاولى فالفرق بين استصحابه واستصحاب القوم واضح بعد اشتراطه وجود الدليل على استمرار الحكم
الى الغاية الواقعية وملاحظة الفعل اليها موضوعا واحدا لكون الشك ح في وجود المكلف به اليقيني ولا تامل في حكم العقل فاعدا الاول
ح بوجوب الاتيان على وجه يحصل العلم او الظن القائم مقامه بوجود المكلف به وفي ما عداهم ليس كذلك لوجود القدر المتيقن في التكليف
فيرجع بالنسبة الى زمان الشك الى اصل البراءة ثم ان كل ذا مبني على عدم حجية الاستصحاب في الامور الخارجية والا فبعد استصحاب عدم حدوث الغاية
في استصحاب القوم يترتب عليه الحكم الثابت قبل حدوث الغاية بل الشان في الشك في الحكم الحاصل من الشك في الموضوع ان يلاحظ ان في
البين ما يزيل الشك عن الموضوع ام لا ومع وجوده يرتفع الشك عن الحكم نعم لو لم يكن الشك في الحكم ناشيا عن الشك في الموضوع بل
المقتضي يظهر الفرق بين استصحابه واستصحاب القوم في غاية الظهور والمرجع ح الى ان المستفاد من الاخبار المنع من مطلق رفع اليد عن اليقين
الشك او امر اخر كما اشرنا اليه مرارا والى ان الظاهر هو الاول فتدبر ثم بما لو ثبت ان للحكم غاية ووقع الشك في كون شئ اخر غاية له ايضا
فمقتضى ما افاده في الحاشية الاولى وان كان ان المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية هو اصالة البراءة لكنه لا يمنع
منه ذلك عند اليقين بعدم وجود الغاية المعلومة وملاحظة اتحاد الموضوع لان الشك في وجود المكلف به المعلوم عند تحقق ما شك
في كونه غاية ولو فرض انتفاء هذا الشك لقام اليقين مقامه فكيف يحكم بعدم الاشتغال فيه فتدبر والفرق بين هذه الصورة وصورة
الشك في تحقق الليل بسقوط القرص او ذهاب الحمرة واضح اذ لا نعلم في الثانية ان ايهما الغاية بخلافه في الاولى فتدبر **قوله** ان نقض
اليقين بالشك الخ **اقول** لا ريب ان كلا من اليقين والشك لا بد له من متعلق يتعلق به وكذا لا ريب في ان الظاهر من اخبار الباب ان متعلقهما
امر واحد كما اعترف سلمه الله به في الرد على السبزواري ره وكذا لا ريب في ان اليقين على قسمين قسم لولا الشك لبقي وهو المتعلق بالشيء في الزمان
السابق مع قيام الدليل على استمراره ما لم يمنع منه مانع وقسم لولا الشك لاحتمل اليقين بوجود ذلك الشيء واليقين بعدمه كما لو انتفى
الدليل على الاستمرار وحاصل غرض الخونساري ره ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك عدم جواز رفع اليد عن اليقين الذي لولا المصنف ره
الشك لكان ثابتا فالشك في الطهارة مثلا بعد وجودها وبعد قيام الدليل على استمرارها الى وجود الحدث لا ينقض اليقين بوجودها
بالشك فيها اذا كان ناشيا عن الشك في وجود الحدث واستظهر تقييد اليقين بذلك القيد المعتبر في كلامه ما بالتعارض من لفظ النقض
والظاهر من قوله ومعنى التعارض ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك هو ذلك كما يظهر بالتامل في كلماته فلاحظ ما بنسبته الى الشك
الذي هو الشك في الطهارة ونفس المنقوض الذي هو اليقين بها ذلك التعارض فلا ورود للاعتراض الاول عليه بملاحظة ان
متعلق الشك لا بد ان يكون متحدا مع متعلق اليقين ليس المراد بالشك في ذا واليقين بالصغرى بل في ذا اليقين بوجوب الامساك
المستتبع عن الشك في طلوع الغاية فلا يرد على الخونساري ما اورده بقوله ثم ان تعارض المقتضي لليقين في نفس الشك نعم قوله في الدليل المصنف ره
الاول فهذا الشك في الغاية الخ وان كان يفيد ان مراده بالشك في ذا واليقين بالصغرى لكن قوله في الفرق بين استصحابه واستصحاب
القوم لان اليقين بحكم في زمان لعله مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا الشك يفيد ان مراده ما ذكرنا ومع وجود المحمل الصحيح بل الظاهر
لكلام مثل ذلك الفاضل الجليل لا داعي على الحمل على ما يرد عليه الاعتراض بجعل المنقوض وجوب اليقين والناقض الشك في الغاية واما
الاعتراض الثاني وهو عدم الفرق بين الشك في وجود الرافع ورافعية الموجود فهو حق وقد اشرنا اليه في الحاشية الثانية على عبارة

قوله

الخونساري لا على الوجه الذي بيّن به معنى الحديث فان الظاهر منه كما عرفت عدم جواز رفع اليد عن نفس اليقين بالشيء بالشك فيه ومعناه
الدائر الامر بابقاء اليقين في زمان الشك حيث كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لا بد من صرفه الى عدم جواز رفع اليد عن احكام اليقين
الامر بابقائها فحاصل المعنى السكوت عن المتيقن والامر بابقاء احكامه او الى الامر بالبناء على بقاء المتيقن وحاصله ان المتيقن في
زمان الشك محكوم شرعا بالبقاء ولا بد من ترتيب ما كان يترتب عليه حين اليقين حال الشك الظاهر عندنا هو المعنى الثاني والفرق
بين ذلك وبين مختار الخونساري ره في معنى الحديث انه يخصصه بالاحكام ونحن نعممه لها ولغيرها وانه يقيد اليقين بما عرفت لمكان لفظ
النقض ونحن نعممه من تلك الجهة ايضا لفهمنا من ذلك اللفظ مطلق رفع اليد وانه يخصصه بالشك في وجود المانع وما كان الشك فيه من
افراد الشك في مانعية الحادث ونحن نعممه من تلك الجهة ايضا وشاهدنا على هذا الظهور التامل في قوله ع لانك كنت على يقين من طهارتك
فانه على يقين من وضوئه وقوله ع بعد ذلك لا تنقض اليقين بالشك حيث يستصحب نفس المتيقن لا احكامه والتامل في قوله ع اذا
شككت فابن على اليقين فان ظاهره الامر بالبناء على المتيقن في زمان الشك ليس ذلك الا الامر بالبناء على بقائه فتدبر واما
التوجيه المذكور لكلام الخونساري ره فهو وان كان يخرجه عن مسألة الاستصحاب راسا على ما اشرنا اليه سابقا لكن لا يرد عليه النقض
المذكور في المتن لما اشرنا اليه في الحاشية المسطورة على ما اورده على المحقق ره من انه لا حاجة الى الاستصحاب الا في الشك في وجود
المخصص لا في الشك في دخول المفروض تحت العام او المخصص بعد العلم بوجوده فتذكر ثم ما ذكره سلمه الله تعالى من ان ما ذكر في معنى
السفر لا يستقيم امر الشواهد على ان المراد بالنقض في الاخبار مطلق رفع اليد لا الرفع الخاص الحاصل من الشك في خصوص المانع
فتبصر ولا تغفل **قوله** وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة الخ **اقول** ان كان النظر الى انه في خصوص المثال كل ما يترتب على الحدث
الاصغر من الاثار الشرعية مترتب على الجنابة ولا عكس كليا كحرمة اللبث في المساجد وقراءة العزائم ونحوهما فلا ضير فيه فان الشك في
المقام وان كان في الحادث بالنسبة الى الحدثين الا ان له اثارا خاصة مترتبة على الجنابة المعلومة مفصلا وحيث انها غير معلومة
كذلك فيستصحب جواز اللبث الثابت قبل العلم الاجمالي لكن قوله هذا وفيما بعد لما ذكرنا انه مترتب عليه احكام عدم الجنابة
ظاهر في ان المناط في ذلك القضاء عدم حدوث الجنابة وقد عرفت عدم الاعتبار بذلك الاصل لمقام المعارضة وان كان النظر الى ما سيق له عدم
الامر شيء فانه قد يتفق ان يكون لكل من الخصوصيتين اثار خاصة واثار مشتركة والثانية وان كانت مترتبة قبل الحدث ارتفع احد الخصوصيتين
وبعد الحدث ارتفع احديهما لمكان استصحاب الكلي المردد لكن الاولى لا يترتب الا اذا حدث رافع لمكان العلم الاجمالي كما نبه عليه
بقوله بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع من اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وبعبارة اخرى كما ان الشك بالنسبة الى الفرد من شك
في الحادث مط فكذلك الشك بالنسبة الى اثارهما الخاصة بل في الحادث قبل حدوث رافع احدهما فلا يترتب عليه اثر الاخر وان كان
الاصل غير معتبر بالنسبة الى نفسه ولعل نظره سلمه الله الى الثاني بعد حدوث رافع احدهما ثم ان ذلك مبني على القول بعدم الاعتبار با
لاصل المثبت لا بقاء الحيوان المردد شرعا مع العلم بانتفاء ما يعيش سنة لا يجامع مع عدم العلم الشرعي بكونه ما يعيش مائة سنة فتدبر
قوله توهم عدم جريان الاصل الخ **اقول** لا يخفى ان كل واحد من البول والمني حدث بلحاظ ذاته مشكوك فيه ومجرى للاصل لكن العلم
الاجمالي بحدوث احدهما اوجب الجزم بكونه محدثا اوقع التعارض بينهما والاصل المشغول بمثله الذي في عرضه ليس بحجة فكيف يتوهم
المتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك بعد حصول ما هو رافع لاحد الحدثين على فرض وقوعه متوكلا على اصالة عدم حدوث الاخر
المشغول بمثلها ولعل هذا الجواب من المتوهم الاول ... جواب المتن بحسب مادة التوهم الثاني ايضا لا بعد ما سمعت من معارضة الاصل
بمثله لا يبقى مجال لانتفاء الشك في بقاء الكلي المردد بعد حصول رافع على احد الفرضين باصالة عدم حدوث الاخر حتى يقع الحاجة الى
الجواب بما يناسبه من ارتفاع القدر المشترك ليس من لوازم عدم حدوث الاخر فان الظاهر من غرض المتوهم الثاني ان من لوازم عدم حدوث الاخر
ارتفاع الشك في بقاء القدر المشترك وانقلابه الى العلم الشرعي بعدم البقاء بعد حصول الحدا الرافع لا ارتفاع لنفس القدر المشترك
والحاصل ان المكلف المردد بين ان الخارج منه بول او مني اذا توضأ فالقول المتوهم لا ... ان الخارج لو كان [illegible] لارتفع الحدث المردد
بالوضوء واحتمال كونه منيا مدفوع بالاصل فهو ح ليس بمحدث ومقتضى جواب المتن عن هذا ان الحدث المردد كان متيقنا و ح مشكوك
فالاصل بقاؤه الى ان ثم التامل يرد على هذا الجواب بان مناط هذا الاستصحاب هو الشك في البقاء واذا كان مسببا عن الشك في حدوث
المني وانتفى السبب بالاصل ينتفي المسبب ايضا ولا ينفع في دفع هذا النقض بحو الفرق الواضح بين عدم وجود ما هو في ضمن المني بالاصل
من القدر المشترك وبين ارتفاعه فلعل الصواب حسم مادة التوهمين بما ذكرنا فتدبر **قوله** اقول ان ملاحظة استعداد المستصحب الخ
قوله فلا ملاحظة استعداد المستصحب لو كان موجبا لعدم اعتبار الاستصحاب وكان محظورا فكيف لا يقول بحجية الاستصحاب في الامور

الخارجية اذا كان الشك في المقتضي فما جعل الاثر معلقا على الفاصل بقلبه الفضل قوله اقويها الاخير الخ اقول لا يخفى انه مع وجود الفرد
الاخر مع ذلك الفرد المعلوم حاله وكذا سببه اليه بعد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد يكون كلها مسبوقة بالعدم الازلي منفيا بالاصل التسليم
عن المعارض ولا يعارضه استصحاب الكلي لان الشك فيه ناش ومستند الى الشك في هذه الامور وليس الشك في هذه الامور مسببا عن الشك في الكلي فان بقائه
متوقف على هذه الامور وحيث شك فيها فيحكم بعدمها بالاصل فينتفي علة البقاء فلا يرجع الامر الى الاثبات بتعيين استصحاب الكلي بالاصل
فالاقوى لعله الحكم بجريان استصحاب الكلي في كلا القسمين ومنه الى ذلك تسليمه قده في دفع الوهم الثاني مان الذي نزعم عدم حدوث الامر الاخر
مع وجود ما هو في ضمن الفرد المشترك في الزمان الثاني ومع العلم الشرعي الحاصل بالاصل بعدم وجوده كيف يحكم ببقائه بالاصل فتدبر
وبعبارة اخرى ان كان المستصحب الكلي الموجود في ضمن الفرد المرتفع فليس في البين شك لاحق وان كان الموجود في ضمن الفرد المحتمل فليس في البين يقين
سابق ومحل الاستصحاب ما كان فيه يقين سابق وشك لاحق بها ان قلنا بعدم وجود الكلي الا بالوجود الخارجي نفس الفرد فعدم جريان الاستصحاب
اظهر وعلى كلا التقديرين ليس في البين احتمال الكون الثابت في الان اللاحق هو عين الموجود سابقا بخلاف الامر في القسم الثاني وبهذا التقرير لعله
يمكن منع استصحاب النجاسة فيما لو غسل المخرجين بما يوجب طهارتهما لو لم يكن الخارج غير البول والغائط فان موجب توهم الاستصحاب احتمال
خروج المذي مع البول المتوقف طهارة المحل على ازيد من اخراج الغسالة مثلا واحتمال خروج الدم مع البول المحوج الى اخراج الغسالة
كما يمكن دفع هذا الاستصحاب بالتقرير الاول وكذا الكلام فيما لو احتمل وجود مانع في مواضع الغسل او المسح فلا يمكن استصحاب الحدث منه
قوله انه شرط بقاء الموضوع وعدمها معلوما اقول نظر الفاضل التوني ره في عدم جريان الاستصحاب لعدم الموضوع الى عدم جريان
استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحيوة لان موضوع الحيوان الحي في حاصل ما قاله ان المستصحب ان كان عدم التذكية العارض اللازم للحي او الموضوع
معلوم الانتفاء وان كان عدم التذكية اللازم للموت حتف الانف فلم يكن متيقنا في وقت حتى يستصحب مضافا الى معارضته باستصحاب عدم
الموت حتف الانف الثابت حال الحيوة فلو كان نظر المشهور في الحكم بنجاسة الجلد المطروح الى استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحيوة فلعدم
جريانه او معارضته بالمثل لابد من الرجوع الى اصالة الطهارة والحل فلا يرد عليه قوله سلمه الله ثم ان الموضوع للحل والطهارة آه وكذا
لا يرد عليه قوله ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة آه نعم قال التوني ره في ذيل كلامه واسند بعضهم على النجاسة بان الذبح سبب الحل
حادثة والاصل عدمه الحادث فيكون نجسا وقد عرفت مما تقدم ان اصالة العدم مشروطة بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض
بالمثل عدم سببية الموت ايضا انتهى وفيه ان الغرض من اجراء الاصل ترتيب الحكم الشرعي لا يتعلق الموت اثبات خارجيه سلمنا اقتضائه ايضا اثباتا
خارجيا ومعارضته للاصل بالمثل لكن يكفي في هذا الحكم بالمسببية الشك في وجود السبب فتدبر قوله فيكون من قبيل الحاجة الى احراز التذكية الخ اقول
لا يخفى ان حكم النجاسة اذا كانت معلقة على الموت حتف الانف منه وجودا وعدما مدار الموت حتف الانف وجودا وعدما لا التذكية
وعدمها فالقول بان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحاب الحل والطهارة على هذا الفرض غير متضح الوجه فلا يبقى وجه للحاجة الى احراز
التذكية والحاصل ان مفاد الدليل ان كل حيوان مات حتف الانف نجس وحرام وكل ما لم يكن كذلك الا ما خرج فهو طاهر غير حتف الانف
وحلال سواء كان مذكى ام لا فلا عبرة في ذلك الحكم بكونه مذكى او غير مذكى حتى يكون اصالة عدم التذكية واردا وحاكما على الاصل الدال على
كونه ميتة بهذا المعنى طاهرا وحلالا ثم ان هذا الحل والطهارة مستندان الى قاعدتهما لا الى استصحابهما فان استصحابهما حال الحيوة
بل استصحاب حكم موضوع الى موضوع اخر كاستصحاب عدم المذبوحية الثابت حال الحيوة ثم اصالة عدم حدوث سبب النجاسة عبارة اخرى
عن اصالة عدم حدوث الموت حتف الانف فان قلنا بجريانها الى زمان خروج الروح فهي معارضة باصالة عدم المذبوحية الى ذلك الزمان
فكيف يقول انها سليمة عن المعارض ثم انه على فرض الجريان كيف لا يثبت بها التذكية مع ان العرف يعدون لقولنا هذا ليس بميتة
شيئا وانه مشكوك في وقوع التذكية عليه شيئا واحدا قولين متناقضين فكيف يرجع اليهم في استمرار الموضوع لكون مدرك الاستصحاب الفاظ
لا الى الدلالة العقلية مع انه ليس لذكر الموضوع اثر في اخبار الاستصحاب ولا مرجع اليهم في فهم عدم نقض اليقين بالشك مع انه حكى عبارة
الاخبار بل يرجع فيه الى الدلالة العقلية يجئ لذلك مزيد توضيح فقول السيد الشارح بان كلا الفريقين يثبت الموضوع الاخر مبني على ما
فهم من الاخبار والفهم العرفي نعم يعطل الاستصحابين غير جاريين في نفسهما الا انه بعد الاثبات على فرض الجريان الزاما على من استند
باصالة عدم المذبوحية ولعل التحقيق مبني على ما سلف منا من خروج المقام عن الاستصحاب واشكاله فصول ورود العموم والخصوص والشك في
دخول فرد فيه في الخصوص وخروجه عن العموم فيعمل بالعموم الى ان يثبت الخروج فالظاهر ان الراجح من الاصلين الثانويين اصالة النجاسة والحرمة
في اللحوم كما فهمه المشهور فتدبر قوله ولا ينافي ذلك تعلق الحكم الخ اقول بعد ما عرفت منا من انا قلنا بان الميتة ما زهق روحه بنفسه
واضح لثبوت الحكم في هذه الميتة بدليلين هذه الادلة وادلة اشتراط الذبح وغيرها وان قلنا بان الميتة ما زهق روحه مطلقا فالامر اوضح

ولعله

بالثانية

على ما ذا اما في المقام الذي نحن فيه فلا يرد عليه التخصيص من جهة وقوع الشك في المقتضي لو ان انقضاء سلمه انقسم ففيه نظر فان جملة الافعال من منكرها فتدبر **قوله** لكن

مذا كله سواء الخ **اقول** لا يخفى ان التقرير الواضح بحيث لا يرد عليه ما ذكرنا في الحاشية السابقة على فرض تعلق الحكم بالزمن ووجه حسن فانه في

الحلال المطروح ان مقتضى الاصل الطهارة فان هو رض ما منا التعدد التذكية لحيث يحكم بانها او لا لا انتفاء الموضوع ومبنا ونفيها للتضا

على حتف لا نعتان باسوا قلنا بالمقتضى الاصل المثبت كما عرفت في كلام السيد الشارح ولم يقل اما بتمثيله فيرجع الى الاصل ووقوع

التعارض على الفرض الاول مر واما على الثاني فللعلم الاجمالي بانقلاب حال المعلومين لو جود هذا ان فرضنا انحصار الامر

فان علمنا وجود امر ثالث خارج عن التذكية وحتف الانف فيقع التعارض بين اصالة عدم والاصلين السابقين فيصير اطرافه ثلاثا

وبعضها معلومة بالتذكية وعدمها على هذا الفرض الثالث فتدبر **قوله** ومن حيث ان العدم الازلي الخ لا يخفى ان عدم الذبح الازلي ان كان

مستمرا مع حياة الحيوان وذبحه ان كان الغرض جريان الاصل لحاظ نفسه مع قطع النظر عن مقام المعارضة وعدمها فالتفات عنه من الله

قوة الضحك مستمرا في نظر العرف مسامحة مع وجود زيد في الدار وتبادله بوجود عمرو وكان الاستصحاب الاول على هذا النقد

الاشكال الذي مر من اثبات الموضوع المتأخر المقارن له فكذا الاستصحاب الثاني اذ لا يبقى فرق على هذا النقد بين اليقين السابق بين كونه

وجوديا وعدميا ثم ان المناقضة العرفية التي ادعينا ها على القول بعدم الاصل المثبت فيما ظهر فيما لو فرض الدليل على ان كل ما تقذفه

المرأة من الدم اذا لم يكن حيضا فهو استحاضة فاما لو فرضنا ان الاستصحاب عدم الحيض عن المعارض لا يعقل الجمع بين عدم كونها حائضا شرعا و

بين الشك في كون الدم دم حيض او استحاضة بل منا ما الدليل ان كل دم استحاضة الا اذا كان حيضا فما لم يعلم كونه حيضا فهو استحاضة ففي

ذلك الدليل فتامل فبعد انحصار الدم شرعا في الحيض والاستحاضة وانحصار كونها حائضا او مستحاضة شرعا باعتبار تلبسها باحد

الدمين وحكم الشارع بانها ليست بحائض يفهم العرف من دون ارتياب من اجراء لا تنقض اليقين بالشك في المقام لتلازم الشرعي بين عدم

كونها حائضا وبين كون الدم المشتبه استحاضة نعم لا يلازم عدم الحائضية شرعا لكون الدم استحاضة في الواقع لا تعرف احد ابدا لجواز

توافق الاصل بين في المقام فلعل الخلط في المقام من فهم القاصر **قوله** انما وقع التعبير بالبقاء الخ **اقول** لا يخفى ان كلا من استصحاب الزمان

ولعل الكل لا المشوش ادراكه ما ابنها السطر به عرضه لا استصحاب العام فيستصحب نهار ليستصحب بتجدد الجزء الذي هو مبدأ اجزاء القطعة

التي تسمى كلها ليلا او كذا الكلام في مستصحب الليل والنهار لا ابتنا ان ذلك العدم ان يجزم به الى زمان الشك لم يشترط احد في المستصحب

ان يكون وجوديا فعدم وجود الجزء الذي هو مبدأ الليل لا ينبغي في النهار الذي نحن فيه يقيني فيستصحب ذلك العدم عند الشك في الوجود

وتشخيص من كون الجزء المشكوك فيه نهارا بحكم الشرع وصفيه على الفعل الواقع فيه انه واقع في النهار شرعا والداعي الى هذا التمحلات

المذكورة في الكتاب وفي كلمات بعض المعاصرين عدم القول بالاصل المثبت وعدم الاستصحاب في الشك في المقتضي والاعتماد قوله لا

تنقض اليقين بالشك يشمل المقامين عرفا وصاحب الكتاب سلمه الله تعالى وان ذكر في مقام بيان دلالة قوله اليقين لا يدخله الشك صوم

للرؤية وافطر للرؤية ما ذكرنا اولا واقتصر عليه في الحاشية المربوطة به لكنه هنا نبه اخيرا على ذلك المناقشة ويظهر منه في طي التنبيهات

الميل او القول بالاستصحاب في الشك في المقتضي ايضا وهو الصواب الذي قال به المشهور ويظهر بعد التامل في اخبار الباب فتبصر **قوله**

فالاولى التمسك في هذا المقام الخ لا يخفى ان جعل الاولوية غير واضح مع ملاحظة ان استصحاب عدم طلوع الفجر وغروب الشمس وبقاء الحمرة

وترتيب عدم جواز الدخول في صلاة الفجر وصلاة المغرب اذا شككنا فيه المترتب على المستصحب ليس من الاصول المثبتة بما الشك في ان

فان هذه الامور الشرعية مما يترتب على نفس المستصحب الوجودي بواسطة والاصول العدمية على ما اقر سلمه الله فيه فيقدم ما الشك فيه في المانع

كما سبق منه في جهة التفصيل بين المستصحب الوجودي والعدمي نعم لو اريد باستصحاب عدم طلوع الفجر اثبات بقاء الليل مثل الصائم الى الاصول

لكن الشارع رتب وجوب صلاة الفجر وعدمه على طلوع الفجر وعدمه فلا حاجة لنا في ترتيب مثل الحكم على اثبات بقاء الليل وبالتامل فيما

الترتيب يظهر ان لا معنى لاستصحاب الحكم في هذه المقامات مع عدم استصحاب هذه الموضوعات الخارجية ومع استصحابها فلا مانع منه لا يبقى

شك في الحكم حتى يحتاج الى استصحابه او يكون المحل مجراه فتدبر **قوله** فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب الخ **اقول** لا ينبغي الريب في ان فرض

قليل الاجزاء منطبقة بغير فارق امر اوجد او عدم تلك الطبيعة وفرض تلك الاجزاء القليلة مع زيادة عليها المراد لا يوجب التعدد وان

بين الفردين المتباينين والخروج عن الدوران بين الاقل والاكثر كما ان الامر كذلك في دوران الامر بين وجوب الصلاة مع السورة مثلا

ومع عدمها فخروج المركب من الاجزاء القليلة من العدم الى الوجود وخروج الزائد المشكوك فوجود الطبيعة في ضمن الاقل يقيني وبقيني

الارتفاع وفي ضمن الزائد مشكوك فما نحن فيه من قبيل استصحاب الانسان الموجود في ضمن زيد عند العلم بانعدامه واحتمال

وجوده في ضمن عمرو في زمان وجوده فانعدامه لا من قبيل دوران الحيوان الموجود المردد بين الفيل والغنم نعم لو فرض المردد بين اقل وغيره

في الاستصحاب

يقتضي احدهما كالامر كان من عشر كلمات في الاخر كان عشر بكلان المفروض من قبيل الثاني ومن هذا القبيل ما لو فرض الشك في استحباب الاشتغال
لقراءة سورة البقرة او الفاتحة في شغل الاجير بقراءة نصفه ولو لم يعلم البدئية بايتهما الشروع فيستصحب الاشتغال بعد مضي زمان
يقطع بالفراغ لو كانت الفاتحة الا انه لا يترتب على الاستصحاب فيما لو كان من هذا القبيل في مثل التكلم والقراءة والمشي ونحوها حكم يترتب
الاعلى بعض الفروض النادرة كالنذر ونحوها فما كان من قبيل سيلان دم الحيض فهو وان كان يترتب عليه الحكم على فرض جريانه الا
انه من قبيل ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وعرفت عدم جريان الاستصحاب فيه بل يمكن ان يقال ان المستصحب ان كان المراة مع عادتها بالنسبة الى
عدد وان كان غيرها فلا يترتب على الاستصحاب اثر حكم الا في مثل النذر واما الاستصحاب في مثل صورة الشك بعد انقطاع دم الحيض في عوده
زمان يحكم عليه بالحيضية فلعله مما يصح من التكلم وظهر ان اشال ذلك المقامات في القول بحجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي او الميل اليه
والخبر بل بطله من بعضها الميل او القول بالاصل المثبت فتدبر **قوله** ثم ان الرابطة الموجبة اه لا يخفى ان الداعي الى الشيء ليس علة تامة
لوجوده فكثيرا ما يتحقق الداعي ولا يتحقق الشيء لفقد بعض اجزاء العلة التامة او بعض الشروط او وجود المانع فالداعي المحرز وجوده لا
يلازم وجود الشيء فضلا عن الداعي المشكوك البقاء بالاستصحاب فنقول لما انا انا المشتغل بقراءة القرآن لداع بعد جمع ما يحصل منه في الخارج
من تلك الداعي امرا واحدا لكن الكلام في صورة الشك في ان الحاصل في الخارج اي مقدار منها حتى يعد امرا واحدا فالمتمسك بالاصل لاثبات
الاشتغال الذي قال بجريانه في الحروف الخارجة من الفم فما شك في خروجه فهو مسبوق بالعدم الازلي والاصل عدمه وان قال بجريانه في الداعي فلا
في الاستصحاب لكن عرفت انا الداعي المعلوم البقاء لا يلازم الاشتغال فضلا عن الباقي بالاستصحاب وقد ظهر بذلك ان تسليم الاستصحاب في نحو
الرعد انه من المتباينين انما ينفع في الحكم ببقاء الداعي ولا ثمرة له في اثبات استمرار ما يحصل والعجب ممن يحترز عن الاصل المثبت يحترز عن الغول الضر
الاسد كيف يقول بما حصل الذي لا يقول به القائل بالاصل المثبت ايضا نعم لو فرض اجتماع جميع ما يعتبر في العلة التامة الا بقاء الداعي و
عدم المانع ووقع الحاجة الى الاصل في خصوص فهو محل الفرق بين القولين فالقائل بالاصل المثبت يثبت المعلول باجراء الاصل في الاخير منه
ثم ان الامور التدريجية كل واحد من اجزائها حادث مستقل ظاهرا وواقعا ولا حاجة في ذلك الحكم الى ملاحظة اعتبار ولا شك في ان الاصل
عدم حدوث الزائد على المتيقن فكيف يصير مثل ذلك بملاحظة تركيب بعض الاجزاء مع بعض واعتباره مجرى لاصالة البقاء ويخرجه ذلك الاعتبار
عن حقيقته مع ان الشك في بقاء ذلك الامر الوحداني الاعتباري مسبب عن حدوث ذلك الجزء الزائد فلعل المحقق ان الحاكم في الزماني التدريجي
عند الشك ايضا اصالة العدم كما عرفت في نفس الزمان والقائل بالاصل فيه لم دخول الليل بشرح غيرها متدبر **قوله** حكاية عن بعض الفضلاء
الذي هو الفاضل النراقي اه فنقول كان عدم التكليف الخ لا يخفى ان عدم التكليف المعلوم ان استند قبل الشرع الى التكليف مع عدم البيان فذلك الحكم
معلوم على عدم البيان ومع وجود الدليل الخاص على ثبوت الحكم في الجملة وورود اخبار الاستصحاب المبقية له في زمان الشك يرتفع البيان فلا
محل للحكم المعلوم وان استند قبله الى استصحاب عدم حدوثه فيما خطر ان الزمان سلسلة طولية يمر على حالات الممكنات وجودهم كانت او عدمية
ملاحظ تلك الحالات بحسب اجزائه فاذا كان المفروض جزء من الزمان عدم حدوث التكليف كانت السلسلة مارة عليه واذا انتقل الى عدم الحدوث
بالحدوث كانت مارة عليه الى ان يعلم تبدله بالعدم فيعود الحالة الاولى وربط ذلك بالمقام ان الاستصحاب في الحقيقة ابقاء الحالة المقررة على
على مرور الزمان الى ان يحصل العلم بالانقلاب مع عدم الاعتناء بالشك المسبوق بالعلم واذا كانت الحالة المقررة عدم وجوب الجلوس يمر عليه الزمان
الى ان يامر الشارع بالجلوس في يوم الجمعة على نحو الثبوت في الجملة ولو كان ذلك الامر في صبيحة يوم الخميس مثلا يمر ما بقي من ذلك اليوم وليلة
الجمعة على العدم الى ان يتحقق يوم الجمعة فيمر الزمان الى زواله على الوجوب واذا تحقق الزوال وحصل الشك في ان ما بعد الزوال يمر على الوجوب
او العدم فهل في البين حالة يمر عليها الزمان بحكم الشارع الا الوجوب الذي لم يعلم تبدله بالعدم وهل يعقل مرور زمان بعد الزوال على
العدم المحقق قبل يوم الجمعة معلوم الانقلاب بتجدده بعد الزوال المشكوك فاستصحاب الوجوب بعد الزوال معقول ولا يعقل استصحاب العدم
لعدم العلم بحدوثه بعد الانقطاع حتى يمر عليه الزمان بحكم الشارع فتامل في ذلك ثم يظهر منه الحكم بقاء حكم اليقين المتصل بالشك وان احتمل
الشك في التكليف ما بعد الزوال القبل مجيء يوم الجمعة لا يوجب استصحاب العدم المنقطع ولعل ما ذكره سلمه الله تعالى في الجواب الاول متحد المفاد
ما ذكرنا بالنسبة الى استصحاب عدم الحدوث واما احتمال انه مراد النراقي من ان الاستصحاب الوجودي استصحاب الوجوب المقيد موضوعه بيوم الجمعة فهو كان
البعد لظهور عبارته في ان الزمان ظرف للوجوب المجمل وان المتيقن منه ما قبل الزوال فتدبر جدا **قوله** وان اخذ قيدا له فلا يجري الاستصحاب العدم
الخ **اقول** لعل عبارة المتن هكذا وان اخذ قيدا له فلا يجري الا استصحاب العدم لا اشتغال لعدم الوجوب المقيدة لا يشك انتفاء الحدوث
المعلوم ولكنه بعد التامل فيما ذكره قبيل ذلك تعرف ان الزمان ان اخذ قيدا لا يجري استصحاب العدم ايضا لان الزمان بعد مروره على الوجوب المقيد
قبله يمر مروره على العدم او الوجوب على نهج سواء من الشك من دون سبق يقين يمكن بقاؤه اما الوجوب فللقطع بانتفاء عند اعتبار اخذ الزمان قيدا واما

في الاستصحاب

ان الشابق على ان الوجوب المقيد فالجزم بقيده بدل الوجوب المقيد لا فرق في انتفاء [illegible] بين كون الشك في وجوبها مطلقا او مقيدا
وكما تسلمه قدس سره لاحظ قاعدة ان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام ولكن لا دخل لها بالمقام كما لا يخفى وفي مثل صوم يوم الجمعة مثلا نحن ايضا
نقول لعله وجوب صوم يوم السبت لكن الاصل البراءة المجمع عليها في الشك في التكليف لا الاصل العدم واستصحابه نعم لو كان للزمان مفهوم
فهم من لسان الخطاب عدم وجوب صوم غير يوم الجمعة كان الوجوب مبدلا بالعدم وكان من الزمان ذلك العدم عند اثبات الحكم ولكنه خلاف التحقيق
ولعله سلمه الله لا يقول بمفهوم الزمان فلا يبقى وجه للتمسك باصل عدم الانتقاض ان يريد به الاستصحاب الا ان يراد بانتقاض العدم السابق ولو بالوجود
المقيد كما عرفت فيظهر مما ذكره سلمه الله في توجيه جريان استصحاب العدم من النظر الى تقطيع وجود الشك ان الوجوب مما لا يغني من شيء فتدبر قوله
في مقدار تاثير المؤثر الخ لا يخفى ان الشك في مقدار تاثير المؤثر هو عين الشك في المقتضي ومفروض المتردد في هذا القسم هو الشك في المانع فلا
وجه للترديد الا ان يكون غرضه سلمه الله بيانا للاحتمالات واثر على الاحتمال الاول لخلاف المفروض كما لا يخفى عليه قوله لانه قبل الشك في تاثير
المذي والا كان يكفي في جواب فان قلت ان الطهارة الثابتة قبل المذي لا شك فيها من حيث المقتضي اذ الشك انما في الحكم بوجودها بعد لا الاصل
وجوده لان هذا الشك بسبب الشك في ناقضية المذي وحيث حكم الاصل بعدم ناقضيته ارتفع الشك في بقاء الطهارة فلا معنى لقول المعترض ان
الاصل عدم ثبوتها بالشرع والحاصل ان المتردد انما توهم تعارض استصحابي الوجود والعدم في الشك في المقتضي لا جراء هذا التعارض في الشك
في المانع ايضا ورده سلمه الله بان الشك ان كان في مقدار تاثير المؤثر فذلك خارج عن الفرض مضافا الى انه مع الشك في المقتضي لا معنى لاستصحاب
عدم جعل الشيء رافعا اذ الشك في الرافعية انما يتصور مع تحقق المقتضي لا مع الشك فيه فكيف يجعل اصالة عدم جعل الشيء رافعا في المقام اصلا
خارجا عن الاصلين المتعارضين وان كان بعد احراز المقتضي في كون المذي ناقضا فاصالة عدم جعله ناقضا مسلمة الجريان لكن لا معنى لاستصحاب
عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي اذ لا شك في مقدار تاثير المؤثر حتى يؤخذ بالقدر المتيقن فهذا الجواب في الحقيقة رد
على المتردد على كلا الاحتمالين والا فالجواب الحقيقي ما عرفت من انقطاع اصالة عدم جعل الوضوء سببا بجعله سببا ولو في الجملة فتدبر
قوله اما ثالثا فلو سلم جريان الاستصحاب الخ اقول لا يخفى انه مع تسليم جريان استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي
لا ينبغي الريب في ان استصحاب عدم جعل المذي ناقضا حاكم عليه لكونه مسببا على الشك في كون المكلف حال الشك محكوما بحصول الطهارة او الحدث لبداهة
ان كلا الشكين مسبب عن الشك في الناقضية وان انكرت البداهة فتامل في ان الشاك في الطهارة بعد المذي اذا سئلت عنه لم لا تسمع امضاء الوضوء
للطهارة مستمرا او لا ما جعله الشارع رافعا لاي شيء تشك فيها هل يجيب بان شكي لاجل غير ذلك او يجيب بان سبب شكي هذا شكي في جعل المذي
ناقضا ولولاه لما شككت في الطهارة معه وكذا الكلام فيمن يشك في ان المجعول في حقه اي الامرين ثم ان العلم الاجمالي بجعل احد الامرين
موجود في كل حكم شرعي مستمر شك في انقطاع استمراره بالشك في وجود رافعه او رافعية الموجود فلو كان مثل ذلك العلم الاجمالي مانعا عن جريان
الاستصحاب لم يكن يمكن القول بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانع مطلقا وقد ادعى سلمه الله الاجماع على حجيته والحل ان العلم الاجمالي في بدو
النظر بعد التامل في ان الشك فيه ناش عن الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود وجريان الاصل السليم عن المعارض ينقلب الى العلم التفصيلي
فالحق بعد تسليم جريان اصل العدم عدم الفرق بين متمم اصالة عدم المانع وورودها على اصالة العدم فتدبر قوله فان قلت فكيف
الخ لا يخفى ان المقسم للمستصحب انما يحكم به العقل او الشرع لا يريد به لزوم وجود الحاكم في زمان اليقين في زمان الشك كذا لا يريد به اثبات الحكم
الواقعي بالاستصحاب بل يريد ان ما ثبت سابقا سواء كان حكما واقعيا او ظاهريا كان للحاكم عقلا او شرعا فهو محكوم بالبقاء ظاهرا بحكم الشرع
المستفاد من اخبار الاستصحاب وح نقول نسلم ان موضوع الحكم العقلي لا بد ان يكون مبينا وان مع ادراك العقل بقاء الموضوع في الان الثاني
يحكم به حكما قطعيا وان لم يدرك لا يتفاوت قطع بارتفاع ذلك الحكم فلا يبقى مجرى للاستصحاب لانتفاء الشك وانه اذا شك في بقاء الموضوع
لاجله شك في بقاء الحكم خرج العقل عن الحاكمية لعدم احراز الموضوع لكن مدلول الاخبار ان الحكم الواقعي الثابت بالعقل او بالشرع المشكوك
بقاؤه ثانيا لاجل الشك في بقاء موضوعه محكوم بالبقاء ظاهرا لا يقال استصحاب الموضوع يغني عن استصحاب الحكم لكون الشك في الثاني
مسببا عن الشك في الاول ومعنى استصحاب الموضوع ترتيب الاثار الشرعية المجعولة وتعبد الشارع بالحكم العقلي يجري عليه كونه حكما عقليا
لانا نقول اولا ان ذلك لا يتم على القول بحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وثانيا ان معنى استصحاب الموضوع فرض الجزم به
عند الشك فيترتب عليه من الاحكام الشرعية ما كان يترتب عليه عند الجزم الا انه عند الجزم بالموضوع قد كان يترتب عليه حكم شرعي
بطريق العقل المستقل المعلوم لكل احد فقد يترتب عليه حكم شرعي بطريق العقل المستقل المعلوم بترتب العقل الكامل وذلك لقول بعد
ملاحظة ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية وان ما حكم به الشرع حكم به العقل فاختلاف الحكمين انما هو في الطريق
والا فكلاهما حكم شرعي طريقه اما عقل كل احد او العقل الخاص وظهر بما سمعت غرض المعترض بقوله كيف يستصحب الحكم الشرعي مع انه كاشف

عن حكم عقلي او من حاصل غرضه ان جميع الاحكام الشرعية عندنا تابعة لحكم العقل الكامل وان لم يستقل العقول الناقصة بادراك المصالح و المفاسد الكامنة فيها فاذا لم يجر الاستصحاب في الحكم العقلي المتبوع فكيف يجوز في الحكم الشرعي التابع مقتضى ذلك عدم جواز الاستصحاب في مطلق الاحكام الشرعية ويظهر ان الجواب عنه بقوله مسلم انما ما الحكم الشرعي او ما لا ينبغي حينئذ نقول ان اريد بقوله ان تعبد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكما عقليا ان تعبد الشارع بالابقاء في الحكم العقلي يخرج الابقاء عن كونه حكما عقليا لعدم ادراك العقول الناقصة مصلحته فلم يقل احد لان الابقاء حكم عقلي بل كل حكم عقلي كل احد بل بحكم العقل الكامل وان اريد ان تعبد الشارع بنفس الحكم العقلي يخرج نفسه عن كونه حكما عقليا ففيه انه لا اختلاف في الاعتبار بعد ملاحظة قاعدة تطابق العقل والشرع فما لا تأثير في الحكم بجريان الاستصحاب ان اعتبر من حيث صدوره من الشارع وبعدم الجريان ان اعتبر من حيث كونه على طبق المصالح الواقعية فتدبر جيدا **قوله** حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي لا يخفى ان لا انفكاك بان الشارع حكم على هذا المشتبه بالحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة فلا تغاير بجريان الاستصحاب في المستصحب الذي حكم به العقل فان الموضوع لحكم العقل في المثال انما كان هو الضرر المقطوع واستقل العقل بحرمته واذا شككنا في بقائه لامر خارجي فلا محالة انتفى الشك في بقاء الحرمة الواقعية التي حكم بها العقل ولا يحكم العقل بها حينئذ لعدم احرازه الموضوع لكن اخبار الاستصحاب يحكم ببقاء الحرمة الواقعية حكما ظاهريا ولا نعني بحكم الشارع على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحرمته ظاهرية الا الحرمة الباقية بالاستصحاب او لعين في الموضوع حتى يثبت الحرمة فيه ثم انا قد اشرنا فيما ذكرنا على هذه المقالة منه سلمه الله في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب الى ان حكم العقل بعدم وجوب الصلوة مع النسيان على ما سبق مما لا يستصحب بعد التذكر للعلم بانتفاء الموضوع وهو المكلف الموصوف بالنسيان الا ان الحاكم بعد التكليف حال النسيان لو تعقل حكم العقل فلا يستصحب ولولا اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بالاجماع او بحكم العقل لقلنا بالاستصحاب في الثاني بعد التذكر انه لكن ثبوت الاشتراط انما منعنا عن ذلك بجريان الاستصحاب وعدم بدو رمل ابقاء الموضوع وعدم لا كون المستصحب حكما شرعيا او عقليا ومن التأمل فيما ذكرنا يظهر ان ما عن بعض الاساتيد صاحب الفصول على ما حكي من استصحاب حال العقل باستصحاب العدم في محله وان الاستصحاب في كل حكم عقلي عرض الشك في بقائه ولو بالعرض جار وليس بين في القضية الشرطية وقوع الشرط فلا برهان على انه لا يتصور الشك في بقاء شرط التكليف العلم في زمان فان الحكم بجريان الاستصحاب فيه على هذا الفرض لا يستلزم وقوع المفروض في الخارج غاية الامر كون المفروض محالا او لا يستلزم ذلك استحالة الفرض ثم لا يخفى ان المتمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين في زمان جريانهما انما يلاحظ اليقين بوجودهما في وقت ما والشك في بقائهما في وقت لاحق وذلك لا ينافي ثبوت الحكم في زمان الشك بدليل آخر كما هو دين الاصحاب رضوان الله عليهم حيث يستدلون على الحكم الواحد بالاصل والادلة الاجتهادية الدالة عليه عموما وخصوصا ولم يعترض احد عليهم بان الاستدلال بالادلة الاجتهادية يمنع عن الاستدلال بالاصل والسر في ذلك مع ان التحقيق اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب ولا يبقى مع الدليل مراعاة الادلة الاجتهادية ربما لم يسلم من حيث السند والدلالة او وجود المعارض اطلاق الحجية فيتمسك بالاصل اولا ثم يرجع اليه عند وجود هذه المناقشات فمن هنا الاشتغال لا مجال لانكار التكليف المعلوم التي نحتاج فيها حينئذ بقاء التكليف بعد الاتيان به والشك في الخروج عن العهدة بما لا ينكر حكم العقل ويقال ان المسلم الاشتغال باحد الامرين بان لا يبرء لكل الاحتمالين وقطع الاتيان باحدهما فلا يسلم الاشتغال كما مر في كلام المحقق الخونساري في ما قاله الفاضل صاحب القوانين فيما افتوه في الشبهة المحصورة وكذا الكلام في استصحاب البراءة اما ترى ان الاخباريين يقولون بالتحريم في الشبهة التحريمية فيمكن ردهم باستصحاب البراءة المستفادة من اخبار الاستصحاب المعتبرة عندهم عند اليقين والحاصل ان وجود الدليل عند البعض على الحكم عند الشك المسبوق باليقين لا يوجب ظهور منافاة التمسك عليه بالاستصحاب النافع لاثبات الحكم حينئذ عند بعض آخر فتدبر **قوله** واقول لا اشكال في انه الخ لا ينبغي الريب في ان الظاهر من اليقين والشك في الاخبار الفعلي منهما الا التقديري ولا في انه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع ايضا في الحالتين ولا في ان المشتبه للحكم اذا كان قضية لفظية عنوانا للموضوع ويعلم بوضوح المقدمات لو سلمنا ان ماء العنب مثلا اذا غلا لا يترتب حكمه من انه الموضوع للحرمة هذا المثال الذي يعرفه كل احد يعرفه انه غير ما يقع الزبيب فيه واكتسب الحلاوة ويعرف بين الماء المجذوب العروق الى الحبات المعروف او الحلو للجزاء والذاهب اجزاء مائيته بعد الجفاف وبين الماء الخارجي الذي يقع فيه الزبيب كعرفه بين سائر المياه المضافة الحاصلة بالعصر او بالمزج والحاصل ان ماء العنب والزبيب عنوانان متغايران في نظر العرف فهو موضوع الحكم في تلك العبارة هو ماء العنب لقوله ماء اذا شككنا في ان وصف العنبية لمدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد الجفاف فاي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب في الشك في بقائهما بعد صيرورته زبيبا فايلا عرفه به وسائر احكام العنب لو كان هذا الحكم فلا يثبت للزبيب الا بعد ملاك ذلك دليل غير هذا الاستصحاب المتوهم عليها بل عرفت من الفرق الظاهر بين المائين ان القضية اللفظية لو كانت ان هذا الجسم المخصوص مع قطع النظر عن خلية وصف العنبية كونه موضوعا لحرمته بالغليان لا يفهم منها ان الماء الموجود فيه في تلك الحالة هو الماء الموجود فيه

[illegible]

في الاستصحاب

بعد جفافه ونقصه هذا العنب كان حلالاً فهذا الماء حلال فانا الموجود فعلاً ولا قائل بالحكم بالاستصحاب في المقام ان اعتبر فيه بقاء الموضوع في نظر
العرف نعم لا يتجه مع عدم بقاء الموضوع لو في نظرهم وانه يعتبر فيه ذلك فليستصحب حكم كل موضوع لموضوع اخر وقال سلمه الله
في دفع المناقشة في الاستصحاب بانتفاء الموضوع منه انه لا مدخلية في العرف بين الاثار الثابتة للعنب لعلها ثابتة له على تقدير وجود
اخر ان اراد بما قال سابقاً من انه اي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الى ما عرفت ضعفه وان اراد امراً اخر فغير متضح المقصود فاتضح
بما سمعت ان الملزوم غليان ماء العنب واللازم هو الحرمة والملازمة سببية غليانه المأخوذ للحرمة وهذه السببية امر ثابت غير قابل للاستصحاب الا
على فرض الشك في نحو وجود الحرمة المفيد بكونه على تقدير الملزوم وهو معنى سببية الغليان للحرمة الا ان الاول ما ثبت والثاني اثره وهو
امر ثابت غير قابل للاستصحاب الا على فرض احتمال النسخ فلم يبق الا اثبات الحرمة لماء الزبيب على تقدير الغليان من جهة ثبوت الحرمة لماء العنب على
تقدير الغليان فحصل بمثل ذلك من مثل بحر العلوم ره وتسميته استصحاباً مما يتعجب منه واعجب منه نصرة مثل الشيخ سلمه الله تعالى ذلك نعم لو كان
المقام من قبيل ما مضى والحق تغير الاسم بحيث لا يتبعه الحرمة التقديرية له عند تسميته باسم يشك في بقائها في الحالة المسماة فيها باسم اخر لم يمنع من استصحاب
الحرمة التقديرية لكونها متحققة بنحو من التحقق ولكن عرفت ان المقام تغاير المائين حقيقة وعرفاً فظهر ان الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب حكم موضوع
لموضوع اخر لا من قبيل استصحاب الوجود التعليقي فان هذا الوجود لا يجري فيه الاستصحاب الا في صورة الشك في طرو النسخ كما عرفت فظهر ان استصحاب
سلمه الله تعالى سببية ثبوت الغريب لماء ثبت فيه الحكم فيما جرى في الاستصحاب في موضوع الحكم لتبرع محله لانتفاء الشك مع العلم الحاصل بالضرورة
بعدم طرو النسخ على هذه الشريعة ثم انه على فرض تسليم جريان استصحاب الحرمة التعليقية الثابتة لماء العنب في ماء الزبيب ينبغي الترتيب في حكومته على
استصحاب الاباحة لكونه سببياً للغليان لحرمته ماء العنب على الاباحة الثابتة قبل الغليان وحاصل ذلك ان حال الاستصحابين كحال المستصحبين فكما
ان نفس السببية واقعة الاباحة المعلق رفعها بمعنى رفعها بحصول سبب الحرمة من دون تعارض ولو ظاهراً فكذا استصحاب السببية على فرض التسليم رافع
لاستصحاب الاباحة بالمعنى الذي عرفت فتدبر **قوله** اما لو فرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين الخ لا يخفى ان فرض مدرك الشريعتين انما يتصور في
المتدينين بشريعة عيسى عليه السلام واما بالنسبة الى الشارع الثابت بقاؤه عليه فلا بد في التعدي الى غيره من اجماع مركب كما لا يخفى واما الجواب الثاني فما ذكر فيه من النقض
والحل انما يتم بعد ملاحظة ادلة الاشتراك واما مع قطع النظر عنها فظاهر الخطابات الشفاهية مثلاً ان الموضوع هو المكلفين المخاطبين ولا
يعلم منها ان لا مدخلية لاشخاصهم المقطع بعموم الحكم لغير المشافه لو فرض كونه مشافهاً لا يقتضي بعدم مدخلية الاشخاص والا فلو فرض كون الانسان
كلياً لحصل القطع بدخول الانسان في قوله الكلب نجس والحاصل ان الموضوع الفرضي لا يترتب عليه الا الحكم الفرضي والمفيد من الحكم المحقق
ولعل منشأ ما سبق منه سلمه الله في الامر السابق من جريان الاستصحاب في ماء الزبيب توهم عدم مدخلية تشخص العنب في موضوع حكمه ثم ان الحكم الملحوظ من حيث
طرو النسخ عليه عدم لا يلاحظ فيه الاشخاص وان كان محمولاً عليهم بل يلاحظ من حيث انتسابه الى صاحب الشريعة واستمراره في شريعته ولو لم يكن
مخصوص محمول عليه فمورد احتمال طرو النسخ مثل قوله حلال محمد حلال الى يوم القيامة لا مثل قوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله فلا ملازمة بين منع اختلاف الاشخاص من الاستصحاب وحكم بانه استصحاب عدم النسخ ثم الوصف المعتبر في موضوع الحكم بظاهر الخطاب
لا بد ان يكون الحكم بمدخليته في الحكم مع تخلفه لا يظهر من الاخبار والاعتبار جريان الاستصحاب والوصف الذي لا يضر تخلفه بالاستصحاب ومع تخلفه
يجري الاستصحاب ولو مع الشك في المقتضي هو الوصف المفارق المحتمل مدخليته في موضوعية الموضوع الا انه سلمه الله تعالى قد ينحو الى ان
تخلف تلك الوصف المحتمل مما يمنع من الاستصحاب والتحقيق فيه موكول الى محل تقرير ونقول هنا اجمالاً ان تخلف ذلك الوصف لو كان مانعاً
عن الاستصحاب كان تخلف الوصف المعتبر اولى بذلك فتدبر **قوله** واما التمسك بالاية في شريعتنا الخ **اقول** لا يخفى ان غرض الاستدلال المرحوم صاحب
الفصول انه مع تغاير الموضوع لو يجري الاستصحاب الا ان الاستدلال انما هو على اشتراك الغائب مع الحاضر المشافه والموجود ولم يجعل من شرط الاستصحاب
تغاير من ثبت له الحكم مع من يجري فيه في الزمان حتى يقال ان العلم سبقه مع بعد شرع الحكم من المشافه الى الغائب بالاستصحاب سهو فلمه لكونه في زمان
واحد والحاصل ان غرضه ان الحكم الثابت لشخص لو ثبت لشخص اخر بالاستصحاب ولم يضر فيه اختلاف الموضوع مع اجتماع سائر شرائط الاستصحاب
لثبت حكم الحاضر المعلوم بخطاب المشافهة مثلاً للغائب المشارك معه في الوجود في زمان واحد المشكوك ثبوت هذا الحكم له بعد العلم بثبوته
للحاضر وكذا ثبت حكم الموجود للمعدوم المغاير معه في الزمان بالاستصحاب ولو صح ذلك لما كان الاستدلال على الاشتراك بالاستصحاب ايضاً وهذا المعنى
الظاهر من عبارته لا غبار عليه لا لشريعتين من الموجود الى المعدوم بالاستصحاب بالتقريب المتقدم كما يتوقف على العلم بعدم مدخلية الاشخاص المتوقف
على العلم بعدم مدخلية الاشخاص المتوقف على العلم بالاشتراك المتوقف على الاستصحاب لو استدل به عليه فهذا دور واضح والتوجيه الثاني
بل ايضاً ما لا يخفى فتدبر **قوله** ظاهر الاية هو الاول الخ **اقول** ذلك لا غبار عليه فان تعيين المستثنى منه المقدر انما يحصل بالمستثنى
المذكور وحيث انه مصدر ملائم التأبيد فالتقدير من الافراد الا الافراد المبتنية على الاخلاص ولا عموم في المأمور به لا يتحمل اتفاقها من حيث

المتعلق ولا ينبغي الريب في ان ذلك الاستفهام انما هو اذا كان المتكلم في مقام بيان المتعلق وحذفه واما اذا كان في مقام بيان الغاية فهو ساكت عن
الملحوظ في المتعلق العموم او الخصوص في غاية الامر استفادة انهم ما امروا بواجباتهم لغاية الاغاية الاخلاص واين ذلك من استفادة وجوب قصد
الاخلاص عليهم في كل واجب ولك ان تقول ان مفاد قولنا ما امروا في كل واجب بشيء الا بقصد الاخلاص فظهر ان الاية غير دالة على اعتبار الاخلاص في
واجباتهم فضلا عن ان يجري ذلك الحكم منهم الينا وظهر ان قوله سلمنا لا نسلم دلالة الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم فان وجب
علينا وجب فيها الاخلاص لا في محله بل لا فرق بين ما جعله مدلول الاية وبين ما نفاه بقوله لا على وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب الا
ان يكون قوله وفرق بين الخ حاصلا لا اراده من الدليل لا له على اعتبار الاخلاص فتدبر **قوله** الامر السادس آه **اقول** لا يخفى ان القائلين
بحجية الاستصحاب لم يفرقوا بين ما كان منشأ الاصطلاح الجديد وغيره بل حكموا بحجيته مطلقا الى مائتين او اربعين سنة قبل زماننا هذا وهو
خمس وسبعين بعد الالف والمائتين حتى ان المحقق الاثار الشرعية في المائة الثانية عشر العزيز البهبهاني قال في الفائدة السابعة والعشرين
من فوائده بعد تقسيم الاستصحاب على ثلاثة اقسام الاول في متعلق الحكم الشرعي وذكر القسمين الاخرين ونقل الخلاف في المسئلة في الجملة ثم ان
هنا استصحابا اخر انكره بعض القائلين بحجيته وهو من قبيل الاول في كونه في متعلق الحكم الا انه لا يثبت به سند لا منشأ ولا دليل له ولا
علاج تعارض بل هو مثل رطوبة ثوب نشر على الشمس فوجد يابسا مطروحا على العذرة بان مقتضى الاصل بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة فالنجاسة
فالثوب نجس ولا يخفى ان مثل هذا ليس بحجة لانه معارض باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع رطبا فتامل انتهى وعن البعض ان نفي الحجية
لزعم وجود المعارض لا يلازم نفي حجية هذا الاستصحاب من حيث نفسه بل لا يلازم الحجية من حيث ملاحظة نفسه والا فغير الدليل لا يعارض الدليل
كما هو الشان في كل دليل حيث ان وجوب العمل به مشروط بانتفاء المعارض المساوي او الاقوى ومع وجود مثل هذا المعارض لا يخرج من امكان
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وان انتفى وجوب العمل به بانتفاء شرطه وقال الفقيه الغروي في كشف الغطاء في البحث الخامس
والثلثين ولا يعارض بقاء المستصحب اصالة العدم ما يتبعه من الحوادث اللاحقة له فان ثبوت العلة التامة او المؤثرة ولو بطريق الاستصحاب قاض بثبوت الاثر
والمعلول ولو جعل ذلك معارضا لم يبق في البين استصحاب يعمل به واما ما كان مستقلا في نفسه كاصالة عدم اصابة الرطوبة للنجاسة المعارضة
لاصل بقائها المثبت للاصابة الى ان قال بعد ذكر نظائرها فلا عمل على الاصل فيه واما ما كان من التوابع كعصمة الماء التابعة لثبات الكرية
الى ان قال بعد ذكر امثلة وسنة فانها مثبتة لها ولوازمها الشرعية لان الثابت شرعا كالثابت عقلا والاحكام من التوابع بخلاف توابع
الموضوعات الاتفاقية لان مقتضى الظاهر من الادلة جري الاستصحاب في التوابع والمتبوعات مطلقا فيحصل المعارض فيرجح الاقوى فان لم يكن دليل
على الغاء الاصل فيها انتهى والظاهر منه نفي العمل بالاصل المثبت لقيام المعارضة كالظاهر من ارشاده ره واظهر منهما ما ذكره الاستاد
في الفصول حيث قال او ما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فلو جنح فيه على ما ذكرنا وذكر التنزيل قبل ذلك ان المراد
ان الاصول المثبتة لحدوث موضوعاتها ليست بحجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت انتهى ولا نتشر هذا التفصيل
في زماننا وليس الغرض من ذلك الاطالة تحصيل الشهرة او الاجماع على خلاف ان هذا التفصيل بل بيان وجه ضعف مقال الاستاد في
الفصول حيث قال بعد تحقيق المسئلة بما عنه هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق فان
عد الوثوق على الحاق الخصوصية بين الطالب السائدين غير مصدق ولعل الاشتباه بعد ملاحظة استدلال الاصحاب في غير موضع بالاصول
المثبتة لا يقرب نفي الحجة الى الاجماع فتدبر **قوله** قد عرفت ان مفهوم نقض اليقين آه لا يخفى ان من الواضح وقد اشرنا اليه ان
قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لا يمكن عن تعيين مرادها ان تعينه لفظيته لا يرجع فيها الا الى العرف ولا يفهم منها الا وجوب
ابقاء المتيقن السابق في زمان الشك على وجه الاطلاق حكما كان او موضوعا نعم ترتيب الاثار من غايات الابقاء لا انه معناه ثم المستصحب
ان كان حكما شرعيا فلا كلام وان كان موضوعا خارجيا فما يترتب عليه من حكم شرعي ولا كلام فيه ايضا ومن امر عادي ثم ذلك الامر العادي
فلا يترتب عليه حكم شرعي فلا كلام فيه ايضا من حيث فهم العرف من الابقاء الموضوع لترتيب ذلك الامر العادي اذ لا يفهم من وجوب الابقاء
او النهي عن النقض ترتب شيء على المستصحب مع ان ترتيب حكم شرعي عليه من امور الشارع عليه وما يترتب عليه حكم الشارع وهذا هو محل البحث
الترجيح لذلك بقول ان المفهوم من الاخبار تعميم لعقل نحو كونه بعد تأمل الاثار العادية والعقلية لجعل الشارع ترتيب الاثار الشرعية
على مستصحب الموضوع من غير توسط امر عادي او عقلي والمثبت يقول ان المفهوم منها ترتيب الاثار الشرعية عليه مطلقا سواء كان بتوسيط
امر عادي او غير توسطه فمحصل النزاع ان الاثار المعتبرة قبل الجعل هل هي الاول ولعل التحقيق هو الاول لان الاثار العادية الواقعية مترتبة
على الموضوع الواقعي كذلك الاثار الظاهرية مترتبة على الموضوع الظاهري بالنحو حكم الاستصحاب وفهم العرف من الابقاء بل فلا نعرف فهم العرف
من ابقاء الموضوع الظاهري على ترتيب الاثار العادية عليه ان شئت فصرح ذلك على وجه لتم فلم نعرف فاعرض على العرف ان الشارع حكم

في الاستصحاب

بقاء الجسم المشكوك بقاؤه في الدار ولم يحكم باحتياجه الى الحيز او حكم بجواز زيد في مدة خمسين سنة لا يحكم بانه ياكل ويشرب فالحاصل ان الموضوع
كان موجودا في زمان الشك بوجود جعلي مع كون بقائه من الامور العادية ولا يابى العقل من جعل بقائه من الشارع لترتيب احكامه الشرعية المترتبة
عليه من دون وسط كذلك الاثار العادية موجودة في زمان الشك بوجود تابع لوجود المجعول ولا يابى العقل من جعل بقائها بهذا الجعل من الشارع
لترتيب احكامه الشرعية فمبطل القول بعدمه لا لان الاخبار على جعل الاثار العادية والعقلية لعدم قابليتها للجعل او على جعل الاثار الشرعية المترتبة
على تلك الاثار لانها ليست اثار النقض المتيقن لم يقع ذوها مورد التنزيل الشارع حتى يترتب عليه وذلك لان وقوع نفس الموضوع موردا
للتنزيل كاف في جعل الاثار العادية المترتبة عليها الاحكام الشرعية لم يدل الاخبار بالدلالة المطابقية على ترتيب الاثار فضلا عن
دلالتها على تقييد الاثار بكونها اثار النقض المتيقن بل هذه الدلالة دلالة التزامية عرفية متبعة في القدر الذي ساعد العرف عليه والحاصل
ان استفادة جعل الشارع للاثار العادية بالجعل التبعي عرفا لا بينة ولا مبينة فلم يقم قرينة عقلية صارفة لاخبار الاستصحاب عما هي ظاهرة فيه
بل ظهر عدم الاستفادة الى كمال الظهور في اثبات اتحاد العرف واللغة باصالة عدم النقل المتفق على اعتبارها مع انه اثبات للملزوم باجراء الاصل في لازمه
بل يمكن في بعض موارد الاصل المثبت ان يقال ان الغرض من الاصل احراز الموضوع كما في الثوب الواقع على النجاسة الذي كان طاهرا برطوبة مؤثرة
وشك في بقائها الى حين الملاقاة فانا قد عرفنا من الادلة ان كل طاهر لاقى النجاسة برطوبة مؤثرة يتنجس فالمعتبر في الموضوع الملاقاة مع وجود
الرطوبة المؤثرة والاول محرز وجدانا والثاني ثابت بالاستصحاب وقد مر منه سلمه الله تسليم ذلك لما نادى لما يكفي في وجوب الحج لولا الدين فيبقى الدين
المشكوك بالاصل فيحرز موضوع المستطيع فيحمل عليه وجوب الحج كما ان في المقام يحرز موضوع الجسم الملاقي للنجاسة برطوبة مؤثرة ولو بالاصل
في بعض قيوده ويحمل عليه النجاسة والحاصل انا لم نجد بعد التامل فيما ذكره من الوجوه في اثبات هذا القول الحادث ما يشفي العليل واما ما
السابق عليه سلمه الله تعالى استند الى تعارض الاصل في جانبي الثابت والمثبت مع قوله بتقديم المزيل على المزال فيضعفه اولا ان القول بالتعارض
انفعال لا اعتبار كما اوضحناه في الحاشية السابقة وثانيا ان الاصل المثبت مزيل اذ الشك في نجاسة الثوب في المثال المتقدم مسبب عن الشك في بقاء
الرطوبة حين الملاقاة وهو سلمه الله استند الى عدم قابلية الاثار العادية للجعل كما عرفت وجعل استصحاب الموضوع نقلا لاستصحاب احكامه وقد
عرفت عدم استلزام الاول لعرفت مضافا الى ان الحكم اذا كان محمولا على موضوع لا يثبت الا بثبوت الموضوع ومع ثبوته بالاصل يغني عن استصحاب
الحكم وحاصل ذلك ان في كل مورد يستصحب الموضوع لا يبقى شك في ترتيب الاحكام عليه حتى يجري استصحاب الحكم فقوله سلمه الله تعالى من ان
معنى استصحاب الموضوع ترتيب الاحكام العقلية توطئة لما ذكره منافي عدم تعقل جعل الاثار العادية وقد عرفت منا ان استصحاب الموضوع
لترتيب الاحكام معنى مغاير لكون معنى استصحاب ترتيب الاحكام والظاهر من الاخبار بالنسبة الى استصحاب الموضوع هو المعنى الاول وصح في المجعول في
زمان الشك بالنسبة الى استصحاب بقائه الظاهري حتى يترتب عليه اثاره الشرعية ولو بتوسط اثاره العادية لا خصوص اثاره الشرعية نعم
انفهام اثبات الملزوم باستصحاب اللازم واثبات اللازم الاخر باستصحاب المشارك معه في كونه لازما للملزوم من اخبار الاستصحاب في غاية الاشكال
ولاسيما الثاني لتوقفه على اثبات الملزوم باستصحاب اللازم حتى يترتب عليه ثبوته في ذلك الملزوم وجود اللازم الاخر وذلك لان الظاهر من تنزيل
المشكوك منزلة المتيقن في الاخبار اثبات التوابع باستصحاب المتبوعات لا العكس كما ان تنزيل اولاد صاحب اللبن بمنزلة الولد بالنسبة الى المرتضع
فانه لا يفهم منه الا سراية الحكم الى اولاد الاولاد بتبعيته ثبوت الحكم بالنسبة الى ابائهم ولا يفهم منه ثبوت الحكم لكل عنوان ملازم لعنوان محرم
من المحرمات فصح تحجية الشيخ عدم النقل في اثبات اتحاد العرف واللغة لابد ان نستند فيها الى غير اخبار الاستصحاب ونظيره من ذلك على صحة
اثبات كون المبيع المحدث جنابة باستصحابه فيما لو توضأ بعد التردد في ان الخارج منه كان بولا او منيا فلعل التحقيق في الاصل المثبت التفصيل
بين اثبات اللازم باستصحاب الملزوم وعكسه فيقال بالحجية في الاول لانفهامه من الاخبار وبالعدم في الثاني لعدم الدليل لا الاثبات
المطلق ولا النفي المطلق فتدبر جيدا **قوله** كاستصحاب بقاء الكر في الحوض الخ **اقول** لا يخفى ان معنى اشتمال الحوض على الكر ليس
الا ان الماء الموجود فيه متصف بالوزن والمساحة المعتبرين في اتصافه بالكرية ثم ذلك الماء اما لا يزيد على الكر او يزيد عليه فان حصل اليقين
بذلك في زمان الشك الطاري اما ناش من الشك في اخراج شيء منه واما ناش من الشك في ان المخرج المعلوم اجمالا كان عشرة [illegible]
عن الكر او خمسة لا ينقص والشك الاول يجري في القسمين والاصل عدم خروج شيء منه فالاصل بقاؤه على الوزن والمساحة الاول
والشك الثاني يجري في خصوص القسم الثاني فقط اذ من البين انه مع العلم بعدم الزيادة على الكر يحصل العلم بنقصه باخذ شيء منه والتعبير باخراج
القسم الثاني او اخراج خمسة او المفروض انه مع هذا القدر من الاخراج يحصل بعد النقص عن الوزن والمساحة بالنسبة الى الخمسة الاخر مشكوك
يرجع الامر الى الشك الاول وعرفت جريان اصالة عدم الاخراج واصالة بقائه على الوزن والمساحة نعم لو علمنا بالاخراج وترددنا بين كونه
المنقص عن الكر والصغير الغير المنقص فالشك الحادث لا يجري الاصل للعلم الاجمالي الموجب لتعارض الاصلين اذا عرفت ذلك فاقول ان الاصل في

المقام

المقام بالنسبة الى ما يجري فيها خارج عن الاصل المثبت كما عرفت ان نفعا استصحاب بقاء الكر في الحوض ليس الا استصحاب كرية الماء الباقي فيه فيترتب على هذا
الاستصحاب آثار المستصحب الشرعية من دون توسيط امر عادي وهو سلمه الله مع تخيل ان استصحاب بقاء الكر مستلزم لكرية الماء الباقي بتخيل تغايرهما مع كونه
تخيل ان كرية الماء واسطة في ثبوت الاثر الشرعي على استصحاب بقاء الكر وقد عرفت ان التحقيق لعله خلاف قضية البيان لا تغاير في المفهوم ايضا وثابتا يؤكد
ذلك انه سلمه الله تعالى قال قيل ذلك ومن حيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر الغائب كان الاصل عدم تحقق بين اشتغر بالشك
كرية الماء الباقي فما لا يعقل ان الاصل هو الكرية على فرض اتحاد المفهوم وعلى فرض المغايرة كما لا يجري اصالة الكرية لا يجري اصالة عدمها فتدبر
قوله كالوصل بوجود المقتضي كما اشار الخ **اقول** لا يخفى ان هذا القسم مطلق على مثال الاستطاعة لعله اشار اليه في الحاشية المربوطة على اول عدة
الامران وجدان عدم مخصوص من المال مقتضى لحادث وهو الاستطاعة على وجه لولا المانع وهو الدين مثلا الاستطاعة وشك في وجود الدين فاصالة
عدم المانع ليست من الاصول المثبتة بل يجري فيها الموضوع ويدخل المكلف في الواجد لذلك لفقد ما الوضع عدم الدين في عنوان من استطاع الحج اليه
سبيلا نعم لو اريد اثبات الاستطاعة باصالة عدم الدين صارت من الاصول المثبتة لا ثبات وجوب الحج بها بتوسط مقدمة عادية هي الاستطاعة وهي على
خلاف الاصل لعدم ثبوت وجود واقعي ولا جعلي بزعمه سلمه الله لنسبته اليها لكن الثابت بالاصل هي لزوم الاستطاعة بل انما تثبت بوجدان المال و
الاصل اللهم الا ان يراد بالمثالين الثابت بهما الامر الغائي فيهما بالاصل مثال الكر ومثال العلم الاجمالي وهو كما لا يخفى ان استدلال الفقهاء على ملطا
بوجود المقتضي بالوجدان وعدم المانع بالاصل العلة اكثر ان يحقق هذا ايضا مما يوهم حجية الاجماع على نفي الاصول المثبتة ان كان المفروض منها
فتدبر **قوله** كما اذا علم الاجمال العلم الاجمالي **اقول** لا يخفى ان الامر في الشبهة المحصورة بجميع افرادها كما كان الاصل في افراد الشبهة حيث
لحاظ نفسه بل لكن عدم الحجية انما هو للاصل المخالف لحاصل من العلم الاجمالي في الحقيقة تنقض اليقين السابق باليقين اللاحق المردد بين اطراف
الشبهة فما اعم واضبار بالاستصحاب المستند الى امر ثابت لشبهة مثل المخصص بالمجمل لذا سقط عن الحجية لا لان الاصل منهما من الاصول المثبتة نعم لو اريد
اثبات موت عمرو باستصحاب حيوة زيد صار منها لكن سيجيء في ثبوت عدم الحجية الدليل على وجه غريب ولا حاجة الى الالتزام بعنوان الاصول
المثبتة فتدبر جدا **قوله** كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين الخ **اقول** لا يخفى امكان ادراج مثل ذلك ايضا في احراز الموضوع
بالاصل فان تعلق الحكم به فيتحقق بالبينة عليه ثبوت حق القصاص بالقطع في المقام حاصل وثبوت الحيوة حين القطع بالاصل فيحرز موضوع
هذا الحكم بالاصل كما عرفت في مثال استصحاب الرطوبة في الثوب الواقع على النجاسة لكن العنوان المحكوم عليه بثبوت حق القصاص انما هو القتل
فلا يترتب الحكم الاصلي القتل الثابت في المقام بتبديد الوجود باستصحاب الحيوة ومن المخالفة يترتب النجاسة على الثوب الملاقي للنجاسة برطوبة
فانه لا يحتاج الى توسيط امر على خلاف الاصل فتدبر جدا **قوله** كاستصحاب عدم الاستحاضة الخ **اقول** قد مر سابقا الى ان
اصالة عدم الاستحاضة مع اصالة عدم الحيض بعد الحكم بما هو من هذه الجهة الا ان يعتبر ان تقدم الحيض على حكم الطبيعة وتقدم الاستحاضة
انما هو لطرو امر فالشك في الدم الموجود المردد بين التعين جرى اصالة عدم الامر فيثبت بها انه ليس استحاضة فيتعين كونه حيضا من الاصول
المثبتة واما على مذاقنا فالشارع الجاعل عدم الامر عند الشك جعل عدم الاستحاضة جعلا تبعيا فيترتب على الاثار الحيض واما استصحاب
عدم الفصل الطويل فلعله من الاصل الذي لا اصل له لانتفاء اليقين السابق به فتدبر **قوله** فلو بني على المعاصلة كن **اقول** فرق
لا يخفى ان الاصل في الملزوم بناء على القول بالاصول المثبتة مثبت للوازم العادية والاحكام الشرعية المترتبة على تلك اللوازم كلها
مسبوق بالعدم واما الاحكام الشرعية المترتبة على نفس الملزوم فعدمها السابق انقطع جزما بالجزم بوجود الملزوم المتيقن للجزم بوجودها
حصل الشك بعد ذلك الجزم في بقاء الملزوم من اجل حصول الشك في بقاء الاحكام المترتبة على نفسه فعلى القول بحجية الاصل في
الموضوعات الخارجية يكفي الاصل في الملزوم في اثبات تلك اللوازم ولا يبقى محل لاستصحابها وعلى القول بالعدم يستصحب وجود تلك
الاحكام لانه المتيقن سابقا لا عدمها السابق العدم بالوجود جزما وح نقول ان كان المراد باللوازم الشرعية في قوله سلمه الله تعالى لم يكن
فرق بين اللوازم الشرعية والعادية تلك اللوازم المترتبة على نفس الملزوم من دون توسيط مقدمة عادية كما هو الظاهر من سوق
الكلام لا يصح التعليل بان الكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم كما عرفت وان كان اللوازم الشرعية المترتبة على اللوازم العادية فعند
الفرق لم يرد بل في محقق بما حاصل انه على الاحتمال الاول يمنع الملازمة وعلى الاحتمال الثاني يمنع بطلان التالي فتدبر **قوله** ان الاصل
انما كان مدركه غير اجماع الخ **اقول** لا يخفى ان معتبر حجية الاستصحاب من جهة الاخبار معنى كلهم عليه من وجود الظن النوعي بالبقاء الا الظن
به وقد صرح سلمه الله بذلك في الامر الرابع من الامور التي ذكرها في اول الاستصحاب حيث قال وانما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود
من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام الا ما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين في باب الشك في الحدث بعد اليقين بالطهارة من اعتبار
الظن الشخصي ويظهر من شارح الدروس ارتضائه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد في الذكرى حيث ذكر ان قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عنه الا بدليل وربما يستظهر من الذكرى ايضا حيث قال في مسئلة ... انتهى ملخصا فنقول ان الظن النوعي بالبقاء

تام فيما افاد الظن الفعلي به لا بما يلازم الظن بالمستصحب فضلا عن كونه ملازما للظن الفعلي بالملازم ولو كان عاديا ومع عدم ثبوت ملازمة اعتبار حصول
الظن الفعلي على هذا المسلك والحاصل ان الظن النوعي بالملزوم المعتبر على هذا المسلك يلازم الظن الفعلي لا به بالملزوم ولا بلوازمه
الظن الفعلي بلازم الظن بالملزوم من قبيل ذي تسبب لكنه غير معتبر الا عند قليل فتأمل تامل في ذلك يظهر ما في قوله رحمه الله ان الاصل انما
كان مثمر الظن النوعي لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا فان الظن المأخوذ في الشرط نوعي و
المأخوذ في الجزاء الملازم للظن باللازم فعلي فينتفي الملازمة بين الشرط والجزاء وكذا في قوله بعد ذلك ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار
الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان او غيره وما
في قوله بعد ذلك ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد وذلك لان القول باعتبار
الاستصحاب من باب الظن الفعلي قول شاذ ضعيف مبني على القول بحجية الظنون المطلقة واصحابنا القدماء والمتأخرون رضوان الله عليهم
براء من هذا القول فكيف يحمل القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن الفعلي وجه عملهم بالاصول المثبتة فيما عملوا بها ولا سيما بعد اعترافه
سلمه الله تعالى بان المعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن الفعلي فلعل التحقيق ان وجه عملهم بها فهمهم من اخبار الباب في ذلك فهمنا
ومع عدم التعرض للاستدلال بالاخبار لا لالتزام فيه على عدم التفاتهم الى الاخبار او عدم حجيتها عندهم بل التتبع يعطي ان التفاتهم في الكتب
الاصولية لم يكن على ذكر الاخبار الدالة على مطالبها وانما نشأ ذلك من متأخري اصحابنا ولعل الوجه في ذلك كان ابتلائهم به
بالعامة ولم يكن الاخبار حجة عندهم فذكروا في اكثر المطالب ما يمكن ان يلزمهم المخالف من العامة ومن اجل ذلك ظن من لم يشم رائحة العلم ان
المطالب مبناه اصحابنا على الاعتماد بالاستحسانات والاعتبارات الظنية في تلك المطالب وان اصولهم مأخوذة من اصول العامة ولو كان ذلك
الظان من اهل التتبع والخبرة وتتبع في مدارك تلك الاصول علم ان المدارك فيها غير ما يستند فيه الى العقل القاطع عندهم هو الآيات و
الاخبار وان وجه عدم استدلالهم بها انما هو ما ذكرناه فتدبر جدا **قوله** من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع آه **اقول** الفرع
السابق على هذا الفرع في الشرايع انه لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا على تقدم اسلام احدهما على موت الاب وادعى الاخر مثله فانكر اخوه
وكذا اذا كانا مملوكين فاعتقا واتفقا على تقديم حرية احدهما واختلفا في الآخر فهذا نحو المتفق على تقدم اسلامه وحريته والتركة له
الا اذا ثبت بقاء الكفر والرقية الى الموت بل الموت معلوم التاريخ فالاصل تأخر الاسلام والحرية عنه وذلك الاصل مثبت على الاطلاق
الجليلة وليس فيه اشارة الى احراز الموضوع اصلا فحاله كحال الفرع اللاحق ولو كان يكفي ثبوت الاسلام فيه حال الحيوة المستصحبة فكذا
يكفي ثبوت الملاقات حال الرطوبة المؤثرة المستصحبة كما اشرنا في الحاشية الطويلة على اول المسئلة فلا يبقى ثمرة لنفي الاصل المثبت
بما كان من هذا القبيل مما يترتب الحكم في الادلة الشرعية على موضوع يتوقف اثبات قيد من قيوده على اعمال الاصل وكذا الكلام في
مسئلة الكرية من تعارض الاصلين فيها موقوف على القول بالاصل المثبت على التوجيه الذي نقول ان الكرية والملاقات معلوم
وتقدم الكرية على الملاقات موضوع للطهارة والعكس موضوع للنجاسة وبالاصل في كل منهما يثبت عدم التقدم وهو من قيود
الموضوع واما حكم المسئلة فعلى القول بنفي الاصل المثبت يحكم بالطهارة لقاعدتها بل لاستصحابها وعلى التوجيه والقول
بالاصل المثبت يمكن القول بتساقطهما والرجوع الى الاصل وهو قاعدة الطهارة ويمكن اثبات التقارن بالاصلين لعدم العلم
الاجمالي بتقدم احدهما على الآخر فاما حكم التقارن فالمعلوم وجدانا فهو حكمه اذا كان معلوما بالاصل فمعرفته يتوقف على ان معنا
قوله اذا كان الماء قد غير كرا آه اعتبار كون الكرية سابقا على الملاقات او الاعم منه ومن كونه كرا حال الملاقاة ولعل الثاني هو الاقرب
وربما يتخيل ان الكرية مانعة عن الانفعال وانما يسلم ذلك لو دل الدليل على الانفعال بالملاقات على وجه الاطلاق حتى يكون الملاقات
مقتضيا والكرية مانعة ولم يثبت بعد وانما المستفاد من الاخبار اعتبار الكرية في عدم النجاسة واعتبار عدمها فيها ان شرط عدم الانفعال
هو الكرية وشرط الانفعال عدمها ويمكن ان يكون المفروض في كلام المحقق صورة العلم الاجمالي بتقدم احدهما على الآخر لكنه بالتعارض
فالمرجع في معرفة الحكم الى اصالة الطهارة واستصحابها ومع عدم ذلك لعدم التعارض بين الاصلين لاحتمال التقارن فتدبر **قوله**
فافهم يمكن ان يكون قوله فافهم اشارة الى منع الفرق بين عدم الكرية حين الملاقات ووقوع الملاقاة حين القلة فيكون من قبيل
ما كان المستصحب والامر العادي متحدين وجودا ومتغايرين مفهوما ولعل التحقيق اتحادهما مفهوما ايضا فيخرج عن الاصل المثبت راسا وان يكون
اشارة الى جريان التوجيه المذكور في الفرع المتقدم هنا ايضا فيخرج عن الاصل المثبت من هذه الجهة ولعل الاول اظهر فتدبر **قوله** ان قلنا
به من باب الظن النوعي الخ **اقول** لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب ان كان اعتباره من باب جعل الظن الفعلي نفيا للمستصحب وبين ما اذا
كان اعتباره من باب الاخبار بناء على اعتبارها من باب الظن النوعي لما اشتهر عليها وان الظن بالفعل بالملزوم يلازم الظن الفعلي باللازم

شرعية كانت او عادية الظن النوعي المستفاد من الاخبار اذا وجد بعض الشك الفعلي منها المستصحب وفيما لا يلازم الا الثاني بوجود اللوازم او ولو

الا انا امرنا بالاخذ بالاخبار بالابقاء تعبدا فلو لم نتعبد بالابقاء الملزوم عرفنا آثاره العادية وكانت مشمولة للحكم الاخبار بابقائها على العدم فنقول

على هذا الفرض اما الفرق بين الابقاء من باب الظن النوعي ومن باب الاخبار فغير متضح لا من جهة الحاكم بالابقاء مع عدم الظن الفعلي على التعبد

من الشرع على التعبد بالاخرى من العقل وهذا الفرق غير فارق فيما نحن فيه فان كان التعبد بالابقاء على احد التقديرين مثبتا للترتيب الآثار

العادية كان مثبتا على التقدير الاخر ايضا والامارات لا فرق فيه بمحض كون العقل حاكما بالبقاء مع عدم الظن الفعلي به وجعل الاستصحاب

من الامارات الاجتهادية كما لا يخفى والحاصل ان الاستصحاب على اعتباره من خصوص خصوص الظن الفعلي من تلك الامارات من جنبات الظن

المقوم وعلى التعبد به لا من بين الاصول الفقاهية لحكمه على الموضوع بوصف انه متيقن الحكم فالقول بحجية الاصول المثبتة على القول باعتبار الا

من باب الظن الشرعي لعله ملازم للقول بحجيتها على القول باعتباره من باب الاخبار قد تبعه ابعد **قوله** منها ما اذا استصحب رطوبة النجس **اقول**

لا يخفى ان المستصحب في مسئلة الرطوبة ليس مطلق الرطوبة بل المؤثرة منها والا لم يترتب الحكم على الاستصحاب ولو على القول بالاصول المثبتة كما

يترتب الحكم على الملاقاة مع الرطوبة المؤثرة المعلومة وجدانا فكذا يترتب عليها مع المعلومة بالاصل فلو كان المفهوم العرفي من الاخبار بالنسبة

الى استصحاب الموضوع ترتيب الاحكام الشرعية المترتبة عليها مع المعلومة من دون واسطة لا استصحاب الموضوع حتى يترتب عليه الاحكام لم يكن

اشتباه العرف في ان هذا الحكم المترتب مع الواسطة مترتب عليها موجبا للاختلاف في الحكم والحاصل ان المفرق في مباحث الالفاظ فهم العرف

من اللفظ لا تشخيصهم ان ترتب هذا من دون واسطة او الاخر مع الواسطة فلا تغفل **قوله** فان مجرد عدم الهلال الى آخره **اقول** ان اريد

عدم الهلال في يوم الثلثين لا يلازم آخرية ذلك اليوم لشهر رمضان واولية غده لشوال فهو كما ترى وان اريد الانفكاك بالملازمة لكن اصالة عدم

الدخول بالاخبار لا يثبت تلك اللازم فنقول انا لعرف قبل اثبات الآخرية والاولية بالاصل لا يفهم من نحو ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان عدم

دخول شوال الا ترتيب احكام آخرية ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر آخر او بعده انه قبل الاول فلعله يكتفى بالوجدان مع ما عرفت من بقاء ان يجوز ترتيب

الآثار وليس هذا الا مطابقا للقول لا نقض بل هو لازم المطابقي لبقاء ما كان موضوعا كان او حكما وان قيل بالثاني في ذلك نظرا بانهم يفهمون من لا

تنقض بالنسبة الى الموضوع ابقائه وترتيب آثاره العادية المنعقدة للاحكام الشرعية فنسبة ترتيبها للاولية والآخرية واقعا على عدم دخول الهلال

شوال من دون واسطة لخفائها الى انظارهم لعلها امر مرآة منها فلعل التحقيق انهم يفهمون من الاخبار بالنسبة الى الموضوع ابقائها وترتيب الآثار المترتبة

عليها بواسطة كان او بدونها فالاصل حجة الاصل المثبت الا فيما قام الدليل على العدم فتدبر **قوله** فيه نظر لعل وجهه منع قيام الاجماع والسيرة

على ذلك هو في محله بالنسبة الى الاجماع لعدم تعرض العموم للمسئلة على وجه يمكن تحصيل الاجماع عليه واما بالنسبة الى السيرة فالمشاهد خلافه ويمكن

ان يكون وجهه على فرض تسليم قيام الاجماع والسيرة ان ذلك ليس من جهة انه اصل مثبت بل من جهة لزوم العسر والحرج لولا الابقاء في امثال المقام ولا ينفع

ذلك المقام لانه مقام تاسيس الاصل وهو على نحو سلمه منعه عدم الحجية لعدم الدليل فلا يحتاج ايضا عدم الحجية تمام الدليل الوارد في بعض الموارد على

الحجية واما على زعم القاصر فقد عرفت ان الاصل هو الحجية والاجماع والسيرة في موارد ثبوتهما مؤكدان للاصل ولا يبلغان من قيام الدليل الوارد على الخلاف

في الخروج من الاصل **قوله** الامر السابع **اقول** لا يخفى ان قولهم لا تنقض اليقين بالشك يعم ما كان بحجية اصالة تأخر الحادث لان الشك من جهة

ان يكون مقطوعا باليقين ام لا ويؤكده قولهم ولكن تنقضه بيقين آخر ويدل على ذلك الاصل خصوص قولهم في صحيحة زرارة الثانية وان لم تشك ثم رأيته

رطبا قطعت الصلوة واعدته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك بل لعل ظاهر هو اثبات

حدوث الحادث بالاصل وترتيب احكام حدوثه عليه ومؤثقة عمار في الرجل يجد في انائه فأرة وكانت متفسخة فقد توضأ من ذلك الاناء مرارا واغتسل

وغسل ثيابه حيث قال الى ان قال ليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت ثم قال لعله انما سقطت في تلك الساعة التي رآها وظاهرها اثبات

حدوث الحادث بالاصل فهو كالصريح في دلالته على حجية اصالة التأخر النصوص عموما وخصوصا ولا سيما بعدما يدل واعتضادها بالشهرة المحققة ومعقد

الاجماع على حدوث الحادث في زمان الشك في حدوثه وكل حكم كان مترتبا على نفس العدم من دون واسطة قريبة محل وفاق بيننا وبين ما يخالف هذا

الاصطلاح وما كان مترتبا عليه بالواسطة كترتيب ميراث مستصحب الحيوة من قريبه المتوفى في زمان مستصحب حيوته فمحل خلاف لان موضوع الميراث

وقوع موت القريب في حيوة قريبه باستصحاب الحيوة مثبت لذلك الامر العادي ولو عد هذه الواسطة خفية فانا في جميع الاصول المثبتة فيرتفع

ثمرة الخلاف وكذا الكلام في اثبات حدوث الحادث في زمان العلم بوجوده بذلك الاصل فانه ايضا اصل مثبت وجريانه بوجه آخر ان الموضوع باجراء

الاصل في بعض قيوده مما يرتفع ثمرة الخلاف في امثاله ويجري ذلك بعينه في مسئلة الكرية ما اذا علمنا بالقليل الخبث وعلمنا انه صار كرا اما في الخميس

او في الجمعة وعلمنا بارتفاع الكرية بعد الجمعة فنقول ان قلنا بالملاقاة يوم الخميس لما نستصحب القلة فلم يظهر وان وقعت يوم الجمعة فقد لاقى الثوب

النجس كرا اما بانا حدوثه من علمه يوم الخميس بالاصل والعلم بوجوده بعد ذلك بعد احراز موضوع طهارة الثوب هو ملاقاته للكر فيحكم بطهارته

في الاستصحاب

٢٧١ ... مسألة ذكر ... قوله نعم فلا تبد ان يكون مفروضه فرع ... في احد الليلتين ... الا انه لو فرض ثم تيمم كراهة الثوب في يوم الخميس فاستصحاب ...
نعم ... تيمم ... الطهارة ... فصلا عن ان يعيد ... تطهير الثوب ... اذا الوسط تاخر الحادث لقياس الى ... اجزاء الزمان
اذا لوحظ بالقياس الى حادث اخر وكان مجهولي التاريخ فلا اصل ... تاخر احدهما عن الاخر ولا يلزم عليه ... الخاص ايضا واصالة عدم كل منهما
في زمان حدوث الاخر ان ... اصالة عدم حدوث كل منهما في الزمان الذي يشك حدوثه فيه فلا يجري ... الكنه يرجع الى القسم الاول ... الانتقاض
بذلك ... فيكون حكمه التساقط اذ لم يعلم ... منهما تاخر حادث عن حادث حتى تتعارضا وليس المفروض ... علم اجمالي بتاخر واحد منهما
عن الاخر حتى يوجب التعارض ... المفروض ... الحكم بالتعارض في مقام ... التعارض ... الجمعين ... لم يمكن التعارض في مثل الحدث و
الطهارة وان ... ظاهر ... اصالة العدم كل منهما قبل وجود الاخر ... فان كل حادث ... بلحاظ نفسه ... يكون وجوده مسبوقا
بالعدم ... في زمان الاخر ... لا يكون مسبوقا بالعدم ... لاحتمال تقارنهما في العدم في الوجود ... كليهما ولا
في جريان الاصل من العين ... التناقض بين القول بالمعارضة ... والقول بعدم الجريان ... ضعف
... مجهولي التاريخ باصالة عدم تقدم كل منهما على الاخر ان ... ظاهرها ... ان ... المعنى الاول ... بعد
التناقض بين الاصلين فيما يمكن فيه التقارن واما الحكم بالتقارن فلا ... على القول ... بالاصل المثبت ... على القول
الاخر ... كون الواسطة خفية ... عدم امكان الحكم بالتقارن ... كتقدم كل على الاخر والعلم الاجمالي بوجود احد
الامور الثلثة ... اصل العدم فيها ... الشبهة المحصورة ... مما حققنا ... عدم التعدد ليس ... الا اصالة عدم
كل واحد منهما في زمان ... حدثه فيه ... الحادثين ... التقارن ... وان كان احد
منهما معلوم التاريخ فلا يبعد ... يجري الاصل بالنسبة الى ... الاخر ... مشكوك ... في الاجزاء المشكوكة
الى القسم الاول ... قبل معلوم التاريخ ... مع العلم ... التقارن واسطة خفية ...
كونه ... تقدم احدهما على الاخر ... مع ... كونه ... تقدم مجهول التاريخ على
الاخر ... معلوم التاريخ ... الاصل في معلوم التاريخ ايضا لكن ... حدوث مجهول التاريخ في زمان
حدوث معلوم التاريخ مسبوقا بالعدم ... في زمان حدوث معلوم التاريخ ... حدوث مجهول التاريخ
غير ... المعلوم لاحتمال ... مجهول التاريخ ... عن حدوث الاخر فكيف يحصل العلم ... معلوم التاريخ ...
مسبوقا بالعدم ... الاحتمال ... الحكم بوجود مجهول التاريخ في زمان ... وجوده فيه ... وقد عرفت ... على خلاف الاصل
واما ... الاخر مجهول التاريخ فهو ... الاصل ... احدهما بالاخر ... مجهولي التاريخ اما ... التقارن بينهما
كالجمعتين مع عدم العلم الاجمالي بتقدم احدهما على الاخر واما لا يمكن كاشتباه تقدم الحدث او الطهارة او الجمعتين مع العلم الاجمالي ...
يمكن التقارن اما يحصل العلم بوجود الحادثين مرة واحدة ... العلم بوجود كل منهما ... العلم بوجود الاخر والمجهول ...
واقعا او يحصل العلم بوجود احدهما مقدما على الاخر ... في الاول ... اصالة عدم حدوث كل منهما في زمان ... حدوثه
متقارنين ... على التقارن حكمه ... الثاني ... تقدم حدث ... علمنا بوجود ... سابقا ... تاخر الاخر الاصل ... العلم ... بالوجود
... على التقدم والتاخر حكمهما وقد عرفت امكان ترتيب الحكم على القول الاخر ... الموضوع ... الواسطة ...
بين الاصلين في هذين القسمين ... مع العلم الاجمالي ... فيما يمكن فيه التقارن بلحاظ نفس ... الانتقاض ...
اليقين باليقين ... الاستصحاب من نظير العام المخصص بالمجمل ... فيما لا يمكن فيه التقارن بلحاظ ... منشاء الاجمال
ذلك العلم الاجمالي الحاصل فيما لا يمكن فيه التقارن ... فلا ... التوقف ... الاستصحاب فيرجع فيه الى الاصل الاخر الحاصل في المقام
في اشتباه تقدم الحدث على الطهارة فيرجع الى قاعدة الاشتغال بالصلوة ... حدث الان يكون عالما بالحالة السابقة على
الحدث والطهارة فيبنى على ضد ... لا انتقاض ... العلم بانتقاض الضد فيستصحب ... كشف
... غلط النسخة الموجودة عندي واما اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ فقد عرفت ذهاب المشهور الى الحكم
بتاخر مجهول التاريخ ... وهو الحق الذي لا محيص عنه للاخبار الناهية ... الموثقة ... الوضوء والغسل ...
كانت معلومة التاريخ ... الذاتية ... باب لا ... يكون ... فاعطى ...
في مجهول التاريخ بان لا يحكم ... تاخر ... في زمان العلم به ... في المفروض ... الحكم المجهول لا ...
المعلوم ... الناخر ... عدم الاطلاق ... التاخير ... مسبوقية ... الاصل ...

الى ... اللعدي

الى الاصول المثبتة وهى منفية الى ان قال ولذا اطلق الحكم فحول العلماء فى مسئلة الجمعتين وذكر امثلة متعددة وقال بعدها فلم يفصلوا
بين علم التاريخ فى احدهما وعدمه انتهى ولكنك خبير بان التاخير على الاطلاق فاما محدث فى زمان العلم به ومعنى ذلك تاخره عن كل حادث سابق
على زمان العلم ومنه معلوم التاريخ فكيف لا يقتضى اصالة التاخر تاخر مجهول التاريخ عن معلومه ومسبوقيته به وقوله انه وصف المسبوقية حادث يعطى
انه يتخيل جريان الاصل فى معلوم التاريخ ايضا وان حكمه الحكم المتعاصر كما هو مبناه فى عدم حجية الاصول المثبتة ويضعف بعدم جريان الاصل فى معلوم التاريخ
كما عرفت انه لا شك فى زمان وجوده حتى يجرى الاصل فيه فيختص جريان الاصل بالنسبة الى الآخر مشكوكا واما الوصف السبقى كل منهما شعار من المثل
كما قالوه فى مجهولى التاريخ فقد عرفت ان هذا الاصل الاصلى لا يعين فيما يمكن فيه التقارن وكلامه فى الاعم منه كما هو ظاهر ويستفاد من مثال الجمعتين
لكونه تعرضا الى انه سبق مجهول التاريخ مقتضى اصالة عدم حدوثه الى زمان العلم به وليس عدم سبق معلوم التاريخ مقتضى اصل اصلا بحيل
ان وصف السبق حادث منفى بالاصل ضعيف لانه لا يقتضى حدوثا زائدا على حدوث السابق والمسبوق وقد حدث معلوم التاريخ فى تاريخه المعلوم
وحينئذ نار وحدث مجهول التاريخ فى التاريخ المتاخر بالاصل وذلك عين سبق معلوم التاريخ على مجهوله فاين الحادث الجديد المشكوك حدوثه حتى ينفى
بالاصل نعم سبق كل منهما على الآخر واقعا مجهول ولكن لا يراد بالاصل احراز الواقع فهنا ان الحادثان المشكوك سبق كل منهما على الآخر واقعا
محكوم اثباتا بتقدم معلوم التاريخ منهما على مجهول التاريخ والحلال والفرق ليس مما يطمئن به النفس كما ذكره سلمه الله بعد تصريح بعضهم بان ما اخر الموت فى
مسئلة اسلام الوارث سلمنا الاطمينان لكن مجرد اطلاق البعض ليس بحجة فتدبر بقى الكلام فى ان مجرى الاصل فى مثل الجمعتين ان كان اصل حدوثهما
بجميعهم معلوم التاريخ عندهم وان كان الخارج منهما فلا حاجة له الى ملاحظة ذلك الا ان يريد انه راجعة فالثمرة مترتبة على بطلانهما الثابت ابتداء
الثابت بالاصل فتدبر جدا **قوله** ثم الاصل بقاء حيوة ولده آه **اقول** لا يخفى ان الولد اذا كان محكوما بالبقاء يوم الجمعة شرعا والمفروض
الجزم بموته مع الشك فى زمانه الواقعى ولم يكن استصحاب البقاء مثبتا لحدوث الموت بعد الجمعة فظاهر قول الامر الى ان الشارع امر بابقائه يوم الجمعة
امر الشارع بقائه فى ذلك اليوم مثل هذا التناقض مما لا يرضى به احد من [illegible] فى شعوره فضلا عن نضائه على العقل الكل والحاصل انه سلمه الله تعالى
كان يقول قبل ذلك ان معنى استصحاب الموضوع ترتيب الحكم وكنا نقول ان معنى استصحاب الحكم ببقائه لترتيب الحكم فاذا اعترف هنا بمعنا ابقاء الموضوع
الموضوع قابلا للجعل الشارع بل مجعولا فعلا ومع كونه مجعولا كيف لا يكون لوازمه العقلية والعادية مجعولا بتبعيته جعله فاذا ترتب على استصحاب
حيوة الولد ميراثه من تركة ابيه فكذا يترتب على استصحاب بقائه الى زمان العلم بالموت حدوث موته بعد موت والده فيترتب عليه احكامه كما
يكسب لو كان له وعدم استحقاق زوجته الولد نفقته ونحو ذلك كذا الكلام فيما كان الطهارة معلوم التاريخ وحكمنا بالاصل بعدم وجود الحدث
فى ذلك التاريخ فان الحكم بان الحدث المعلوم وجوده لم يوجد قبل الطهارة والمفروض عدم امكان وجوده مع الطهارة بل الاصل انما حاكم بعدم
وجوده فى زمان وجود الطهارة يناقض الحكم بعدم انتقاض الطهارة فما يحيله بعض الفحول من الاحتمال الصحيح ثم ما قاله سلمه الله هنا من استصحاب عدم
احد الحادثين فى زمان حدوث الآخر اعادة لما ذكره سابقا وقلنا عليه من ان هذا الاصل غير معقول لمعنى منافض لما ذكره سلمه الله تعالى فى
صورة العلم بتاريخ احد الحادثين من ان وجوده فى زمان الآخر ليس مسبوقا بالعدم فتدبر **قوله** وان كان مجهولا كان حكمه الخ **اقول** لا يخفى
ان كون حكم مجهولى التاريخ حكم احد الامرين المعلوم حدوث احدهما اجمالا انما يتم مع العلم الاجمالى بعدم التقارن العلم الاجمالى بانتقاض احد اليقينين
باليقين فيصير اجرا الاستصحاب بالنسبة اليهما من قبيل العام المخصص بالمجمل كما اشرنا اليه مرارا واما مع امكان التقارن فقد عرفت ان لا منافاة بين
اصالة عدم وجودهما فى الزمان الذى يشك فى وجودهما فيه ويثبت بهما التقارن على القول بالاصل المثبت ثم ان الاشكال الذى ذكره سلمه الله
لبعض المعاصرين فى صورة العلم بتاريخ احدهما لم نجده فى جواهر الاسلام وعرفت ايضا استناده لكاشف الغطاء المعبر عنه ببعض الاساطين فلعل المراد
به ابن كاشف الغطاء حيث كان معاصرا لسلمه الله من الحاضرين فى بحثه وكيف كان مال استناده الى عدم وجدانا كلاما له فى تعارض الاصلين مقتضاه صحة الاتيان
وعدم ترتب ثمرة على العلم بتاريخ احدهما فتدبر **قوله** ثم الامر التام الخ **اقول** لا يخفى ان قولنا الله اكبر مثلا قد يلاحظ انه من اجزاء الصلوة
هذه الملاحظة مما يصدق عليه انه بحيث لو ضم اليه سائر الاجزاء مع الشرائط المعتبرة لاتم الكل سواء اصدر فى حال الطهارة او الحدث قصد تكبيرة الاحرام
ام لا كان الفاعل مستقبل القبلة فانما ام لا ويصح حينئذ ان ينفى الكل بالنسبة الى جزء التكبير بين قد يلاحظ من حيث صدوره من المتلبس بالشرائط
قاصدا به تكبيرة الاحرام والفرق بين اللحاظين واضح لمحرز [illegible] المنافيات عدا نعبد التكبير فى الملاحظة الثانية دون الاولى وهو [illegible] كلتا الملاحظتين
قابل صالح لضم سائر الاجزاء لكن القابلية والصلاحية فى احد اللحاظين قريبة وفى الآخر بعيدة كعدم الوضع والجلد الشرائط بالنسبة الى الاجزاء
ولذا تاملت فى ذلك فقول ان المستصحب فى استصحاب الصحة ليس صحة الكل ولا صحة الجزء بمعنى موافقة الامر به او الفاعل مبنيه علا لاحظ ان الامر به ضمنى
بنحو لا تحقق له الا فى ضمن الامر بالكل فلا تحقق لموافقته الا فى ضمن موافقة الامر بالكل بل صحة الجزء بمعنى ترتيب الاثر وهو القابلية القريبة الا
انه نعلم بوجوده فى التكبير انما الشك فى قطعه بعض الاجزاء الباقية لم قطع بعده ام شك هو القابلية البعيدة الموجودة فى التكبير فى اللحاظ الاول [illegible]

بنحو

في الاستصحاب

٣٧٣ بل في باب القابلية القريبة مع القطع بعدم ضم باقي الاجزاء اليه فحتى صدق منا التكبير بلحاظ الثاني وصدق بعدما يحصل ما نعتقد فيه القابلية القريبة في جميعها
ولا منشأ به عدم مانعية مشكوك المانعية ولا عدم جزئية وشرطية مشكوك الجزئية والشرطية حتى يتوهم انه من الاصل المثبت بل يكفينا فيها القابلية
في ضم باقي الاجزاء المعلومة فلعل الظاهر صحة ما حكم به في هذه الاخبار لا لاجلها بعد ملاحظة ما اجري مجرى المثل من انا لعقل التقدم والتفصيل
الذي اختاره سلمه الله مستفهم من ملاحظة الهيئة الاتصالية غير خال عن التامل ويظهر وجهه مما ذكرناه في الحاشية على هذه المسألة عند التعرض لها في مسألة
البراءة ومما ذكرنا هنالك بالبسط فما تعرضنا لها هنا فراجعه ثم بعد ما عرفت من جريان استصحاب الصحة بهذا التقرير عرفت جريان استصحاب حرمة القطع ووجوب
حرمة ايجاب القاطع ثبوتها ايضا بعد صدق التكبير بلحاظ الثاني فهي من لوازم هذه الصحة الباقية بالاصل فان شئت استصحاب الملزوم وان
شئت استصحاب اللازم واما الاستدلال بالآية فغير تام فتدبر جدا ثم لا يخفى انه في تصوير تصحيح عبارة هذا الامر قدس سره الله تعم عن الكلام
بقوله فقد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد وذلك ظاهر بل صريح في الدخول في العبادة بجميع الامور المعتبرة فيه ثم ترديده ما يشك في
اعتباره وجوده فيها او فيما يشك في اعتبار عدمه فيها ثم قال لكن التحقيق التفصيل بين موارد الشك بانه قد يكون الشك من جهة احتمال فقد امر معتبر
او وجود امر مانع الى ان قال وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فانا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه
في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية
الانضمام والاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام اليها وقال في اوائل الامر بصحة الاجزاء سواء كان بمعنى موافقة الامر او ترتب الاثر حاصلة
بعد حصولها وان حصل القطع بعدم ضم الاجزاء الباقية فح نقول ان كان المراد بالقسم الاول من قسمي الشك احتمال فقد امر معتبر او وجود امر مانع
من اول العمل ولو كان ذلك الشك في الاثناء فكيف يجري الاستصحاب صحيح لكن لعدم وجود المستصحب فيه مرتاب الشك لا لان القطع ببقاء صحة تلك
الاجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع ضعف هذا التشكيك فضلا عن استصحاب الصحة مضافا الى خروج هذا القسم من الغرض كما عرفت من ان المفروض
الشك في طرو المفسد بعد الدخول في العبادة بجميع الامور المعتبرة ولم نجد قائلا باستصحاب الصحة في هذا القسم وان كان المراد باحتمال
فقد امر معتبر او وجود مانع بعد الدخول في العمل صحيحا كما هو المفروض فالفرق بينه وبين القسم الثاني حق بل ما منشأ الجريان الاستصحاب
في الثاني دون الاول مضافا الى ان قابلية الانضمام التي حكم باستصحابها في القسم الثاني هي عين صحة الاجزاء التي حكم فيها بعد الانضمام
في اوائل الامر انه لا يترتب عليها وعلى الاول كيف يستصحب مرة ولا يستصحب اخرى وعلى الثاني فهو من اثر التقوية في استصحاب الصحة ولا فرق فيه بين
كون المفقود محتمل الشرطية والجزئية او كون الموجود محتمل المانعية فلا يتوهم ان غرضه سلمه الله التفصيل بين هذين القسمين ومرجع ذلك الى ما
اشرنا سابقا من ان التكبير مثلا له قابلية قريبة وبعيدة والمستصحب هو الاولى وان لم يكن اطلاق الصحة عليها مصطلحا بل نقول ان
الصحة هنا مستعملة في ترتب الاثر فان القابلية القريبة المعتبرة منها بقابلية الانضمام من آثار الاجزاء السابقة اذا كان التكبير بها مع سائر
الامور المعتبرة فيها فتدبر **قوله** لانه ان كان مؤداه الاخبار الخ **اقول** لا يخفى ان مؤدى الاخبار وجوب بقاء ما كان عمليا كان او اعتقاديا
فلو فرض ان نبوة نبي مثلا كان متيقنا في زمان او وقتنا عمرو وشك فيهما فيما بقي من عمره فلا ينبغي الريب في ان قوله لا تنقض اليقين على تجويز الحكم
ببقاء النبوة في زمان الشك فان شرعي الاعتقادي في زمان اليقين هو النبوة وفي زمان الشك بقائها فيجب الاذعان بنفس النبوة في الاول و
بالحكم بالبقاء في الثاني نعم يتوقف الثاني على حصول القطع من اخبار الاستصحاب ضد اعتبار الاستصحاب اذا كان من باب الاخبار في الشرعية
الاعتقادية لاعتبار القطع فيها وعدم حصوله من الاخبار لا لان مؤداها ليس الا احكاما عمليا كان معمولا به على تقدير اليقين نعم يصح ذلك ان كان
المستصحب موضوعا خارجيا او شرعيا وضعيا كاستصحاب الطهارة فيجوز الدخول في الصلوة عند الشك في بقاء الطهارة كما كان جائزا
عند اليقين بها فان الاستصحاب وجوب الصلوة مثلا فلا يترتب عليه حكم على الاحالة اليقين لا حالة الشك وكذا الكلام في استصحاب الامر
الاعتقادي فتدبر **قوله** بل الظن غير حاصل الخ **اقول** لا يخفى ان تغير بعض ما يحتمل مدخليته يلازم زوال القطع لا عدم حصول الظن
كذا بوقوع نسخ الشرايع لا يلازم الطرو لنسخ لا عدم حصول الظن ببقائها هذا ان اريد الفعلي من الظن في الثاني ولو اريد به النوعي او الغلبة فلا
لعدم نفعه كما ذكر في تعين الاحتياط عن الظن الفعلي لا ينافيه ثم لا يخفى ان انسداد باب العلم انما يوجب العمل بالظن فيما يوجب الاحتياط فيه العسر و
الحرج ويوجب العمل لا الاحتياط فيما لا يوجبهما مع العلم ببقاء التكليف حال الانسداد كما في الفرعيات واما مع الشك في بقاء التكليف في تلك
الحالة كما لعله الحق في الاعتقاديات فلا موجب للاحتياط فيما امكن فيه كما لو دار الامر في الاعتقاد في الصغائر مثلا بين وجوب اعتقاد كونه
جبلتها وعدم وجوبه ولا موجب للعمل بالظن فيما لا يمكن فيه الاحتياط كما لو فرض دوران الامر بين الوجوب والحرمة في مسألة اعتقادية واما
النقل الدال على اعتبار الظن النوعي كالآيات والاخبار مثلا فمع عدم وجوده في الشريعة السابقة لا يجدي لاحتمال عدم بقائها والشريعة
اللاحقة بعد غير ثابتة فلا يجدي وجوده فيها فتدبر **قوله** وهذا مضمون ما ذكره مولينا الرضا عليه السلام لعل مراده مولينا عليه السلام بهذا الجواب ان طريق

علينا

علمنا بنبوة موسى وعيسى انما هو لاخبار نبينا وكتابنا وهما انما اخبرا بنبوة موسى وعيسى اللذين اقرا بنبوة نبينا فنحن مؤمنون ومعترفون بنبوة كل موسى
وعيسى اقر بنبوة نبينا وكافرون بنبوة كل من لم يقر بذلك الا انا لا نؤمن الا بنبوة من جزمنا بنبوته ولا جزم لنا بنبوة غير المقر وهذا التقرير لا
يجدي شيئا مع الكتابي لان اعتراف اليهود لا يفيد لنا الجزم واعتراف المسلمين بنبوة الشخصين المعروفين انما هو مع اعترافهما بنبوة خاتم النبيين و
الا فلو فرض عدم اعترافهما بذلك لا يعترف المسلمون بنبوتهما الا من باب التشبيه حكمة النفس بل من باب من غلوا انما هو بنبوة الشخصين على هذا القيد
لا مطلقا فهو قول الكتابي ولا ينفع ثبوت نبوة هذا الشخص واثباته بدين جديد بان نقول بنبوة محمد لا مرد له لكن ثبوت نبوة النبي لدى المسلمين
موقوف على اعترافه لانحصار طريق علمهم بما ثبت نبوته المعترف كما عرفت ثم لا يخفى انه يجري الاستصحاب في الشرعية الاعتقادية لعلمه بحصر مثل
النبوة والامامة لا يعقل اليقين بوجوب الواجب تعالى او علمه او قدرته او عدله في زمان والشك في زمان آخر وكذا الكلام في المعاد واما النبوة فيحتمل
طرو العزل على المتصف بالنبوة في زمان عقلا ويحتمل طرو النسخ على شريعته وزمنه لكن الاحتمال الاول لعله محض احتمال غير واقع فانحصر الاحتمال الصحيح في
اعمال الاستصحاب في الثاني واستصحاب الشريعة والدين لا معنى له الا استصحاب الاحكام التي جاء بها ذلك الرسول فلم يبق للكتابي الذي حكي عنه المعارضة
الا ان يقال ان معنى النبوة التي فرضنا موسى مثلا غير قابلة للبقاء بعد فوته وعلى هذا فلعل الاحسن في كلام المعارضة في نقل الامام الكامل المبني على عدم
الفرق في الاستصحاب بين ان يكون المستصحب احكام هذه الشريعة او شرايع السابقة التي لم يعلم نسخها ولا احتمال لانكار اصالة عدم النسخ فيما لم
يكن الحكم متعلقا على جماعة غير كانت اشخاصهم الموجودين في زمان رسولهم مثلا ولا في اعتبارها ولعله لذا لم يجب الامام عن الجاثليق بعدم اعتبار الاستصحاب
بل اجاب عنه على ما فهمنا ان موسى المعترف لا يمكن استصحاب احكامه لفقد الشك اللاحق وغير المعترف لا يمكن استصحاب احكامه لفقد اليقين السابق فالمدخلية
لعنوان عدم اعتبار الاستصحاب في الشرعية الاعتقادية في هذه المعارضة ولا يتفرع على عدم اعتبار الاستصحاب فيها الا من باب الاخبار ولا من باب الظن قوله سلمه الله
ظهر بما ذكرنا ان ما حكي من تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له لا يتوهم انه متفرع على منع اعتبار الاستصحاب من باب
الظن بالنسبة الى الشك في نسخ اصل الشريعة بان الظن بعدم النسخ ح غير حاصل لشيوع نسخ الشرائع سلمنا حصوله لكن لا دليل على اعتباره الا ان نقول على
فرض تسليم جميع ذلك للكتابي ح ان يقول لعدم اعتبار استصحاب عدم النسخ بالاخبار معتبر عندك فيلزمك باستصحاب عدم نسخ اصل هذه الشريعة المعتبر الاخبار
عندك فتحصل من جميع ذلك ان الاذعان بنبوة كل نبي اخبر بها الله تعالى ورسوله من الاصول الاعتقادية سواء كان شريعته منسوخة ام لا والكلام مع الكتابي
ليس في ذلك بل في ان شريعة موسى مثلا باقية او منسوخة واصالة عدم النسخ حاكمة بالبقاء والجواب ما استفدنا من كلام الامام فما يفهم من صاحب القوانين من جعل
استصحاب النبوة مع استصحاب الاحكام وبعض الاصحاب غير متضح الوجه وما اجاب به الفاضل النراقي في رده على الاستصحاب مدفوع في كلامنا ايضا
ضعفه مما لا مزيد عليه فيما ناقش به او لا في جواب صاحب القوانين من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب فبطلانه بما قال في
هذه المقالة بما يحسن من لا يفصل في الاستصحاب بين الشك في المقتضي والمانع دون المفصل بينهما وما ناقش به ثانيا فهو في محله وقد سبقه بذلك صاحب
الفصول وما ناقش به ثالثا فقد تبعه به الفاضل ره واجاب عنه بما اجاب الفصول بان هذا الدفع مما لا يندفع به لعدم اختصاص النقض بما شك في رفع الحكم
الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لمبدأ ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم ويرد عليه ان الشك في هذا القسم انما نشأ عن الشك في بقاء الموضوع مع تعلق وملاحظة
بعدم اعتبار الموضوع الاستصحاب فيه للشك في الاستعداد كما انا نلتزم بذلك لكون استصحاب الموضوع من الاصول المثبتة واما الاعتراض الثاني على
هذا الدفع فهو مما يوشك ان يتوهم من اجلاء صاحب القوانين بزعم ان النسخ رفع حقيقي ولا يظن ذلك باحد من المسلمين فضلا عن مثل الفاضل ره
فحاصل غرضه ان مجرى الاستصحاب ما اشتمل على الاستمرار الصوري وان كان الشك في الاستعداد المعتبر في الواقع
نفس الامر واما الاعتراض الثالث فمورده مبني على ارادة استصحاب نفس الحكم المظنون استمراره وان اريد استصحاب عدم النسخ الذي هو من جزئيات
اصالة عدم المانع فمنع كونه استصحابا في حكم شرعي مبطل للقول بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية خصوصا اذا كان الشك في المانع فان
المقتضي المعلوم منها انما هو الدليل الدال على استمرارها والمفروض على ما افاده سلمه الله اغناء الظن بالاستمرار عن التمسك بالاستصحاب
ولو كان عدميا وكانا تعرضنا لبعض الكلام في هذا المطلب عند تعرضه سلمه الله لمختار المحقق ثم ان حاصل ما اجاب به الفاضل عما اورد
على نفسه من ان النبوة ان منشأ الظن بالاستمرار في سائر الاحكام انما هو الغلبة وليست موجودة في النبوة بل الموجود فيها غلبة النقض فينبغي قول
الشك استيفاد الاعلى مطلق النبوة التي هي الكلي المردد بين وجود امر خارجي يجعله ظاهرا في ارادة النبوة المطلقة فلا يجري فيها الاستصحاب
ولا حاجة في ذلك الى اثبات محمد بنبوة موسى وعيسى ما الغلبة حتى يعترض عليه ولا بان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم نسخ هذا مضافا الى انه ليس
للخصم ان يتكل في خصوص المقام ان دليل نبوة موسى وعيسى ظاهر في نفسه وعموم الاستغراق في الاستمرار لوجود الغلبة الضعيفة على الخلاف
الظهور النفسي محل الكلام ويعترض عليه ثانيا بان ليس محل الكلام في استمراره لما ثبت تعيين الحاضر بالغالب النادر فلا ورود
لهذين الاعتراضين على الفاضل قدس سره نعم يرد عليه ان ظاهر ما قاله ره ان استصحاب النبوة مغاير لاستصحاب احكام شرع ذلك النبي وقد عرفت

في الاستصحاب

٣٧٠ ما فيه و ظهر من ذلك الجواب عما لو تمسك الخصم باستصحاب الاحكام ايضا فتدبر جدا قوله في الجواب الاول لان العمل به على تسليم جوازه فيما
ذلك مبني على ان المستصحب هو وجوب الاعتقاد بنبوة موسى وعيسى وجبه عليكم جوازه من اصله ما ذكره في اول هذا الامرين وجوب الاعتقاد
ثبوته على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به بعد الشك وجبه عليكم جوازه الا بعد الفحص من الاحكام الشرعية ولا يجوز العمل بالاصل فيها الا بعد
الفحص اجماعا ولكن خبر ان نبوة موسى وعيسى ووجوب الاعتقاد بهما بعد اخبار كتابنا ونبينا ليس محل شك لاحد من المسلمين فضلا عن اهل الكتاب
في وقت من الاوقات فكيف يكون هو المستصحب واشرنا سابقا الى المناظرة المعروفة لم يكن في ذلك على ان شريعتهما باقية حتى يسئل عنه بلا
ما يقوله المسلمون او منسوخة حتى يسئل عن حصره وبعدما عرفت ان معنى بقاء الشريعة بقاء احكام ذلك النبي يصح ان يقال ان كان المراد بالاستصحاب
الاقناع بدعوى مقام العمل بتلك الاحكام فلا يجوز الا بعد الفحص وحيث ان هذا الشك مسبب عن مجيء نبي اخر بعد موسى وعيسى لا يحصل
الفحص لو اجيب العمل بالاستصحاب الا بعد الفحص عن حقية النبي الاخر وعدمه وحيث ان باب العلم فيه مفتوح يحصل العلم باحد الطرفين بعد الفحص
الالزام بالاستصحاب في المقام غير معقول لان المسلمين قاطعون بالنسخ والكتابي يظهر القطع بعدم النسخ نعم ينفع الاستصحاب في المقام في تمييز
المدعي من المنكر كما في المرافعات وحينئذ فالكتابي منكر للنسخ لا حاجة له الى الاستدلال على الانكار لكن لا يثبت بذلك البقاء الا بعد قيام دليل
قطعي على الاستصحاب مفروغ عنه بين الفريقين او دليل مسلم عند المسلمين فقط لا يلزم من فرض صحته بطلان دينه كما فيما نحن فيه لان كل اعتبار
الاستصحاب من باب الاخبار فان فرض صحتها ملازم لحقية هذه الشريعة الناسخة لشريعة النبي السابق فلا يتم الالزام لان مآل الكلام ح الى انه على
فرض نسخ شريعة موسى شريعته باقية بل ذلك تناقض بين صحيحا الجواب الثاني على حد شقيه على ذلك لكن للكتابي ان يقول ليس الالزام
على فرض صحة الاخبار بل اقول ان الاخبار التي تعترفون بحجيتها على شريعتكم الغير الثابتة عندنا حاكمة ببقاء شريعتنا فلزمكم بها واقول نسخ
شريعة موسى بنبوة خاتم النبيين ص ما يلزم من فرض وجوده عدمه وهو محال فتدبر وعلى شقه الاخر على منع حصول الظن ولا وضع عبثا اثباتها
لكن للكتابي ان يقول انا يمكن منع حصول الظن ولا وضع عبثا باستمرار الشريعة الى القيمة واما الظن باستمرار الشريعة الى ثبوت نبوة النبي اللاحق
ولا سيما النوعي منه فلا مجال لانكاره وانكار اعتباره ولا سيما بعد استقرار بناء العقلاء من كل دين وشريعة عليه لولاه لما استقر لهم البناء
على احكامهم بعد القطع بحقية شريعتهم ونبوة نبيهم ص وسلمه الله تحيل ان عدم استقرار الشريعة والاحكام ملازم للشك في حقية الشريعة و
نبوة النبي ص واجاب بان استقرار الشرايع لو كان بالاستصحاب لكانوا شاكين في ذلك في اكثر الاوقات وقد عرفت منع الملازمة كما ان اهل هذه
الشريعة المقدسة في زمان يمكن النسخ فيه كانوا شاكين في النسخ مع الجزم بنبوة نبيهم ص وحيث اتضح اجتماع الشك في بقاء الاحكام مع الجزم بنبوة النبي
فبناء العقلاء دال على اعتبار الظن الاستصحابي سواء كان المستفاد منه بقاء الاحكام لترتيب الاعمال او نفس ترتيب الاعمال المترتبة على
دينهم والحاصل ان بعد انتفاع الظن بالنبوة الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة كما هو التحقيق لا يبقى وجه لهذه الايرادات
الغير الواردة واما الجواب الثالث فهو الذي استند اليه من مقالة مولينا الرضا ع في جواب الجاثليق حيث دفع دعوى ان نبوة موسى ع موقوفة على
صدق ذلك النبي لا على نبوته بما لم نعرف صدق الامر ع وتصحيحه انا عرفنا نبوته بالمعجزة وعرفنا صدقه بالنبوة الثابتة وتقرير ذلك في الكتاب
المجيد ظهرنا عرفنا صدقه بمعرفتنا انه كتاب نبينا ثم بعد الاعتراف بان مرجع النبوة المستصحبة الى وجوب التدين بجميع ما جاء به النبي السابق ع
الجواب الرابع في تفصيل الجواب الثالث فان محصله ان المستصحب ان كان نبوة موسى او عيسى بمعنى دينه واحكامه الى مجيء هذا الشخص الخاص فالمتغير
الثابت موجود وكذا اليقين بانتهاء ذلك التدين والاحكام لان طريق معرفتنا بذلك منحصر في اخبار كتابنا ونبينا وان كان غير ذلك لم
يوجد اليقين السابق لا بالتدين ووجوب التدين بغير الاحكام وقد قلنا سابقا ان لا معنى لاستصحاب النبوة الا استصحاب الاحكام وقد سبق منا
ان الاخر يصلح كونه معنى لاستصحاب النبوة لانا نقول ان مرجع وجوب التدين اما الى وجوب الاذعان بصدق النبي واما الى وجوب الاذعان بالاحكام
الفرعية الثابتة في ذلك الدين والاول من توابع الاذعان بالنبوة وهو حاصل بالاذعان بالنبوة والثاني لا يجب الا بالاحكام الاصولية
الاعتقادية بل من توابع الاحكام الفرعية فيثبت حيث يثبت الحكم الفرعي لا يقال ان ما ذكره في هذا الجواب مبطل للقول بالنسخ ومن ضروريات
ديننا ثبوت النسخ لانا نقول تحدث الجواب بان معنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلوم لنا الاول والحاصل انا لا ننكر النسخ لكن نقول ان النسخ
يتحقق مع عدم اقتران الحكم ببيان الانتهاء كذا يتحقق مع البيان الاجمالي ايضا كما لو قال ع عند بيان الحكم انه سينسخ وقد سبق الى هذا التحقيق
صاحب الفصول ومحصله ان شرط صدق النسخ عدم الاقتران بالبيان التفصيلي لانتهاء مدة الحكم فقط واما الجواب الخامس الذي جعله اولا
للمحدث فانا نسلم انه رحمه الله قلنا لو كان قوله ع انا مقر بنبوة موسى ان اقر بنبوة محمد ص وفي استفادة التعليق ما فالزم علي تامل ولعله قلنا في
التاويل الحسم لمقالة الجاثليق وكيف كان فقلنا انما التاويل بما المكنة ان لم يكن اظهر ثم انه لما انقطع بها الجاثليق الاستصحاب الذي كان يتعبه
على تقدير جريانه طالب الامام ع الدليل على نبوة خاتم الانبياء وحكم بحجية التصغير ولعل ظاهر ان التمسك بالاستصحاب لم يكن من المنصف

لما ذكرنا وهو واليه من بعض الفضلاء السادة كيف لم يتنبه لما ذكرنا بان الاستصحاب مع ضعفه لكن ذلك غير عزيز ومحصل الجواب عن الاستصحاب على ما عرفت انه
اولا لفقد العلم السابق وثانيا للاحق والاجوبة الثلاثة الاخيرة وجوه ثانيا لفقد الشرط وعدم الدليل على اعتباره ثانيا والجواب الثاني مبنيا
وعدم انتفاع الكتابي على فرض الجريان والاعتبار ثالثا لان الغرض ان كان الاقناع ففي مقام العمل فكذا وان كان الالزام فكذا والجواب الاول مبنيا
لذلك اما التمسك بالادلة الاجتهادية على اثبات نبوة خاتم الانبياء من اخبار التورية والانجيل واخبار خواص عيسى والمعجزات المصححة فخارج عن
المطالب التي يقصد بها تاسيس الاصول العملية فتدبر **قوله** واما ان يكون غير مبين الخ **اقول** لا يخفى ان الشك في جميع صور هذا القسم شك في المقتضي
وهذا هو وضع ما اشرنا اليه سابقا من ان الشك في الموضوع المصحح لجريان الاستصحاب فيها قد يكون في المانع كما اذا كان استعداده للبقاء محرزا وقد يكون
في المقتضي كما في صورة عدم الاحراز ويحصل ذلك الاحراز فيها بالرجوع الى العرف والعادة واما الاحكام فالشك في المانع فيها لا يتصور الا مع دلالة الدليل
على الاستمرار اما بالعموم او الاطلاق وامر اخر وقد قرر سلمه الله هنا عدم جريان الاستصحاب في قسمي القسم الاول فينحصر الجريان في القسم الثاني ومن ذلك كيف
يتصور التفصيل في حجية الاستصحاب في الاحكام بين الشك في المانع والمقتضي واتضح بذلك للمتامل بعد حجية الاستصحاب فيها ان كان الشك في المقتضي فان
مطلق لا منفصل ثم الفرق بين اكرم العلماء كل يوم واكرم العلماء دائما في كون كل زمان ماخوذا فردا في الاول وماخوذا بيانا للاستمرار في الثاني غير
متضح بل الظاهر ان في كل من المثالين عمومين بحسب افراد العام وافراد الزمان فانه لا يستفاد عرفا من قولنا دائما الا كل وقت فاذا فهم هذا
العموم الزماني من التقييد بالدوام او الاطلاق كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود وخرج بعض الافراد في بعض الازمنة كالمبايعة الغبنية في اول الرؤية
الاطلاع على الغبن بالاجماع او قاعدة الضرر والمفروض عدم شمول الدليل المخرج للوقت الثاني كما في ادلة خيار العيب فلا وجه للخروج عن العموم
الزماني بالنسبة الى الوقت الثاني وكانه سلمه الله تعالى فرق بين الاستمرار المستفاد من التقييد بالدوام او الاطلاق وبالاستمرار المستفاد من لا
تنقض اليقين بالشك فكما ان الثاني ينقطع بالانقطاع في الجملة ولا يعود كما بين واوضحنا في رد النراقي ره فكذا الاول ولعل الفرق بين الامرين
غير خفي لان الاستمرار في الثاني كان خاصا بامر وذلك الزمان على وجود شيء او عدمه فاذا تبدل احد الحالتين بالحالة الاخرى في الجملة كانت
الثانية مستمرة للزمان الى ان تتبدل بخلافه في الاول فانه مستفاد من وجوب الوفاء في كل زمان بكل عقد فكما ان خروج بعض افراد العام عن الحكم لا
يوجب خروج ساير الافراد ويلزم في خروج كل فرد تخصيص فكذا خروج بعض اجزاء الزمان لا يوجب خروج ساير الاجزاء ويلزم في خروج
كل جزء تخصيص ومحصل الخلاف الى الاختلاف في الفهم العرفي وعلى ما يميزه فالتحقيق ما حققه المحقق الثاني فان معنى قولنا اكرم العلماء
دائما عند العرف ان اكرام كل عالم في كل وقت واجب وكذا في مثل اوفوا بالعقود فلا ينتقض العموم بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره
من الازمنة نعم لو استظهر من الادلة ان كل عقد الوفاء به واجب مستمرا فاذا انقطع الاستمرار في عقد في جزء من الزمان خرج ذلك العقد من
العموم لا يستفاد منه ذلك التخصيص الواحد بين خروج هذا العقد بالنسبة الى جميع ازمنته او الى البعض لان المفروض عدم اعتبار العموم في
الزمان بحيث يصير كل عقد بحسب كل زمان موضوعا متعددا وعلى هذا المعنى صح ما ذكره سلمه الله من جريان الاستصحاب في خيار الغبن هو ما كان
الدليل عليه في اول زمن الاطلاع الاجماع او قاعدة الضرر لكنه على فهم القاصر بعيد ثم ان من الواضح واستفيد من طي المقال الان ان معنى
حجية الاستصحاب ليس الا حجية قوله ع لا تنقض اليقين بالشك وان الدليل على كل مورد نفس الخبر لا انه دليل على الاستصحاب والاستصحاب
دليل على كل مورد كما يستفاد من ظاهر ما افاده الفاضل العلوي فيما نحن فيه قصور فهمه بل لو سلم ذلك ما ضر في الاستصحاب امكن ان يقال ان اخبار البراءة وطهارة
الاشياء وحليتها ادلة على اصل البراءة واصالة الطهارة والاباحة ففي مورد جريان اصالة الشغل والنجاسة والتحريم يقع التعارض بين
الخاصين لا بين الاستصحاب الخاص وعموم اخبار هذه القواعد لان دليل العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل فكيف يقدم الاستصحاب على هذه
القواعد التي حكمها على المورد في العموم والخصوص حكم الاستصحاب والتحقيق في هذه الامثلة ما ذكره سلمه الله ويتضح في مقامه من انها من باب حكومة
الاستصحاب اي حكومة اخباره على اخبار هذه القواعد لا من باب تعارض العام والخاص واما ما اجاب سلمه الله بقوله من ان مورد جريان العموم لا يجري
الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم وامثال عبارته على ما تقدم منه في صدد هذا الامر عدم قابلية المورد للاستصحاب فلا يتم باطلاقه وان صح في مثل لا تكرم
زيدا يوم الجمعة بعد قولنا اكرم كل عالم في كل وقت لان التكليف التحريمي موقت وقد عرفت عدم قابلية استصحاب الموقت بعد خروج وقته فلا يتم الا
في مثل اذا تغير الماء نجس بعد قولنا كل ماء طاهر في كل حالة فان الماء الذي زال تغيره في المفروض نجاسته قابلة للاستصحاب باعترافه في مثل الامر فهذا
مورد جرى فيه العموم ويجري فيه الاستصحاب لولاه ومن هذا القبيل قولنا العصير اذا غلا واشتد حرم وينجس بعد قولنا احل لكم الطيبات المثال الذي ذكره
من المعلوم ان هذه الامثلة لا الخاص الموقت فلا يرد ما ذكره سلمه الله عليه من قوله نعم لو فرض الاستثناء في المثال الحكمي الى اخره وان كان نظره
تصحيح المثال الا انه يمكن ان يكون تنبيها اليه فلا يرد هذا الايراد والا كان مناقضا لما ذكرنا ولا من ان مورد جريان العموم لا يجري
الاستصحاب ثم كون مثال الشك في ذهاب الثلثين من الشبهة الموضوعية واضح لان الشك في بقاء الحرمة ناشئ عن الشك في ذهاب الثلثين واما المثال

٣٧٧ الا اذا فرضنا بنينا على ان التحريمية الشرعية كما في الكر ونفاد وساعة والركوة وفي مآب الثلثين ونحوها مبنية على التحقيق كما هو المرجع عليه والمشهور فاستشكل انه بنينا عليه فرضنا الشك فلا يمكن اثبات كون النقلة تحقيقيا باصالة عدم حدوث المطهر وعند حدوث الذهاب لتقريبي كما يراه القائل بالاصل المثبت كانت الشبهة فيه موضوعية فيثبت التحريم باثبات الموضوع بالاصل وان لم يمكن ذلك كما يراه سلمه الله تعالى فالشبهة وان كانت موضوعية ايضا لكن لا يمكن احراز الموضوع فتقع الحاجة الى استصحاب الحكم فيصير من قبيل ما نحن فيه كون الاستصحاب مخصصا لعموم حل الطيبات واما المسائل الثلث فتحققها مبنية على كون نصيرورة العصير دبسا من مطهراته واستباحته وان نقاد دبسا قبل ذهاب الثلثين لم نتبع نقل الشبهة نحو فرض كون الحكم كذلك فوجه وذاك الاحكام مثل الاشياء فاليتغا وضوابط لنحل التدبير وطهاراته ما دلت ظنية العصير بنجاسته وبعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه بالعموم والخصوص من وجه فبعد ما تقدم التعارض يرجع الى اصالة الحل والطهارة وعلى هذا فلو شك في صيرورته دبسا فذلك الشك في الموضوع لا في نفس الحكم فيستصحب حكم صيرورته دبسا وبترتب عليه في ذلك الحكم الحرمة والنجاسة ولو مع هذا القول بالاصل المثبت التمثيل كما الاول خارج عن المقام لو عم حتى بالنسبة الى استصحاب الموضوع كان الكل مثالا لا فيه فان قلت على الحكم وكون اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار تخصيص عموم حل الطيبات في حل الانتفاع بما في الارض للاستصحاب الاولي فكيف خصصت العموم بالاستصحاب في مسئلة العصير عند الشك في ذهاب الثلثين او الشك في كون التحديد تحقيقيا او تقريبيا قلت كونه من الطيبات مع محل شك للشك في طهارته ونجاسته مضافا الى ان ذكر ذلك من باب فرض المثال والا فدليل حرمة العصير بعد الغليان مغياة بذهاب الثلثين فالمرجع اليه عند الشك لعدم معلومية بلوغ الغاية فتخصيص العموم بذلك الدليل لا بالاستصحاب والفرق بين الاستناد لاصالة الحل بعموم حل الطيبات ونحوه وبينه بعموم ما فيه حلال وحرام واضح فان الاول دليل اجتهادي لعلمه كونه مغنيا بالعلم بخلاف الثاني فانه دليل فقاهتي لكون الحكم فيه على عنوان مجهول الحكم وقد بين سلمه الله الفرق في اول اصل البراءة فتذكر وقد تبين ثم انا وان اشرنا الى منشأ الاختلاف في اخذ عموم الزمان افراديا او لبيانا استمرار الحكم في اوايل هذه الحاشية لكن زيد ان نفصله تفصيلا فنقول ان فرض الزمان الماخوذ في الجملة المشتملة على الحكم الشرعي قيدا للموضوع الحكم يتعدد الموضوع بتعدد الزمان فاكرام العالم مع التقييد بيوم الجمعة مغاير لاكرامه مع التقييد بيوم السبت وهكذا فاذا قلنا على هذا الفرض اكرم كل عالم في كل يوم تعلق حكم الوجوب بالاكرامات المتعددة على حسب تعدد افراد العالم المتعدد كل فرد منه بحسب تعدد افراد اليوم فلو فرضنا افراد العالم مائة وافراد اليوم الفا يتعلق الوجوب بمائة الف اكرام فاذا خرج واحد منها بقولنا لا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة فقد خرج الحكم المتعلق بموضوع واحد من مائة الف موضوع فلو شككنا في اكرامه في يوم السبت هل هو واجب او محرم او ليس بواحد منهما لا يمكن الحكم بالحرمة الثابتة بالنسبة الى يوم الجمعة بالاستصحاب لوجهين الاول تبدل الموضوع لان المفروض مغايرة العالم المقيد بيوم الجمعة مع العالم المقيد بالسبت ومن شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع الثاني ان حكم الاكرام بيوم السبت متعلق بالعموم فلا شك فيه حتى يجري الاستصحاب ولو فرض جريانه مع تبدل الموضوع ايضا فلو فرض في هذا الفرض عدم العموم لا يمكن الرجوع الى الاستصحاب للوجه الاول فقط بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة من الوجوب والتحريم كليهما لان المفروض عدم الدليل على واحد منهما وان فرض الزمان الماخوذ قيدا لنفس الحكم كان تعدد الموضوع بحسب تعدد افراد العالم فقط فلو فرضنا مائة اكرام العموم الزماني لا مدخلية له في تعدد الموضوع لانه ظرف للوجوب الذي هو الحكم وان اخذ قيدا للموضوع فيصير حاصل المعنى ان اكرام مائة عالم واجب مستمرا فاذا انقطع استمرار الوجوب بالنسبة الى اكرام زيد العالم بقولنا لا تكرمه يوم الجمعة على ان يكون الزمان في هذا المثال ايضا قيدا وظرفا للحرمة لا قيدا للموضوع لا ينفع عموم حاكم بوجوب الاكرام يوم السبت لانقطاع الاستمرار الزماني وخروج ذلك العالم من عموم كل عالم بهذا المخصص لكون الموضوع على هذا الفرض نفس اكرام زيد من دون تقييد بزمان فالحرمة الثابتة في يوم الجمعة لهذا الموضوع يستصحب في يوم السبت والزمان الاول ظرف لليقين السابق والثاني ظرف للشك اللاحق والموضوع امر واحد باق في الزمانين وحيث لم يتبع عموم حاكم على يوم السبت فلو فرض عدم الاستصحاب ايضا لا بد ان يرجع بالنسبة اليه الى سائر الاصول كما عرفت في الفرض الاول وان لوحظ الحكم في الفرضين الثاني فان المستفاد عن نفس اللفظ سواء كان الدال على العموم الزماني نحو كل وقت ونحو دائما او استفيد من الاطلاق في الفرضين فان توهم متوهم تعالى سلمه الله فيه خلاف ذلك الا ان الظاهر عند الفهم القاصر هو الاول ويعاضده قوله فيما ياتي ان المادة بقبيل العموم ثم تخل الحكم عليها بل يعاضده قول الاصحاب بعدم جريان الاستصحاب في الموقت بعد خروج الوقت فان الوقت لو كان قيدا للحكم لا للموضوع يجري الاستصحاب كما عرفت في لا تكرمه يوم الجمعة على هذا الفرض فافهم واغتنم **قوله** منها توجيهها الشيخ محصل الفرق بين التوجيهين الثلثة ان المستصحب في الاول مطلق وجوب الباقي المردد بين الوجوب النفسي والغيري القابل للانطباق على الشق الاول لعدم الفائدة بل له على الثاني فيكون من قبيل استصحاب الكلي المحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي كما مر منه في الامر الاول من الحيوان المردد بين الفيل والعصفور ولعل في كلامه سلمه الله اشارة الى انه من قبيل القسم الثالث المذكور في الامر الاول ولعل قوله فتامل اشارة الى ضعف ذلك وانه من قبيل القسم الثاني وفي الثاني وجوب المجا

ما لا يوجب لنفي المردد بين القابل للبقاء بعد تعذر بعض الاجزاء الاحتمال مدخلية الجزء المفقود في اتصاف الباقي بالوجوب النفسي في حال الاختيار فقط
مقيدا لقابلة لاحتمال مدخلية في الاتصاف مطلقا ووجه جريان الاستصحاب على التوجيه الثاني عند فقد الشرط عدم خروج المشروط على كلا الاحتمالين
من الوجوب النفسي على التردد بين الاحتمالين فيه معقول بخلافه على التوجيه الاول للتردد بتمام المشروط عليه من الوجوب النفسي المعقول على الغير
الغير المعقول فان فقد الشرط لا يتصور معه خروج الواجب عن وجوبه النفسي بخلاف الجزء ويظهر منه وجه الجريان على التوجيه الثالث ايضا وفي
متن الوجوب النفسي كما في الثاني الا ان معروضه فيه هو الباقي وفي الثالث هو المركب اما مردد الوجوب النفسي بين القابل للبقاء وعدمه كالنوع
الاخير ان فيه مسامحة وان المستصحب في الكل من قبيل استصحاب الحيوان المردد ثم المفروض بعدما كان تعلق الحكم بالمركب فكونه معروضه فلعل منشأ
الاحتمال الاول احتمال تعلق الحكم المتعلق بالمركب ظاهرا ببعض الاجزاء في نفس الامر وان لم يتصور على نحو يتحصل منه تعلقه بالكل واحتمال ان المتعلق حقيقة
هو ذلك الجزء الباقي فيتعرف في ذلك الجزء بين النفسي والغيري ومنشأ الثاني ما اشار اليه سلمه الله تعالى من الخطابات العرفية فربما يفهمون من الخطاب المتعلق
بالمركب عدم الفرق بين ما كان بوجوده بجميع اجزائه او بمعظم اجزائه بحيث لا يعد فاقدا الا الاول لعدم اعتنائهم بالجزء المفقود كما هو شأنهم في مقام التسمية
فلا يعتنون بسلب اسم المركب عنه عند فقد بعض الاجزاء الذي لا يعتنون به ومنشأ الثالث ملاحظة ان بعض المركبات لو لم يتيسر الاتيان به فوجوبه
النفسي يتعين بجميع الاجزاء وفقدانه لبعضها كالصلوة الواجبة مع التمكن من قراءة السورة ومع عدمها فلعل المفروض من هذا القبيل هذا
ولكن التوجيه الاول غير وجيه لان مؤدى الدليل تعلق الحكم بالكل فقضاه ثبوت الوجوب الغيري للجزء الباقي في ضمن الكل ووجوبه هنا مشكوك
من اول الامر وحاصله ان الكلي المردد انما يستصحب لو لم يكن له قدر متيقن متيقن الارتفاع لا ان الظاهر من الاخبار كون المتيقن في الزمان السابق موضوعا
بنفسه مشكوك البقاء في اللاحق وليس الاستصحاب فيما كان من هذا القبيل بالاستصحاب العرفي مع عدم اعتقاد العرف المغايرة بين مطلق المطلوبية
المتيقن منه المطلوبية الغيرية وبين مطلوبية الجزء في نفسه ثم ولعل ذلك يحتاج الى التأمل وحاصل الجواب عن هذا التوجيه ان الكلي المردد لو كان من قبيل
القسم الثاني لقلنا بالجريان فيه لكنه من قبيل القسم الثالث المذكور في الامر الاول حيث انه من قبيل القسم الاول من قسمي القسم الثالث فتأمل سلمه الله
فيعلم جريان الاستصحاب على هذا التوجيه مبنيا العرف على اجزاء الاستصحاب في فاقد الشرط لكنا في حيرة من فهم ذلك من عدم جريان الاستصحاب
بهذا التوجيه في فاقد الشرط الا ان الاثر فيه على نحو لا انه فيما يجري فيه فتدبر وكذا التوجيه الثالث غير وجيه لان المفروض اذا كان تعلق الحكم بالكل من اين
يعلم ان معروض الوجوب النفسي هو الكل والمسامحة العرفية في مقام التسمية لا يلازم مسامحتهم في مقام الحكم الشرعي لما مسامحة لكن لا دليل على
اعتبارها ولو كان استصحاب الكرية المسلم من قبيل ما ذكر في التوجيه الثاني ممنوع ان اريد به استصحاب الكرية فيما زاد عن الكر يقينا لكن شك انه انما نقص منه
ما بلغ الى حد ينقص عن الكرية لوضوح الفرق بين المقامين وان اريد به استصحاب الكرية فيما علم الكرية اجمالا ولم يعلم انه بقدر الكر او ازيد فاحتمل
مدخلية ما نقص في الكرية فيمكن ان يكون من قبيل ما نحن فيه لكن مسلمية الاستصحاب فيه ثم لتغير الموضوع والمسامحة العرفية في الموضوع مما لا ينافي مقام
سلمه الله تعالى والمسلمية في القسم الاول انما هي لاستصحاب ان الناقص هل بلغ الى حد يوجب النقص عن الكرية واصالة عدمه الحادث لا حاجة فيها الى احراز
الموضوع ويظهر من ذلك ضعف التوجيه الثالث فان تعلق الحكم بالجامع مع جميع الاجزاء معلوم وتعلقه بالفاقد لبعضها مشكوك من اول الامر وقبله
الموضوع مانع من استصحاب حكم الجامع الى الفاقد فثبوت الوجوب النفسي لمثل الصلوة بعد فقد بعض الاجزاء انما هو للدليل الخارجي مثله خارج
مقام تاسيس الاصل ولو كان الاستصحاب جاريا ما لم يكن لزوم الاصل المثبت مانعا كما عرفت في مقامه ثم انه يمكن على هذا ان يرد التوجيهات الثلثة
بان الاستصحاب في الكل من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين وهو الجامع بعد العلم بارتفاعه وهو باطل عندنا فتدبر كي لا
بيننا فضعف هذا لما ذكرنا في مقام بيان التوجيهات ان مقام التوجيه غير مقام الرد والفرق بين استصحاب الكرية واستصحاب وجوب الكل ان الاول استصحاب
الوصف والثاني استصحاب الموضوع وقد عرفت في الاصل المثبت ان لا محصل للاول الا للثاني مسلما المغايرة في المحصل ايضا لكن استصحاب وجوب الماء
الذي كان كرا بالعلم الاجمالي بعد العلم بنقص شيء منه مما لا مضي له للقطع بالنقص لو كان النقص في القليل بحيث يسامح العرف فيه ويكون في نظرهم هذا
الناقص عين قبل النقص لا يبقى فرق بين التوجيه الثاني والثالث الا ان المعتبر في كليهما بقاء معظم الاجزاء مع انه سلمه الله جعل مظهر نهاية في الفرق
التوجيهين اذا لم يبق الا قليل من الاجزاء ثم انه يظهر مما ذكرنا ان بين التوجيه الاول وبين الاخيرين فرقا اخر وهو ان مسامحة العرف في الاول في
نفس الحكم وهو عدم الفرق بين تعلق الحكم بين الجامع والفاقد ففي الاول يتحد في نظرهم المستصحب في الحالتين وفي الثاني يتحد الموضوع ثم
استشكل سلمه الله في نقض بعض التوجيهات وابرام بعض اخر مبنيا للعرف مع ان مدرك اعتبار الاستصحاب عنده الاخبار وما لا يفهمه المعتبر فيهم فهم
من الالفاظ فانهم ولا ريب في ان الظاهر من لا تنقض اليقين بالشك عدم نقض اليقين بشيء بالشك في عين ذلك الشيء لا بالشك في شيء يتحد مع متعلق
اليقين في نظر العرف ان كان مغايرا حقيقة وكذا الكلام في الموضوع ولا ريب في مغايرة المطلوبية المتحصلة بالغيرية مع المطلوبية المتحصلة
بالنفسية في مغايرة الجامع للاجزاء والفاقد لبعضها فلا بد في اثبات المطلوبية النفسية بعد القطع بانتفاء المطلوبية الغيرية للباقي الممكن وكذا

فی اثبات الحكم للتجاء بعد القطع بانتفائه لكن مع دليل الحرج خاص او عام كقوله اذا امرتكم بشیء فاتوا منه ما استطعتم والمیسور لا يسقط بالمعسور ونحوهما
ثم ان هذه القضية التقديرية كقولهم حرّ شیء على تقدير وجود شرائطه او موانعه تختص على تقديره ووقت عن هيئته قبله وقد تكرر استعمالها في كلام سلمه الله
وطولهما ينبغی ان الاحكام المعلومة سابقا ولاحقا فالاجمال لاستصحابها بقی الكلام فی استصحاب الحكم الجزئی ولا ينبغی الامر لتعيين الفعل المتعلق بالسلف
الفعل فالاتيح فهذا الاستصحاب على فرض جريانه قبل فعل جزء المركب ثم ان فرض ثبوت جزئيته المفقود بالدليل الاجتهادی فواضح كقوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب بعد قوله اقيموا الصلوة واطلقنا بالوضع الصحيح او الاعم وفرض ثبوتها بقاعدة الاشتغال كما اذا قلنا بالوضع الصحيح بينا على الاشتغال فی
مقام الامر بين الاقل والاكثر ولم يكن دليل اجتهادی مثبت لجزئية المشكوك فيه فان البين ان الدليل الاجتهادی مقيد للدليل المثبت لاصل التكليف و
قلنا الاجمال فلا استصحاب مع عدم التمكن من القيد فيرتفع اصل التكليف بالمركب فيسقط ما فرده سلمه الله يجری الاستصحاب فيما ساعد عليه العرف كما اذا كان من قبيل
القسم الاول من القسم الثالث فيبقى التكليف بذلك الاستصحاب واما اذا كان المثبت قاعدة الاشتغال فلا تقييد فيحكم الاشتغال بتعميم التعذر اصل التكليف
مع التمكن من ذلك الجزء ومع عدمه يجری الاستصحاب ايضا وعرفت ما ذكرنا على احد الامرين الثالث اذ حكم العقل بالاشتغال غير مانع من جريان الاستصحاب وان نفع
الاستصحاب تكثير الادلة وان لم يبن على الاصل المثبت فيستصحب فی المقام بعد تعذر ذلك الجزء اصل التكليف ولا يثبت كان المكلف به هو المركب بدون هذا الجزء
ولذا الحط تخيرا بما فصل فاحسن ثم ان ما سلكه المعتبر والمنتهى من نزوله على الاستدلال بقاعدة بعد سقوط الميسور بالمعسور كان الدليل المثبت للجزء المفقود
مليا للاجتهادی او نزوله على قاعدة او الاستصحاب ان كان تقاميا فينصحّ فتدبر **قوله** الثالث ان الظن الغير المعتبر الخ يحصل هذا الدليل انا سلمنا
ان الشك فی الاخبار بمعنى المتساوی الطرفين لكنا نقول ان الظن المقطوع عدم اعتباره موجود في نظر الشارع كعدمه فلا يترتب عليه شیء والظن المشكوك الاعتبار
لا نقض به كان النقض بالمتساوی الطرفين وقد نهينا عنه ويرد عليه لا ان غير القسم الاول لا ينحصر بمشكوك الاعتبار بل قد يكون مظنون الاعتبار وقد
يكون موهوما لنقض فی هذين القسمين على هذا التقدير غير منهی عنه سلمنا استفادة النهی فی الموهوم بالاولوية لكنا نقول فی المظنون وثانيا ان ظاهر
الحديث اتحاد متعلق اليقين والشك كما هو محصل ما ذكره المنقول العامی لا ينقض اليقين بالطهارة مثلا بالظن بعدم بقائها اذا كان ذلك الظن مشكوك
الاعتبار ولو قيل سبيل مثل هذا التقدير والتوجيه الا فالظاهر دون قرينة عليه لم يسلم الاستدلال بدليل لفظی دائما او غالبا وثالثا ان الظن ولو
كان غير معتبر قطعا لا يبقى معه شك يحتاج فی الاستصحاب الى يقين سابق وشك لاحق متساوی الطرفين على هذا الفرض وعدم اعتبار الظن ايضا مثلا
قطعا لا يوجب شكا واحتمال البقاء وعدم كون العمل مظنونا بالظن الفعلی وقوله سلمه الله فتامل يمكن ان يكون اشارة الى كل واحد من الايرادات
قوله ضرورة ان الشك احد النقيضين الخ ظاهر ان مراده اعتبار اليقين بالنسبة الى الامر السابق واعتبار الشك بالنسبة الى نقيضه مثلا اليقين
بوجود زيد لا يرفعه الشك فی عدمه فيقال انه معنى قولنا اليقين لا يرفعه الشك هو وان كان خلاف ظاهر العبارة لما عرفت من ان ظاهرها اتحاد المتعلقين و لا
حاجة الى ارتكاب ذلك لعدم اجتماع اليقين والشك بالنسبة الى امر واحد فی زمان واحد ايضا ضروری الا انه يرفع الاعتراض هكذا بل كلامه مبنيا على حمل
الشك على الاحتمال الموهوم كما حكی عن المدقق الخونساری فانه اذا لحصل الظن بعقيب ارتباط الاستصحاب كان هناك موهوما فيؤل الى اجتماع الظن بعقيب امر و
الوهم فی عدمه فی الزمان الواحد فيرجح الظن عليه ويعمل به ويشهد على ارادته ذلك المعنى قوله كما هو مطرد فی العبادات فان فی اجزائها اذا دار الامر
العمل بالظن والوهم عمل بالظن فلا يرد عليه ان الظن كاليقين فی عدم الاجتماع مع الشك ثم انه رد دفع التناقض الموهوم باختلاف زمان الشك
اليقين بان الذی لا يرتفع هو حكم اليقين لا نفسه لا نقل قوله لاصالة بقاء ما كان الخ مدفع التناقض بل هو تعليل لعدم دفع اليقين حكم
الشابق فلا تلازم بين ارادة الوهم من الشك فی قوله فيؤل الى اجتماع الظن والشك فی زمان واحد وبين ارادته منه فی قولنا اليقين لا يرفعه الشك
بل يمكن ان يراد من الثانی مطلق الاحتمال ومن الاول خصوص الوهم بناء على ما استظهرناه من عبارته من اختلاف متعلق الظن والوهم و يرتفع التنافی
الموهوم فی اجتماع اليقين والشك باختلاف الزمان والموهوم فی اجتماع الظن والشك بان مورد الشك الظن هو الحالة السابقة المظنونة اكتفاء
بالاستصحاب ومورد الشك المراد منه الوهم خلافها غاية الامر ورود تفكيك على ما بالنسبة الى المعنى المراد من الشك فی المقامين وهو اولى من ورود
ذلك الاعتراض عليه والحاصل ان اليقين بامر لا يجامع الظن والشك والوهم لا بنفسه ولا بنقيضه والظن بامر لا يجامع الشك والوهم بنفسه ولا الظن والشك
بنقيضه ويجامع الوهم بالنقيض سواء كان وجود الوهم من اول الامر او حصل بالاستصحاب فذلك الامر واذا امكن حمل عبارة مثل الشهيد فی اجتماع
الظن والشك على مثل ذلك ان لم نقل بظهوره فما فيه كيف يتوهم ان ما ذكره المورد من ان شرائط الظن واليقين فی عدم الاجتماع مع الشك مطلقا فی محله واما
معنى الرواية فقد عرفت فی طی كلماتنا ان المراد ان نقض اليقين السابق موجود عند الشك فيحمل على حقيقته ولا مانع من اجتماع الشك الفعلی واليقين
الفرضی فتدبر **قوله** وبهذا اندفع ما استشكله الخ حاصل الاشكال ان بقاء الموضوع لو كان شرطا فی الاستصحاب كما عليه المولى فی استصحاب وجود
زيد مثلا لتوقف استصحاب الوجود على بقاء زيد وان دليل بقاء الاستمرار الوجود يتوقف على استصحاب الوجود وحاصل الدفع ان المستصحب هو الوجود الخارجی
والموضوع هی الماهية المعرّاة عن الوجود وكما كان المستصحب فی قولنا كان زيد موجودا وصف الموجودية وحيث لا يعرض الوجود الخارجی لزيد الموجود خارجا والا يلزم تحصيل الحاصل

ضد الشك في زوال العرض في بقائه بحكم ببقائه بالاستصحاب والموضوع لم يتغير عما كان عليه ولا نخاصل هذا الشرط كتبدل الموضوع في حالتي اليقين
والشك فان القضية الثابتة اولا ان كانت مفاد كان التامة كقولنا كان زيد ثم فالموضوع هو الاسم الذي هو من الموجودات الخارجية والمستصحب
هو الوجود وان كانت مفاد كان الناقصة كان الموضوع هو الاسم القابل للاتصاف بالوجود لا نفسه وهو الذي عبرنا عنه بالمهية على مصطلحهم والمستصحب هو الوجود
الذي هو مفاد المحمول في الاول والعرض في الثاني وحاصل معناه ان المراد بالبقاء في المقام هو التبقي لا استمرار الوجود الخارجي واما استصحاب حيوة زيد بلحاظ الشك في استصحاب
ميامره لا باستصحاب وجوده كما لا يخفى ثم ان ما ذكرنا من عروض الوجود للمهية انما هو على القول باصالة المهية وكونها مجعولة بالجعل البسيط واما على القول
باصالة الوجود وكون المهية موجودة بوجوده وشئونه فالكلام على اسلوب اخر مقرر في محله الا ان الحاصل مما ذكرنا تعرف ان الموضوع في الاستصحابات التعدية كعدد
الفضل وعد الموضع ونظائرها ايضا هو المهية كما في استصحاب الوجود فتدبر **قوله** فالذي نراه استصحابا هو عدالة الشك الخ **اقول** لا يخفى ان الغرض
من الاستصحاب ترتيب الاثر ولا سيما في الموضوعات فاذا كان في المقام شكان يتعلق احدهما بالموضوع والاخر بالحكم ولم يكن الشك الثاني مسببا عن الشك
الاول وكان الغرض من استصحاب الحكم ترتيب الاثر فهذا فلابد ولا محالة من ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم ابقاء الحكم باستصحابه من يريد تقليد مجتهد كان يعلم
الحيوة والعدالة سابقا فشك في كلا المقامين فالذي يريده هو استصحاب عدالة المجتهد الحي فان الذي يترتب عليه جواز التقليد فعلا الاستصحاب
عدالته على تقدير الحيوة فان المترتب عليه جواز التقليد التقديري لا الفعلي كما هو واضح فموضوع العدالة الفعلية هو بدل الحي فعلا فلابد من ترتب اثار
الموضوع فعلا بالاستصحاب ثم تستصحب العدالة ويحكم ببقائه فعلا فالظاهر كفاية العلم ببقاء الموضوع ولو بالاستصحاب فيما يحتاج فيه بعد استصحاب
الموضوع الى استصحاب الحكم كما في المفروض ويكفي ذلك العلم في كون الحكم بوجود المستصحب بقاء والحكم بعدمه نقضا **قوله** رحمه الله في مقام التأييد
اذ لا شك في العدالة الا على فرض الحيوة قلنا ذلك مسلم لكنه لا يثبت ان موضوع العدالة التي يراد ابقائها فعلا زيد المفروض حيوته بل فعلا زيد
في هذا النهج مع العلم بحيوته فلذلك لا استصحاب في مقام الشك فانه مقام ذلك العلم فتدبر **قوله** بل لو اريد استصحابها بما لم يجر الخ حاصل دليله
الاول ما ذكرنا ان استصحاب الموضوع حقيقة ترتيب لاحكام المحمول عليه فلو كان استصحاب النجاسة من الاحكام المحمولة على التغير يجري استصحابها بعد
التغير ولكنه ليس منها فلا يجري في الاستدلال بهذه القضية الشرطية من قبيل قوله ... ولكنه لم يطر الامر قبيل لو كان هذا
افسا ما كان حيوانا كما لا يخفى وحاصل دليله الثاني انا ما ذكرنا سابقا ان المترتب هو الاثار الشرعية لا العقلية والعادية فلو سلمنا ان استصحاب التغير
من اثار التغير فهو من الاثار العقلية لا المجعولة الشرعية والاثار العقلية لا تترتب الا على الموضوع المحقق وما يبين به كونه من الاثار العقلية من ان الحاكم
باشتراط بقاء الموضوع انما كان هو العقل فجواز استصحاب النجاسة للتغير الواقعي انما هو بحكم العقل فيرد التضعيف بحكم العقل باشتراط بقاء الموضوع
في كل استصحاب فلو سلم بالملازمة بين كون الحاكم بالاشتراط هو العقل وبين كون الاثر عقليا لبطل كل الاستصحابات على مذهبه من بطلان الاصل
المثبت والحل ان العقل مستقل بالحكم بعدم امكان الاستصحاب مع انتفاء الموضوع واما الحكم باستصحاب النجاسة للتغير الواقعي فان لم يستقل العقل بعدمه
فلا يستقل بثبوته والحاصل ان العقل حاكم بان الاستصحاب بدون بقاء الموضوع غير معقول واما ان اي شيء يستصحب فلا استقلال له فيه كالغرباء
فالبا والاحسن ... على ترك الاستدلال على مثل هذه المطالب الواضحة بمثل هذه الاستدلالات التي لا محصل لها بعد التامل في نقلها
فان كل احد يعرف ان الشك في الحكم اذا لم يكن له سبب غير الشك في بقاء موضوعه عرفا الشارع ان الموضوع المشكوك فيه المعلوم بقائه يحكم ببقائه
لا يبقى مجال للشك في الحكم ويعرف ان الحكم المعلوم ... والاجمال للاستصحاب فيه لان الشك اللاحق من اركان الاستصحاب ومع العلم الاتي به شك فتدبر **قوله**
وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع الخ **اقول** لا يخفى ان الحاكم بحكم لموضوع اما العقل واما الشرع وعلى الاول ان قلنا بانه لا يتصور الشك
في موضوع الحكم العقلي فلعله بحكمه الا بعد احراز الموضوع بجميع ما يعتبر في موضوعيته واطلاعه بجهات الحسن والقبح فلا يعقل فيه شك في بقائه
ان المقانه بعد تبدل بعض الحالات الموجودة حال الحكم لمعرفته ان الحالة المتبدلة كان لها دخل في موضوعية الموضوع فينتفي بتبدلها ام لا فيبقى حكمه
فلا يتصور في هذا القسم شك في الحكم مستندا الى الشك في الموضوع من جهة تبدل بعض الحالات بعد تعين دخله في عكسه ... وان كان يتصور من جهة الشك
في بقاء الموضوع من جهة الامور الخارجية كالشك في بقاء الضرر المترتب على الحكم العقلي بالحرمة في السم مثلا ولو قلنا فيما نحن بالمعنى الاسراء ثابت
ان الاستصحاب في الاحكام العقلية يجري بهذا اللحاظ وان كان ... استصحاب موضوعها وان قلنا بتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لجهاته
لا يمتنع عقلا ان يجزم العقل بوجود الموضوع مفصلا الا بالنسبة الى قيدين مثلا يعلم اجمالا بوجود جهة حسن وقبح في احدهما ولم يتمكن من تعيين
تلك الجهة فيستقل في الحكم مع وجودهما وشك بعد انتفاء احدهما فيتصور فيه الاجمال من هذه الجهة كما كان يتصور في الشك من الجهة السابقة وعلى الثاني
فاما ان يتبين حكمه بقضية لفظية كقوله الصلوة واجبة والكلب نجس والماء المتغير نجس والماء اذا تغير نجس ونحو ذلك فالموضوع يتبين ويرجع في تعيين
الموضوع الى العرف ان كان من الموضوعات العرفية والمسامحة المتكررة في كلامه رحمه الله تعالى انما هي في هذا الموضوع والوجه فيه واضح لان اصل
القضية لفظية يرجع فيها اليهم فما كان عندهم كلبا فهو ... من النجاسة موضوعا وان كان تفصيل الامر مستدلا واما ان يتبين حكمه بدليل لبي كالاجماع مثلا

فيما يتعلق بموضوع من الاحكام

صح

وح ان تحقق جامع على الموضوع كالاجماع على الحكم فلا اجمال في الموضوع اينه بخلاف ما لو تحقق الاجماع على نفس الحكم فقط كما لو اتفقوا على نجاسة الماء
متغير بنحو كالى يا ل كل واحد من المجمعين الى الاشارة ان هذا المتغير زال تغيره وشككنا في بقاء النجاسة فالشك ان التغير كانت علة في موضوعية الموضوع لم لا اذا
عرفت هذا فما كان الموضوع مبينا من هذه الاقسام فقد عرفت حكمه من استصحاب الموضوع عند الشك في بقائه ومن زوال الشك عن الحكم بعد بقاء الموضوع ظاهرا
بحكم الشرع فلا يتصور استصحابه وما كان مجملا فلا ريب ان الموضوع ح مردد بين الكل والذاهب كما في الحيوان المردد بين الفيل او البعوض فنقول ان كان الموضوع قد
وجد بعينه عند وجود الحكم لكن هنا الفرد الموجود مردد بين فردين وبعد هذا بما يحتمل مدخليته في الموضوع لا يحصل الجزم ببقاء الموضوع فنقول ان ما كان كموضوعا
ناق بالاستصحاب وح ان اريد بذلك الاستصحاب اثبات كون الباقي موضوعا فذلك الاصل مثبت ان اريد ابقاء الكلي المردد ليترتب عليه الآثار المترتبة عليه
دون توسط امر عادي او عقلي فلا يصلح الاشتباه فان قلنا بالاصل المثبت كما هو المختار تعين به الموضوع ونجز بوجو الاجمال فان لم نقل به فنستصحب الموضوع المردد
كما في القسم الثابت ويترتب عليه الحكم من دون توسط امر ويجوز استصحابه وقد اذعن سلمه الله تعالى بذلك في الامر الاول في القسم الثالث منه فقوله هنا اما
الاول فلان اصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية مدفوع بانا لا نريد باستصحابه تعيينه حتى يصير اصلا مثبتا على القول
بعدم الاصل المثبت قوله واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم لان صفة الموضوعية للموضوع لا تنتزع الا من اثبات الحكم من
الشارع باستصحابه او بيان ان هذا الاستصحاب لا غبار عليه لكنه لا ينفع في استصحاب الحكم فذلك مسلم كما عرفت لكن المستصحب للموضوع انما يريد نفعه فيما كان
الثاني في الحكم مستنبطا عن امر لاعن الشك في الموضوع كما عرفت في القسم الاول وان اريد به ان استصحاب الموضوع بهذا الوصف لكونه في معنى استصحاب الحكم وهو
مع جريان استصحابه لا يجري فذلك مناقض للاذعان بجريان الاستصحاب في الكلي المردد فان كل مورد يكون من هذا القبيل يتوقف ترتب احكامه على استصحاب
الموضوع بوصف الموضوعية وان كان المراد هذا الثاني ما ابعد بين القول بعدم جريان الاستصحاب في الكلي المردد وبين القول بجريانه في بعض اقسام القسم
الثالث المذكور في الامر الاول فتدبر قوله فلابد من ميزان يميز به القيود الخ اقول لا يخفى ان الحاجة الى هذا الميزان انما هو على القول بعدم جريان استصحاب
الموضوع عند اجماله وقد عرفت ضعفه واما على القول بجريانه كما هو الحق فان كان الموضوع بقيوده مبينا او معلوما مفصلا يجري على صنوال الحرز بثبوت الحكم فيما
عند وجوده بقيوده وعدمه او بالاستصحاب كما عرفت في القسم الثاني ومن استصحاب الحكم بعد استصحاب الموضوع كما عرفت في القسم الاول وح وعرفه يكون
الحاكم شرعا او عقلا وان كان مجملا كما في القسم الثالث يستصحب الموضوع المجمل سواء قلنا بالاصل المثبت وبعده يترتب عليه احكامه المترتبة على عنوان
الموضوع على القول بالاصل المثبت يترتب احكام خصوص الباقي وايضا فلا يبقى اشكال في المقام على هذا اما واما المانع من جريان استصحاب الموضوع المجمل
فجعله الميزان عقلا فيما يستقل به العقل من حكمه لكن عرفت حكمه بعد اجمال الموضوع اذ كان الحاكم عقلا واما فيما لا يستقل به كما هو الغالب في الاحكام
الفرعية فمن اين له الحكم بان الامور والاحوال الموجودة حال ثبوت الحكم انها معتبرة في موضوعية الموضوع وانها غير معتبرة الا بعد ملاحظة الادلة الشرعية
من قوله الموضوع ما هو مأخوذ من الخطابات وغاية حكم العقل فيما لم يعرف الموضوع من الادلة هو حكمه بثبوت بعد زوال ما يحتمل موضوعيته ومدخليته في الموضوع
وبقاء الاخرى غايته حكمه بالتحير فمن اين له الحكم بان جميع القيود قيود للموضوع ولا يجري الاستصحاب بعد زوال واحد منها نعم فيما علم كونه قيدا في الموضوع المجمل
يعلم عدم الاستصحاب بعد انتفائه لانه اثبات عين الحكم الثابت للموضوع الثابت وهو غير ثابت في المفروض وفيما لا يعلم لا حكم له الا بعد ملاحظة
اجزاء الاستصحاب وفيه استصحاب الحكم والموضوع منها فتدبر قوله فالاستصحاب في الحكم الشرعي الخ قد عرفت مرارا ان الشك في المانع في الاحكام لا يتصور
الا بعد وجود الدليل المقتضي فيها للاستمرار والدوام وكذا عرفت ما ذهب سلمه الله في الامر الثاني من ان استصحاب حكم العقل الى انه من المخصص لعدم تصور
الاستصحاب في حكم شرعي لانتفاء الشك للاحتمال الذي هو ركن الاستصحاب لوجود القوة وشمول اغمضنا عن ذلك لكن مع جريان الاستصحاب في
المقتضي فلو فرض كون الميزان هو العقل لكان لاجمال مدخلية امر موجود حين ثبوت الحكم معدوم عند الشك فذلك الاحتمال هو موجب في الشك في
المانع ايضا للقطع بعدم المانع حين ثبوت الحكم والقطع بتفاء حين الشك يظهر ذلك كان الظهور في الشك في المانع صغرى مانعا من كالذي نشأ في
زمان غير موجود عند ثبوت الحكم بالطهارة ومقطوع الوجود عند الشك حيث ان المفروض التكلم فيما لا يستقل العقل به فيشك في مدخلية ذلك
الحال الذي في الحكم فبعد انتفائها لا يجري الاستصحاب لانه اثبات عين الحكم الثابت لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك كذا لا يجري الا
بمقتضى الاخبار انه لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع ومع ذلك في كل ذلك كيف يحكم بجريان
الاستصحاب في الحكم الشرعي على هذا الميزان في الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا مع بعض الجزم بان في ما كان للشك من جهة مدخلية الزمان فقط
الكلام في الموضوعات الخارجية هو الكلام في الاحكام لما عرفت من ان استصحابها استصحاب وجوداتها لماهياتها وفرض الوجود للماهية يكون عنده
مقيدا لا اقل من وجودها في الحال الخ فيشك عند انتفائها فان الموضوع كان الماهية المطلقة او المقيدة فيجري الكلام في الاحكام فيها طابق النعل بالنعل
فكيف يجري في الموضوعات الخارجية باسرها والحاصل ان جعل العقل ميزانا فيما لا يستقل به لعله خال عن التحقيق فتدبر قوله الثاني ان يرجع في تعيين الموضوع
الخ هذا هو الميزان المستقيم في تعيين الموضوع اذ ليس لفظ الموضوع والحكم في الادلة حتى يرجع فيهما الى العرف بل في الادلة مثل قولنا الكلب نجس لا

طاهر وكل احد يعرف ان معرفة الكلب والاشياء التي يرجع فيها الى الشارع بل لو نبّه لكان من جهة انه واحد من اهل العرف لا من جهة انه شارع يعرف نجاسة الاول وطهارة الثاني لا يعرفها الا بعد بيان الشارع فيعرف ان الطهارة والنجاسة مما جعله الشارع لهذين الامرين فيعبر عن المجعول بانه حكم شرعي وعن المجعول له بانه موضوع وحيث انه لا قوام للاول الا بالثاني قالوا يشترط في بقاء الاول وجود الثاني وما هذا شانه فلا يرجع في معرفته الا الى الادلة المثبتة للحكم وما اخبره ثانيا بحكم الشارع لاي شيء فذلك الشيء هو الموضوع وما ثبت بحكم الشارع هو الحكم وغالب الاحكام ثابتة بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة وما يثبت منها بالاجماع فالغالب فيها ثبوتها لموضوعات معينة مفصلة فان الاجماع يحصل غالبا باجتماع الفتاوى وليس فيها حكم على موضوع مجمل حتى يحصل من اجتماعها الاتفاق الكاشف على الحكم لذلك الموضوع المجمل بل يفتي هذا بان الكلب نجس مثلا ويفتي ذلك بهذه العبارة والاخر كذلك الى ان يحصل العلم بالاتفاق لفظا وهذه القضية في الاجمال في موضوعها ما ذكرنا من الاجماع على نفس الحكم مع الاجمال في الموضوع بان يحصل الاجماع من الحكم على موضوع بالاشارة فهو ان لم يكن محض الفرض ففي غاية الندرة وكذا الاجمال في الموضوع فيما كان الدليل المثبت اجماعا منقولا او شهرة او غيرهما على القول بحجية هذه الامارات وعرفت ان المستقلات العقلية في الاحكام الفرعية في غاية الندرة والموضوع فيها على مذاقه سلمه الله ليس الا مبينا مفصلا فتبين مما ذكر ان الموضوع في الادلة محرز الا فيما شذ وندر وفي هذا الشاذ النادر قلنا بجريان استصحاب الموضوع كما هو الحق المحقق فلا يبقى اشكال وان قلنا بعدم الجريان فاجمال الحكم بعد الشك في بقاء الموضوع في هذه المواضع النادرة على فرض تحققها لا يبعد البعد عن الميزان لعدم احراز الموضوع فيما عدا ما هنا ثم الشك في الحكم قد يكون مستندا الى الشك في المقتضي وقد يكون مستندا الى الشك في المانع وقد يكون مستندا الى الشك في الموضوع وكلا فالاخير بعد ما عرفنا من حكم الاولين وقلنا ان مقتضى الاخبار فيها حجية الاستصحاب في كليهما وحاصل الكلام ان بقاء الموضوع لو كان معلوما في الوضعيات تبعا للشارع الحكم مط ولو كان مشكوك البقاء لاجمال فهل يجري الاستصحاب فيه حتى يقوم مقام العلم الوجداني ام لا حتى لا يقوم ولا مدخلية في الجهة التي هو فيها لكون الشك في المقتضي او في المانع فقوله سلمه الله تعم وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع مما لعله ليس في محله فان قلت لعل مفروض الكلام تداخل الشك في الموضوع والمقتضي والمانع فلتعنون الكلام قوله فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان موضوعه هو الامر الزائل او الباقي فالامر مدخلية للشك في المانع او المقتضي في هذا الشك مما ذكرنا او لا نعرف ان كون هذا الشك كثيرا انما لعله ايضا ليس في محله فتدبر قوله الثالث ان يرجع في ذلك الى العرف الخ ان اراد سلمه الله تعم بذلك تمهيد ذكر وجه للاستصحاب الذي اجراه الفاضلان وفخر الدين رحمهم الله وان لم يكن وجيها كما هو ظاهر عبارته هنا فلا باس به وان اراد ان يكون هذا الميزان كما هو ظاهر مما بعد الاشكال الذي اورده بعد الفراغ عن التكلم في مقالات النراقي ره ومما ذكره في القسم الثاني من الامر الاول من التنبيهات ومما ذكره في الامر الحادي عشر من جريان الاستصحاب في المركب بعد فقد بعض اجزائه فذلك مما لم يقم عليه بعد دليل فان القدر المسلم مما يرجع فيه الى العرف في الاحكام الشرعية الا انه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ومما يفهمونه والاجماع بين المسلمين بل الملّيين هو فهم الخطابات بحقايقها ومجازاتها فيما هم اهل خبرته الذي يسلم فيه الرجوع اليهم في امر الموضوع ما لو كان الدال عليه على الموضوع باللفظ كقولنا الماء المتغير نجس ولما اذا تغير نجس فيرجع اليهم في معرفة معنى الماء والتغير وان موضوع الحكم في العبارتين ماذا واما عند اجمال الموضوع للشيء الموجود حين ثبوت الحكم التي لا يعلم مدخليتها في الموضوع فليس في البين لفظ يرجع في معناه اليهم محل الحاجة الى الميزان المقوم في الثالث ثم لو كان قولهم يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع عبارة الكتاب او السنة كان الرجوع في معرفة معنى البقاء وصدقه اليهم لكن لا دليل على هذا الشرط ليس قضية لفظية بل هو دليل عقلي ونظر حكمي فكيف يرجع فيه الى ما كان في نظر العرف باقيا ولو لم يعلم بالتدقيق كونه موضوعا وعلم عدمه فهل يجوز انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر اذا كان في نظر العرف الخالي من التدقيق امرا واحدا باقيا او يجوز بقاء العرض من دون موضوع فتدبر جدا قوله مثلا قد ثبت بالادلة ان الانسان طاهر والخ ظاهره ان استصحاب الحكم وعليه ايضا دائر مدار حكمهم بالارتفاع والبقاء وحاصله ان دليل الاستصحاب في كل المقامات حكما كانت او موضوعا هو بناء العرف فيرتفع الحاجة الى التكلم في اخبار الاستصحاب واطالة الكلام فيها بهذه الاطالة ولعله مما يقضي العجب منه ولان الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الشرعية من دون تامل وخلاف وكذا لا تامل ولا خلاف في ان الحاكم في الاحكام الشرعية ظاهرية كانت او واقعية ليس الا الشارع فكيف يدور الاستصحاب مدار حكمهم وقولهم هذا كان كذا سابقا جار في كل ما اشترك فيه الاجزاء الجسمية في الحالتين وان حصل فيه تبدل الصور النوعية اي انقلاب يصدق على الخل المستحيل من الخمر انه كان سابقا خمرا وعلى بول الغنم مثلا انه كان ماء نجسا وعلى بول الانسان انه كان ماء طاهرا وهكذا او التزام جريان الاستصحاب في جميع تلك الموارد لعله اجنبي عن طريقة اهل العرف فضلا عن اهل الشرع ما ترى من حكم العرف بارتفاع الطهارة عن الانسان بعد الموت وبقاء النجاسة في الكلب بعده فلا يشك احد في ان ذلك من اجل انسهم بالشرع وثبوت ذلك فيه ولولاه لم يفرقوا بين المقامين مع عدم الفارق فان الموضوع عندهم في المقامين لو كان الحيوان لم يعرفوا الحكم بعد صيرورته جمادا مع اطلاعهم على ان الشارع جعل له ايضا حكما ولو كان الاجزاء الجسمية لم يفرقوا في الحكم بقاء الحكم الثابت في المقامين فاختلاف حكمهم بالبقاء والارتفاع مع عدم الاختلاف فيما يصل اليه عقولهم كاشف عن ان ذلك الاختلاف

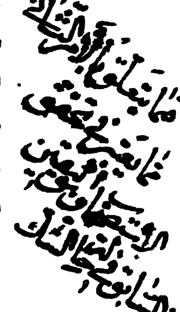
في بيان ما يرجع من الموضوع الى العرف

من امثاله خارج عنهم وهو الانسان بالشرع بل نقول لو اطلع العرف على قول الشارع الانسان طاهر والكلب نجس لا يشكون في ان موضوع الحكم فيهما ليس عندهم الا ما يسمى
انساناً او كلباً ولا يشتبه لاحد منهم في ان الميتة منهما ليس انساناً ولا كلباً بل ميتة كلب او انسان ولو عبر عنها باسم الانسان او الكلب فانما هو باعتبار ما كان
لا بعنوان الحقيقة ثم لو اطلعوا على نجاسة الاستصحاب وعدم التفاتهم الى ان الحكم الشرعي عرض لا بد له من موضوع وان العرض مما لا ينفك عن موضوع فلعلهم
يحكمون منهما ببقاء الحكم السابق للميتة منهما على تأمل في ذلك لكن بعد التنبه على المقامين لا يشتبه على احد منهم في ان اجراء الاستصحاب مع هذه القرينة لا
يدل على تعلق الحكم بالحيوان عند صيرورته جماداً والحاصل انه لا بد لنا من القول باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بالوجه العقلي والحكم بعدم الاستصحاب عند التبدل
واما من القول بعدم الاشتراط والحكم بالاستصحاب ولو مع التبدل فالقول بالاشتراط والحكم بالاستصحاب مع التبدل لعلهما متناقضان نعم لو فهم الموضوع
من القضية اللفظية التي يرجع الى العرف في فهمها فكل ما يحكم بالمداقة العقلية لا يضر بالاستصحاب ما لم يوجب عدم صدق اسم الموضوع عندهم لان كل
انما هذا التبدل داخل في حكم الشارع باعتبار حمله الحكم على ما يفهم من اللفظ الدال على الموضوع فالانتشار انما حصل للشارع ولعل منشأ الارجاع
في جعل العرف حكماً ميزاناً ملاحظة ذلك لكن الموضوع في كل استصحاب ليس مثل ذلك فما كان مثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب الا ان المفروض اندراج
الكل في الخطاب فتدبر قوله نعم حكم العرف باستصحاب الزوجية اي لا شك في ان الزوجية علقة خاصة بين الزوجين يترتب عليها احكام خاصة منها
نحو الوطي ووجوب الانفاق وحرمة نكاح الاخت والخامسة وغيرها ولا شك ايضاً في انه لا يترتب كثير من تلك الاحكام بعد موت احدهما ولو عند العرف نعم
في مسئلة جواز غسل الزوج لزوجته المتوفاة او بالعكس تمسك [illegible] بان المانع لو كان حرمة النظر واللمس فذلك مندفع باصالة جواز النظر واللمس استصحاباً
ويحتمل ان يكون المراد بالاصل اصالة الاباحة بملاحظة ان النجاسة ظاهرة في وجوب [illegible] الاحياء الا فيما استثنى فغسل الاحياء غير الاموات فهو
تحت الاصل الاولي وعلى هذا الاحتمال تلك المقالة لنا لا علينا واما الاستصحاب فالقائل به يقول به ولو بعد تزويج الزوجة ولا يصح شرعاً ولا عرفاً
كون زوجة واحدة في زمان واحد زوجة لاثنين فليس المراد باستصحاب جواز النظر واللمس جواز استصحاب الزوجية ومع قطع النظر عن الاخبار
الخاصة الدالة على جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه نقول حال هذا الاستصحاب حال استصحاب نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحاً وكما ترى القائل
بالاستصحاب في الثاني بعد التأمل اوفقاً منه كذا نرى القائل بالاستصحاب في الاول ايضاً ومما يقضي بالعجب منه قول الاستاد في الجواهر في رد استشكال
بعض متأخري المتأخرين في حكم جواز غسل الزوجة لزوجها بعد الخروج من العدة معللاً بان ذلك يصير بها اجنبية وفيه منع صيرورتها اجنبية بذلك
بل صدق اسم الزوجة عليها محقق انتهى فانه ان اراد الصدق حقيقة ففيه منع محل منع واضح اذ ذلك موجب للالتزام بذلك الصدق ولو فارقت
الاول بالطلاق وتزوجت بالثاني وان اراد الصدق مجازاً بعلاقة ما كان فذلك لا ينافي كونها بالفعل اجنبية حقيقة واما استصحاب الكرية
فقد عرفت مفصلاً ان مورد الاذعان بالاستصحاب ما لو كان زائداً على الكر وشك بعد اخذ شيء منه في بقاء الكرية الا ان مرجع ذلك الشك
الشك في ان المأخوذ كان زائداً حتى ينقص عن الكر او ناقصاً حتى لا ينقص فاستصحاب الكرية بمعنى اصالة عدم زيادة المأخوذ عن القدر
اليقيني واما لو كانت الكرية معلومة بالعلم الاجمالي فلا مجال للاستصحاب بعد اخذ شيء منه باعترافه سلمه الله تعالى فان موضوع عدم الانفعال مثلاً ذلك
الماء المعلوم كريته اجمالاً ومع احتمال مدخلية القدر المأخوذ في الاتصاف بالكرية فقد نفى سلمه الله انه لا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم لكونه
من قبيل القسم الثالث المذكور وقبيل ذلك وكذا لا يجري فيه على ما افاده لتبدل الموضوع وكون بناء العرف على الاستصحاب في امثال ذلك ممنوع نعم
ولو كان لا عبرة ببنائهم على فرض التحقق سلمنا بنائهم على ذلك لقبل الالتفات او التسامح المركوز فيهم لكن بعد التنبه على ان ما كان ذكراً هو ذلك
المائع الاشتمال على القدر المأخوذ وبعد الاخذ كيف يحكمون ببقاء ذلك نعم يترددون في الاستصحاب او ينفونه واما استصحاب وجوب الاجزاء الباقية
فقد عرفت تحقيق الكلام فيه واما استصحاب السواد فان كان السواد معقول مطلق موضوعاً في قضية لفظية وشككنا في تبدل السواد الشديد الى الضعيف او
البياض فحرز نبقاء السواد بالاصل ولا يضر ذهاب الشدة لان التحقيق انها امر زائد على حقيقة السواد كما في المنهاج الغليظ الذي ذهب غلظته باختلاط
ما يجعله رقيقاً من دون ان يخرجه عن الاضافة لانه ينعدم السواد الشديد ويحدث الضعيف وبعد تبدل الضعيف فاستصحاب السواد يندرج في مصاديق
الموضوع فيشمله الحكم وان كان بوصف الشدة موضوعاً فلا نسلم استصحابه بعد ذهاب الشدة ولو عرفاً وان كان الموضوع مجملاً كما لو حمل الحكم عليه
بالاشارة مثلاً وشككنا في ان لوصف الشدة مدخلية في الموضوع فعلى ما افاده سلمه الله لا يجري الاستصحاب وعلى مذاقنا يجري على ما عرفت مفصلاً
فان كان مراده سلمه الله خصوص الفرض الاخير فذلك مناقض لما سلف منه وان كان الفرض الاول فلم ينعدم الموضوع بالمداقة العقلية وان كان الثاني
فقد عرفت منع الاستصحاب فيه ولو عند العرف فلا تغفل قوله الا انه شاهد على امكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة اي اعتبار موضوعية الذات
المشتركة مما لا ريب في امكانه فلا يحتاج الى الاستشهاد عليه بهذا المثال لكنه مثل قوله الكلب نجس والانسان طاهر مجرد الاعتبار اذ لا يفهم احد
من العرف من الكلب المجرد عن الهيئة الا المعنى الحقيقي وهو الحيوان المخصوص ولم يقل احد لم يتسم مادة على ان لفظ الكلب موضوع للقدر المشترك بين
الحيوان المخصوص وجماده ولو بعد التبدل الى الملح والتراب مثلاً ولا تأمل لاحد في ان النجس في هذه العبارة محمول على ذلك المعنى الحقيقي نحو ما ذكرنا

فيما يتعلق بالميزان في تشخيص الموضوع العرفي

في نجاسة الكلب بالموت الى آخره ان اراد به ان الحاكم في المقام هو اهل العرف فهو وان اطلاع على خصوص حكم الشارع بعد الموت كما استظهرناه سابقا فيرد عليه
ان الحاكم هو الشارع لا اهل العرف وان اراد به ان اهل العرف بعد الاطلاع على حكم الشارع بنجاسة ميتة الكلب والانسان لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة
بالموت في الكلب فان كان ذلك قبل الاطلاع على ان الشارع جعل الكلب بجميع اجزائه اللحمية والعظمية والشعرية وغيرها نجسا حيا وميتا بل اطلعوا على
قوله الميتة نجس مثلا فقط فمع كونهم يفهمون نجاسة اخرى ممنوع بل الظاهر انهم يفهمون من قوله الكلب نجس نجاسة الحي منه ومن قوله الميتة نجسة نجاسة ميتة نظير نجاسة
ميتة الانسان وان كان بعد الاطلاع فذلك الفهم مسلم لكنه لا يقتضي فهم الموضوع فيه مشتركا بين الواحد فالوصف العنواني والغاء فحصول التبدل الى
مثل الملح والحاصل ان ما ذكره من عدم فهم نجاسة اخرى بعد الموت بعد الاطلاع على نجاسته شرعا حيا وميتا لا يصلح لصرف الكلب عن معناه الحقيقي والماهية الاجزاء
الجسمية ولو وجدت في ضمن مثل الملح لفظ الكلب في قول الشارع الكلب نجس ولو سلمنا ذلك الصرف والفهم فلا يبقى مجال الا لاستصحاب الحكم ولا الموضوع كما
لا يخفى والحاصل انهم ان لم يفهموا ذلك فلا استصحاب لانتفاء الموضوع ان فهموا انفهم من قول الشارع بعد هذه القرينة ان هذا الجسم نجس سواء كان متصفا
بالحيوة وميتا كانا اجزائه متلبسة بلباس اللحمية والعظمية والشعرية والعصبية وبلباس الملحية او التراب فلا استصحاب ايضا اما الموضوع فللقطع بوجود الموضوع
في جميع الاحوال واما في الحكم فلثبوت النجاسة لجميع تلك الاجزاء في جميع تلك الصور بنفس خطاب الشارع فاتضح غاية الاتضاح ان التمسك بالاستصحاب في
ذلك المقام حكما وموضوعا اثر عن قلة التأمل فتدبر **قوله** الا ان يقال ان النظر يقتضي خلافه **اقول** لا يخفى ان الاجناس مشتركة في الصورة الجسمية وتمايزها
انما بالصورة النوعية فاذا وجدنا حكما محمولا على الانواع نفهم من ظاهر الخطاب ان المحل المتقوم به ذلك الحكم هو النوع بمعنى ان للوصف العنواني مدخلية في عروض
الحكم كما عرفت في مثل قولنا الكلب نجس والانسان طاهر وان وجدنا حكما محمولا على الجسم او على النوع لكن كان منشأ العروض جهة عامة لا مدخلية للوصف
العنواني فيه نفهم من الدليل الدال على الحكم كذلك ان المحل المتقوم به هو الجسم من حيث هو جسم لا من حيث انه نوع خاص او صنف خاص ولا ندعي اختصاصنا
بذلك الفهم بل نقول انه مقتضى فهم العرف اذا عرفت هذا فنقول اذا سمعنا قول الشارع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالظاهر منه ان المعروض
هو الثوب من حيث هو ثوب لولا الاطلاع على ان هذا العنوان الخاص لا مدخلية له وقد حصل ذلك الاطلاع اما بالاستقراء او بالاجماع المركب فانا بعد
ما وجدنا ان كلا من البدن والظرف والثوب والحجر وغيرهما ينجس بملاقاة البول او وجدنا اتفاقهم على ذلك علمنا ان لخصوصية الثوب لو كان مدخلية في النجاسة
بالملاقاة بالبول لم تتعد الحكم الى غيره مما شاركه في الجسمية كما هو كذلك في لحم الكلب وعظمه مثلا فعلمنا ان الحكم في الخطاب وان تعلق بالنوع لكن
منشأ العروض عنه عامة بقرينة الاستقراء او الاجماع المركب لا سيما بعد اعتضادها بما اشتهر في الفتاوى ومعقد الاجماعات من ان كل جسم لاقى نجاسة مع
رطوبة احدهما فهو نجس فهذه الخاصية خاصة من خواص الجسم من حيث انه جسم فيبطل القياس بقول القائل ان كل جسم له خاصية وتأثير فان الظاهر منه ان
لكل جسم خاصية غير الخاصية الموجودة في غيره وانا بعد عرفت ذلك نقول ان هذه القضية بعد نقل الاجماع المصدق عليها بمنزلة عبارة الحديث فلابد من عرضه على
العرف ومن معرفة انهم يفهمون منها ان التعبير بالجسم لاجل عموم الحكم لجميع الاجناس من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به او يفهمون منها ان الحكم للجسم من حيث هو جسم
وانه المتقوم به كما هو المستفاد من قولهم الملح كلما هو من نظائره ولعل كل احد من المتشرعة بعد التنبه يعرف ان الثوب لما لاقى البول مثلا نجس لانه
جسم لاقى النجاسة لا لانه جسم خاص فلعل قول بعض المتأخرين موافق لما يقتضيه النظر ايضا فتبصر **قوله** لا شك في ان مستند هذا العموم الى آخره **اقول** لا يخفى
ان الاجماع المنقول المستند بعد القول بالحجية لا حاجة في اعتباره الى مستند بل هو المستند كالاجماع المحقق ومن اين علم ان مدرك المجمعين هو الاخبار الخاصة
فلعلهم اطلعوا على نص عام لم نطلع عليه ووصل الحكم اليهم يدا بيد سلمنا ان المستند هو الادلة الخاصة لكن عرفت ان ظاهر بعضها قيام الحكم بالعنوان
الخاص ومع ملاحظة الاستقراء او الاجماع علم ان لا مدخلية لخصوص العنوانات في الحكم فلعل المستند في الاجماع هو الادلة الخاصة بعد ملاحظة هذه
القرينة فيؤول الى معقد الاجماع على ان الجسم الملاقي نجس وكل احد يعرف ان الموضوع في هذه القضية هو الجسم واذا دخل عليه سور الموجبة الكلية افاد ثبوت
الحكم لكل فرد فرد شخصي من حيث انه من افراد الجسم لا من حيث انه ثوب او حجر اما ترى ان قولنا كل عالم مكرم يفيد المكرمية لكل شخص من حيث انه من افراد العالم
لا من حيث انه نحوي او صرفي والحاصل ان مقتضى وضع القضية اعتبار الوصف العنواني في الموضوع والموضوع في هذه القضية التي ادعي الاجماع
عليها هو كل جسم لاقى النجاسة مترتبة على كل فرد من حيث انه جسم لاقى وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر وجه القدح في قوله سلمه الله تعالى فاستنباط القضية الكلية
المذكورة من الادلة الخاصة ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة الى قوله ودعوى في قوله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما
ليس اولى في ذلك لظهور وجه الاولوية بعد المراجعة الى العرف فمع النص عن جميع ذلك نرجع ونقول انه يفهم من قولنا الثوب الملاقي نجس بعد ملاحظة هذه
القرائن والامارات ان الموضوع هو الثوب من حيث انه جسم فهذه الحيثية باقية مع انعدام تبدل الصور النوعية فلا يتصور الشك في النجاسة كون الشك في الحكم فيها
مستند الى الشك في الموضوع بل مستند الى الشك في المقتضي او المانع وان لم يفهم ان الموضوع هو الثوب من هذه الحيثية فلا يفهم منه ان
الموضوع هو الثوب من حيث هو ثوب ليبنى بعد الاستحالة في الشك في بقاء الموضوع لاجماله وقد عرفت ان التحقيق جواز الاستصحاب مع تبدل ما يحتمل مدخليته
في الموضوع وان لم نقل بالاصل المثبت فتبين الفرق بين الاعيان النجسة والمتنجسة بعد الاستحالة وقوله سلمه الله تعالى ان هذا المقدار من الفرق لا يوجب

الفرق بعدما تبين ان العرف هو الحكم في موضوع الاستصحاب انما يتم لو كان محكية العرف في المقام بينا او مبينة وقد عرفت التحقيق في ذلك فتدبر **قوله**
ارايت انه لو حكم على الحنطة الخ **اقول** لا يخفى ان الحكم الوارد على الحنطة والعنب ان كان الطهارة والحل فاجراؤه ما لك لاحكاما على الدقيق والزبيب عند العرف
مما لا تأمل فيه لكن لا نعلم ان ذلك الاجراء عندهم من باب الاطلاع على اصالة الطهارة والحل او من باب الاستصحاب بل لعله لغير اهل العلم منهم لغير
هذا القسم وان كان النجاسة والحرمة كما لو قال الحنطة حرام او نجس فاجراء الحكم في الدقيق والعجين والخبز مسلم لكن لا للاستصحاب بل لان الشيء معقول
ومدقوقه عندهم حقيقة واحدة وان تبدل وصفا اجتماع الاجزاء وافتراقها فمدقوق اللحم ومسحوق العذرة عذرة وهو كذلك بالنظر العقلي ايضا لعدم
تبدل الصورة النوعية بهذه التبدلات فامثال هذه التبدلات وان اوجب تغير الاسم لكنها لا توجب تغير الحقيقة لا عقلا ولا عرفا فيندرج الكل
تحت الموضوع في قولنا الحنطة حرام واما في مقام الحلف فلعله فلعل الظاهر الجمود على ظاهر اللفظ والاسم بمعنى ان مراد الحالف ذلك والا فهو ايضا تابع
بعد الحلف كما لو قال لا آكل الحنطة مثل الحرام وكذا الكلام في الرطب والتمر والعنب والزبيب لكنه لا يوجب اجراء حكم ماء العنب على ماء الزبيب كما عرفت فيما
على بعض التنبيهات الماضية وعلى الكلام في الفرق بين النجس والمتنجس بعد الاستحالة وحله ليس هذا القسم لعدم تحقق الاستحالة واما فيما تحقق فيه
بعض صوره تام الاجماع على الطهارة كما في دخان النجس والمتنجس وانقلاب مائع النجس او المتنجس بولا لما كول اللحم ونظائرهما وهو انهما خارج عن محل
الكلام ولعله كذا تامل العرف في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم لانسه بالشريعة واطلاعه على مفروغية الطهارة بين اهلها والمسلم من حكم فرق
العلماء في الاستحالة بين النجس والمتنجس انما هو هذا القسم وفي غير محل الاجماع ظهر الاختلاف في الفرق وذهب جماعة من المحققين والتمسك بالاولوية
الجلية انما يصح على فرض حجيتها لو كان الحكم معلقا على الاستحالة في الادلة الشرعية فيقول الشارع مطهرات النجس الذاتي الاستحالة فيستفاد منه الى
النجس العرضي بالاولوية وليس لذلك في الادلة الشرعية عين ولا اثر بل الموجود فيها نجاسة الكلب وطهارة الملح المستحال اليه لدخوله في عنوان
ما حكم عليه بالطهارة والحكم في هذه الجهة لا يوجب التعدي الى ما لم يتبدل فيه العنوان بل تغير فيه الاسم الذي لم يكن له مدخلية في الحكم بالاولوية فالا
الاولوية حتى تصير جلية ولنعم ما قال النراقي ره في المستند من ان من لم يفرق بين النجس والمتنجس فقد بعد عن التحقيق وابعد منه من اجرى الحكم في
الثاني بمفهوم الموافقة انتهى فلعل التحقيق ما يظهر من اخر كلامه سلمه الله في المقام من انه لا بد من ملاحظة ظاهر الحكم والحكم يتبع الحكم والاسم
الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فان لم يقم قرينة صارفة عليه بان قامت كما في فهم العرف فيما يعتبر فيه كما لو كان دليل الحكم لفظيا
كما هو في غالب الادلة عن عدم اشتراط عنوانات الخاصة البلاغ فان الخصوصية ملغاة ومن ذلك تعليق الحكم على الرطب والعنب بالحرمة او النجاسة بسبب الملاقاة
فان الحكم هذا الموضوع الذي فهم ارادته هو موضوع القضية هو الجسم من حيث انه جسم كما لو تعلق النجاسة او الحرمة على عين الرطب والعنب كتعلقهما بعين
الكلب ليحكم ببقاء الحكم بعد الجفاف الا بعد وجود قرينة على ارادة الاعم من الرطب والجاف من الموضوع بمعنى ارادة الصورة النوعية فان الظاهر ان تبدل
الرطوبة والجفاف لا يوجب تبدل الصورة النوعية وان اوجب تبدل الاسم وكذا الكلام لو كانت القرينة عقلية او غيرها ومحصل الكلام ان العرف
لو فهم بملاحظة القرائن او لم يفهم اللفظ الدال على الموضوع غير ما هو ظاهر فيه بنفسه فهو المتبع وان لم يفهم ذلك فالحكم دائر مدار ظاهر اللفظ وهو المسمى
بذلك الاسم والحاصل تحقيق هذه المباني الموارد في وجود القرينة وعدمها خارج من تأسيس الاصل ثم لا يخفى ان عنوان الكلام كان في تحصيل الميزان على تمييز القيود
الملحوظة في الموضوع عن غيرها حتى يثمر في الشك في الحكم المستند الى الشك في الموضوع ولم يحصل بعد على وجه فيستند فيه الى دليل وجعل المدار
على حكم العرف في البقاء انما ينفع لو ساعد عليه دليل او دليل واشرنا سابقا الى تسليمه لو كان قولنا فيشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع قول الحجة
نرجع في فهم البقاء اليهم مضافا الى ان العرف عندهم يختلفون كثيرا في بقاء الموضوع وعدمه ولا يمكن الترجيح وجعل العقل ميزانا قد عرفت انه لا ينفع
غير المستقلات العقلية مع بقاء العكس بان الاستصحاب في مواضع الحاجة اليه فيها مقام الشك وقد عرفت ان مقتضاه كون جميع القيود فيه قيدا
للموضوع فانحصر الميزان في الشك في استصحاب الموضوع عند الحالة فتبصر ولعل مرجع سلمه الله الفهم لان يرجع ما حاصله اخيرا الى جعل الميزان
هو الرجوع الى الادلة فان ما ساعد عليه القرينة على ارادة خلاف الظاهر لا يخرج عن الرجوع الى الادلة والتامل فيها نعم يظهر وجه القدح في
قوله سلمه الله فاذا قال الشارع العنب حلال فان ثبت كون الموضوع مسمى هذا الاسم وفي قوله ثم يتبقى دعواه وفي قوله لكنا عرفنا ان الغنائم
مخالفة له فان حمل العنب في مثل القضية على خصوص الرطب الذي هو معناه حقيقة لا يحتاج الى الثبوت بل المحتاج اليه حمله على المعنى العام الذي
هو مجاز فيه والاختلاف العناوين في الادلة الشرعية لا يوجب اجمال اللفظ كما في المجاز المشهور على مذهب المشهور حتى يحتاج حمله على الحقيقة المرجوحة
الى الثبوت كما يحتاج حمله على المجاز الراجح اليه على هذا المذهب ولا داعي لاشتراط الثبوت في الحمل على الحقيقة حتى يقع الحاجة الى نعم ولكن فتدبر **قوله**
وتوضيح دفعه ان المناط في القاعدتين الخ **اقول** لا يخفى ان كلا من وصفي اليقين والشك في الاخبار لا بد له من متعلق وهو الامر المتيقن والمشكوك
فيه فلا بد من كون ظاهرها ملاحظة اتحاد المتعلقين وكذا لا بد لكل من الوصفين والمتعلقين من زمان لعدم خلو شيء من الجسم الجسماني ولا ريب في عدم
اذا الوصفان بالنسبة الى متعلق واحد في زمان واحد لا يجتمعان للتضاد بينهما فلا بد في تحقق الوصفين بالنسبة الى متعلق واحد من اختلاف زماني الوصفين



مثل كون زمان اليقين يوم الخميس مثلا وزمان الشك يوم الجمعة وان اتحد زمان متعلقيهما كعدالة زيد في يوم الاربعاء مثلا فالمراد انه اذا علم بزمان المتعلقين
واتحد زمان الوصفين كما لو شك يوم السبت في عدالة زيد يوم الجمعة متيقن في ذلك اليوم عدالته يوم الخميس لكن ذلك لغرض لعله نادر الوقوع
فان الغالب اختلاف زمان المتعلقين اختلاف زمان الوصفين سواء كان الشك متقدما او اليقين متقدما والظاهر من كل الاخبار انحكم عدم
النقض المترتب على تقدم اليقين على الشك لما لمكان لفظة الفاء في مثل قوله ع لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين
فشك اما لما لاحظنا ان الناقض والدافع للشيء والداخل عليه لا يكون الا بعده ولعل ذلك الظهور غير خفي فخرج تحت مدلول تلك الاخبار صورة
تقدم الشك على اليقين كما في الاستصحاب القهقرى لصورة تقارن زمان الشك واليقين لكن خروج الثاني عنها بالعكس ووقوع الفرض وعلى فرض وقوعه يمكن
اثبات اعتبار الاستصحاب فيه بالاجماع المركب فيحصل ان مدلول الاخبار المقام الحكم على خصوص صورة تقدم زمان وصف اليقين وتاخر زمان صفة الشك
ثم لا يخفى ان متعلق صفة اليقين لو كان امرا ملحوظا وقوعه في زمان خاص كعدالة زيد يوم الجمعة كان ذلك الامر بذلك اللحاظ متعلق وصف الشك
بواسطة اعتبار اتحاد المتعلقين وكان معنى الحديث عدم نقض اليقين المتقدم بعدالة زيد يوم الجمعة بالشك المتاخر في عدالته في ذلك اليوم
فينطبق على القاعدة الثانية فقط ولو كان امرا ملحوظا فيه زمان كعدالة زيد مجرد دون ملاحظة زمان وان لم ينفك عن زمان كان معنى الحديث عدم
نقض اليقين المتقدم بعدالة زيد بالشك المتاخر في عدالته وحيث ان الظاهر مع عدم القرينة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه ينطبق الحديث على الاول
وحيث لم يقيد متعلق الوصفين في الاخبار باحد القيدين كان محصلها عدم نقض اليقين بشيء بالشك فيه وبعبارة اخرى بعد عدم القرينة على كون
المتعلق المحذوف واحدا معينا من الامرين كان المعنى امرا جامعا يتعدد اليقين والشك بتعدد افراده وكان الامر الاول وهو عدالة زيد يوم الجمعة من افراد
الشيء وكذا نفس عدالة زيد مجردة دون ملاحظة الزمان من افراده مصاديقه فتغاير المضي على اليقين السابق باعتبار تغاير الامرين في القاعدتين لا
يوجب خروج المتعلق العام عن شموله لهما فحاصل رواية الخصال من كان على يقين من شيء سواء كان ذلك الشيء عدالة زيد يوم الجمعة او عدالة زيد فشك
في ذلك الشيء الذي تعلق اليقين به فليمض على يقينه والحكم في الاول بالبقاء في الثاني ولم يقع في هذا المعنى الذي هو الظاهر من الحديث خروج عن اتحاد متعلق
الشك واليقين لان كون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك فمتعلق الوصفين في الحديث هو الشيء ومتعلقهما في القضايا الشخصية
كعدالة زيد او فسق عمرو مصاديق ذلك الشيء على نحو لا يختلف فيه المتعلق فان تعلق اليقين بعدالة زيد في قضية كان ذلك بعينه متعلق الشك وان تعلق بعدالته
الكائنة يوم الجمعة كان بعينه متعلق الشك وكلا القسمين من مصاديق قوله ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فنقول فان خلت في محله وقول فلت لم
يصب منجزهم فلينحص مما ذكرنا ظهور هذه الروايات كسائر روايات الاستصحاب في معنى عام لشمول الاعتبارين وان الاعتبارين من افراد متعلق اليقين والشك
من افراد نفس الوصفين ولا داعي لصرف الاخبار عن ظاهرها كما فهمه السبزواري ره ثم اذا كان مفاد الروايات تاسيس قاعدتين يمكن اجراء احديهما
على الاخرى فلو شككنا في عدالة زيد يوم الجمعة بعدما العلم بها واطلعنا على الغاء الشارع لذلك الشك فيه محكوم بالعدالة في ذلك اليوم شرعا
فيستصحب تلك العدالة الشرعية في يوم السبت وما بعده في ذلك فقولا بالاستصحاب في الشك الساري فتدبر وانتظر لبقية الكلام وهي ان البقاء ما كان
المعبر عنه بالاستصحاب في لسان القوم لا يتصور الا بعد احراز ما كان فان كل احد يعرف ان بقاء كل شيء وبقائه فرع وجوده وتحقق وجوده فما وعن
سلمه الله نعم قوله والغاء الشك في الثاني هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقائه معلوما او معلوما لعدمه او مشكوكا فيستصحب
في الوجود واقعا كيف يتصور العلم بالبقاء فلا بد في الاستصحاب من الجزم بوجود المستصحب سابقا حتى يستصحب وانما وقع الشك في وجوده وحدوثه بعد التردد
فان الجزم المتعلق به هل كان يقينا او جهلا مركبا لا يحرز الوجود لا واقعا ولا ظاهرا بحكم الشارع فلا يمكن الاستصحاب لكن اذا اطلعنا على قول
الشارع لا ينقض اليقين بالشك وان مستفاده ظاهره حكمه بالغاء الشك بعد اليقين سواء تعلق بحدوث ما تيقن حدوثه او ببقائه وان استفيد من مقالتنا
ان المناط الجامع بين الاعتبارين والمناطين كون الشك الحادث في المتعلق في عبارة الشارع بعد اليقين المحذوف المتعلق سواء كان الشك الحاصل الشك
طارئا لليقين السابق كما في الاستصحاب المصطلح او ساريا كما في الحدوث والبقاء كليهما كما في القاعدة الثانية واعتضد ذلك الظهور بما استدل به الحلي ره
على القاعدة الثانية بقوله ليس ينقض الشك اليقين فانا وان لم نجزم باستفادته ذلك من النصوص الاستصحاب كما قاله سلمه الله لكن الظاهر استفادته
منها اذ ليس في النصوص ما يدل على عدم نقض الشك اليقين غيرها او مع التسليم فليكن قاعدة اجماعية جعلها سند مثل الحلي ره بها وعلى التقدير من هذه
العبارة وما يقرب منها من عبارات اجماع من الفقهاء صريح في ان القاعدة الثانية من مصاديق عدم نقض اليقين بالشك الا ان عبارة كل من استدل على الاستصحاب
بهذه الاخبار صريح في ان قاعدة الاستصحاب من مصاديقها والمانع من ارادة القاعدتين على زعمه سلمه الله انما كان عدم وجود الجامع بينهما وقد عرفت ان هذا
الزعم ليس في محله فاستفادة قاعدتين من الاخبار قاعدتين مستقلتين لا يتوقف استفادة احديهما منها على استفادة الاخرى وعرفنا انا اذا علمنا بعدالة
زيد يوم الجمعة في زمان ثم شككنا في كونها على طبق الواقع جهلا مركبا كان لنا الغاء ذلك الشك بحكم الشارع واحراز عدالة زيد في ذلك اليوم
ثم لو شككنا في بقاء تلك العدالة المحرزة بالقاعدة الثانية في زمان متاخر كان لنا ابقاؤها بقاعدة الاستصحاب ولا يتعين فيه كون اليقين السابق وجدانيا

فكثيرا ما تراهم يستصحبون ما ثبت بالأدلة الشرعية مع عدم حصول الجزم بالوجود فما المستصحب والحاصل ان المراد باليقين في الاخبار اعم من الوجداني و
الشرعي ومع انّ تمام حاصل في المقام فالمعنى كلا من الشكين بعموم قوله لا تنقض اليقين بالشك فيه وعلم يلزم استعمال الكلام في معنيين كما لا يلزم من بل
من ارادة عموم الحكم والموضوع من قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر مع ان اعتبار جعل الحكم اعتبار يغاير اعتبار جعل الموضوع والعلم في كل واحد منهما
يغاير العلم في الآخر نعم لم يكن فيه دلالة على اعتبار الاستصحاب فلم نستدل به عليه كان في اخبار الاستصحاب دلالة على القاعدتين فقلنا بامكان الدلالة
بها عليهما ولعل في قوله سلمه الله قبل ايراد لزوم استعمال الكلام في المعنيين ما فهم اشارة الى ذلك فتدبر قوله ثم لو سلمنا دلالة الروايات
على ما يشمل القاعدتين لكن لا يخفى ان من الظاهر وقد عرفت ايضا انه لا بد في القاعدة الثانية من تأخر زمان وصف الشك عن زمان وصف اليقين فاذا
حصل الجزم بعدالة زيد المقيدة بيوم الجمعة لا بد ان لا يعارضه شك آن حصوله فلينقطع العدالة السابقة الازلية المستمرة بذلك الجزم ويعبر الزمان على
ما بعد العدالة المقيدة ثم بعد ما حصل الشك في حدوث العدالة المقيدة وفي ان ذلك الجزم كان جهلا مركبا او مطابقا للواقع فلا ريب ان هذا الشك يعارض
الجزم بالعدالة المقيدة اولا وبعده فالحكم بابطاله يعارض الجزم بعدم العدالة السابق على يوم الجمعة ليس المعارضة في متيقن واحد فالجزم بالعدم
متيقن بسبب الجزم بالوجود فلا يجيء الا بعد زوال سبب الموت فيتحقق معارضة ذلك الشك لو لم يدفع الجزم بالعدم على معارضته الجزم بالوجود
ابطاله له والمعارضة مقدمة هذا على ذي المقدمة وحيث كان المفروض الغاء ذلك الشك في مقام معارضته مع الجزم بالوجود لشمول قوله لا تنقض
اليقين بالشك في ذلك المقام والحكم بوجود الجزم بالوجود حكما ظاهريا شرعيا لا يبقى شك معتبر يعارض الجزم بالعدم فلا ينتقض به ولم يحصل التعارض
في مدلول الرواية فيسقط عن الاستدلال به على القاعدة الثانية بل لا يتحقق الجزم بالعدم لا معارضة اولا لا الجزم بالوجود وجدانا وثانيا بالجزم بالوجود
شرعا بما تحاد الشك الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها مع الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق فلما لا يوجب عدم جواز الحكم بالانتقاض مع اختلاف
جهة المعارضتين تقدما وتأخرا وستسمع نظير ذلك في وجه تقدم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسببي فتدبر قوله
مضافا الى ما ربما يدعى الخ كأنه اشارة الى ما ذكره الاستاد المرحوم في الفصول في دفع توهم شمول عموم اخبار الباب لما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا
من انه ان اريد تناولها له باعتبار كونه يقينا بالشيء فظاهر ان نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله و
مر توضيحه في مسألة المشتق انتهى ولكن خبير بان النقض المتعلق الذي نهينا عنه انما يكون بعد الشك فاذا رادفنا اليقين حال النقض اجتماع
اليقين والشك في حال واحدة بالنسبة الى شيء واحد وهذا لا يكون لتضاد الوصفين كما عرفت فان اريد كونه في حالة الشك ظرفا لليقين ما نسبته
الى الحالة السابقة والشك بالنسبة الى تلك الحالة فالموجود بعد الزمن ينظر فيها يوم الجمعة والشاك بعده لان العدالة في ذلك الظرف ظرف في حالة
الشك اليقين والشك المفروضين وان اريد كونه في زمان الشك جازما بوجود المتيقن في ظرفه شاكا في وجوده في ظرف الشك كما هو موجود في
مورد الاستصحاب فلا نسلم ظهور نقض اليقين بالشك في خصوص ذلك بل هو ظاهر في نقض اليقين بشيء بالشك فيه الشامل لتلك الصورة ولصورة
مورد القاعدة الثانية فالقائل بالشمول يريد تناولها له باعتبار كونه شكا تعقب اليقين وليس في الاخبار ما يوجب اختصاصها بخصوص مورد الاول
لان حاصلها ان الشك الفعلي المتعقب لليقين الفعلي ملغى ولا يتفاوت في ذلك المعنى بالنسبة الى القاعدتين وان ادعي ذلك الظهور بملاحظة لفظة
النقض فقد عرفت ان ابقائها على حقيقتها مما لا يمكن لا اخبارا ولا انشاء لكون الاول كذبا والثاني تكليفا بما لا يطاق وان اقرب المجازات اليها
ومع اليقين فحاصل الاخبار النهي عن رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق سواء ذهب اليقين السابق بالشك اللاحق كما في القاعدة الثانية
او لم يذهب كما في قاعدة الاستصحاب ولعله لبعض ما ذكرناه او كله اشار سلمه الله بضعف هذه الدعوى بقوله وما ربما يدعى من ظهور الاخبار الخ فتدبر قوله
ثم انه ره قال في الفصول بعد ما نقلنا منه سابقا وانما يدل على استصحاب حكم ذلك اليقين فهو ان كان يقينا فعليا الآن اليقين السابق ولم ينقضه مطلقا
بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضي واما الاعمال الواقعة على حسب ذلك اليقين حال حصوله فلا يحكم بفسادها
بمجرد ذلك كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك في صحة البيع والوقف ويؤيده قوله ع لا تنقض فعله كان اذكر انتهى ولعله فيه تدافعا
فان من احكام اليقين السابق صحة البيع لو وقفه فان لم يستصحب لزوال المقتضي لم لا يحكم بفساد المعاملة الى [illegible] مقتضى لصحتها وان
فكيف يقول لا سبيل الى استصحابها الآن وان المقتضي للصحة وقوع العقد على الملك الواقعي فاذا لم يوجد السبيل اليه وهو الجزم حكم بالصحة
وبعد انتفاء السبيل بالشك لا نعلم مصادفة العقد للملك الواقعي وعدمها فتشك في الصحة والفساد فتدبر قوله ومع ذلك فبما لو تم الخ محل تأمل
فلا دلالة للاخبار على القاعدة الثانية مسلم لان مبنى الاخبار على عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد الدخول في غيره المترتب عليه من نوع الحظر
كونه محكوما بتحققه سابقا جزما ام لا ومبنى القاعدة على عدم الاعتناء بالشك المتعقب لليقين المذهب لكن على فرض التمامية تشمل الاخبار كما
لا تنقض اليقين بالشك على هذا فيما ثبت بغير ما اعتقده سابقا وترتب عليه آثاره الواقعية اذ الشك الداخل في الصلاة في الطهارة وقد كان
الشارع ان شككت هذا ليس بشيء من البناء على وقوع الطهارة من قبل الدخول في الصلاة فذلك الشك منطبق شرطا فيترتب عليه

آثاره

آثار الشرع في صحة الصلوة التي صلاها فيها ومنشأ انتقاضها الا بناقض لما ان المتبادر من صحة الصلوة لكن البناء على الطهارة فيهم بكلمة
الاشارة من الاحظ بهذا الخطاب مع توليه الاصالة الابطهور ومن الفضلا لان المغبوط واثبات المقلة بعد الحدث انما يحكم الشرع كاثبات نفس
الحدث فعلى فرض تسليم الدلالة فذلك المنع لعلة بغير محله بل فقوله الاغماض عن دلالة تلك الاخبار على القاعدة الثانية ان يدلوها بنفسها
البناء على وقوع المشكوك فيه بفهم العرف في ترتيب اثاره الشرعية عليه فتدبر قوله ره حاصل الكلام في هذا المقام الخ هذه ثمرة الاختلاف في
وجود مدرك للقاعدة الثانية وعدمه وحيث اختار سلمه الله المدرك يترتب عليه عدم نفع الاعتقاد السابق في ترتيب اثار المعتقد لا بقية الرجوع بعد
زوال الاعتقاد الى ما يقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد الى الاثار المرتبة عليها بقاء لا احداثا وعلى ما ذكرنا من ظهور اخبار الاستصحاب
في تلك القاعدة ايضا واجراء الاستصحاب بعد احراز اليقين السابق والغاء الشك الطاري ينفتح باب وسيع بالنسبة الى المعتقدات السابقة وترتيب اثارها
السابقة واللاحقة عند تبدل الاعتقاد الجزمي بالشك الذي هو خلاف اليقين فلو جزمنا بحدوث الطهارة منا في وقت معلوم وصلينا بها صلوة
ولم ينتقض بناقض فشككنا في حدوث الطهارة نحكم بالقاعدة الثانية بحدوثها وصحة الصلوة الماضية وبالاستصحاب بقائها فنصلي بها بعد
ذلك الى ان يطرء علينا ناقض وكذلك الكلام لو اعتقدنا بالاجتهاد ان الماء القليل لا ينفعل بالملاقات وتوضانا بالقليل الملاقي ثم شككنا
في صحة ذلك الاجتهاد فما دام الشك يترتب الاثر الى ان يعلم الفساد وكذا الكلام في كل حكم وموضوع معتقد عرضه الشك بعد الاعتقاد ما لم نطلع على
دليل وارد على تلك القاعدة فتدبر جيدا قوله ره لكن الشان في ان العمل به الخ لا ريب ان المتبادر من لفظ اليقين الناقض والمنقوض في مثل قولنا
لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر الوجداني منه ويقابله الشك الذي هو عرفا ولغة اعم من الراجح والمرجوح متساوي الطرفين لكن
الظاهر منه في الموارد الشرعية هو الاعم منه مما قام الدليل على اعتباره كما ذكروه في لفظ العلم في قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وفي
الايات الناهية عن العمل بالظن بما وراء العلم من ان الامارة المعتبرة علم وليست ظنا ولا مما وراء العلم اما ترى الى قولهم ان الاشتغال اليقيني
يقتضي البراءة اليقينية مع ان الاشتغال ثابت في الغالب بالامارات الظنية مثلها وكذا البراءة حاصلة بالعمل بعد الاشتغال بالامارات
الشرعية لو كانت مستصحبا الا ترى ان مشغول الذمة بالصلوة ياتي بها مع استصحاب الطهارة واستصحاب طهارة ماء الطهارة واستصحاب طهارة
الثوب والبدن ونحو ذلك وتفصيل الكلام في المقام بحيث لا يوجب الانزجار ان المستصحب اما العدم او الوجود ثم موردا لوصفين اما الموضوع او
الحكم فما كان المستصحب فيه العدم الازلي فهو الذي يقينه السابق وجداني دائما حكما كان او موضوعا وحيث كان من جزئيات مدلول اخبار الاستصحاب
ابقاء الاعدام الازلية في الموضوعات حالة الشك لا اخبار الدالة على البناء على الوجود في تلك الحال في بعض المقامات كاخبار الشك في عدد الركعات
الحاكمة بالبناء على الاكثر وقوله ع اذا شككت في شيء مما مضى فامضه كما هو اخبار الشك في الشرائط والاجزاء بعد الدخول في الغير واخبار الشك
بعد الفراغ واخبار الشك بعد خروج الوقت في الاتيان بالعمل الموقت في وقته مما دل بظاهره على البناء على وجود المشكوك فيه مع كونه مسبوقا
بالعدم الازلي مما يعارض اخبار الاستصحاب تعارض الخاص مع العام فالعمل بتلك الاخبار لا بد ان يكون من باب تخصيص اخبار الاستصحاب فان محصل
الصنفين من الاخبار اثبات الموضوعات المسبوقة بالعدم الازلي عند الشك على العدم الا في تلك الموارد ومما كان المستصحب فيه العدم المسبوق بالوجود
فقد يكون اليقين بالعدم وجدانيا كما لو علمنا وجدانا ببراءة ذمة زيد من دين عمرو وقد يكون شرعيا كما لو اعترف عمرو بالاخذ فان العلم بالبراءة فيه
مأخوذ من عموم جواز اقرار العقلاء على انفسهم مع احتمال كون المقر كاذبا في نفس الامر وكذا الكلام فيما لو ثبت اداء الدين بالبينة هذا في
الموضوعات وقس عليه الكلام في الاحكام فقد ينتفي الوجوب الثابت بالاجماع وقد ينتفي بالخبر ونحوه من الامارات وقد يجعل القسم الاول
من الموضوعات ان الحكم الشرعي انما يستفاد من ادلته واجزائه في تلك الموارد التخصيص متوقف على تمييز الموضوع وهذه الطرق من البينة و
اليمين والاقرار مما جعله الشارع مميزا للموضوع فالثابت من الشرع مثلا ان من اتلف مال غيره فهو له ضامن وما تضمن يد مثلا فيتوقف على
كونه المتلف بالاقرار والبينة واليمين المردودة وخلاصة من يدعي الضمان يتوقف على عدم كونه متلفا باليمين او اعتراف المدعي وقس عليه سائر
الموارد التي يقطع النزاع فيها بالقضاء وما كان المستصحب فيه الوجود وكان موضوعا فقد يكون الجزم به وجدانيا ولعله الغالب وقد يكون
شرعيا ولو كان حكما فالامر فيه بالعكس لان الحكم الوجودي القطعي الا في الضروريات والاجماعيات والثابت بالتواتر المعنوي ومن حاول
الفقه علم ان الثابت بهذه الاسباب الموجبة للقطع الوجداني في جنب الثابت بظواهر الكتاب والاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة و
الاستقراء ونحوها اعداد معقول بحجيتها هذا الكتاب والاخبار نص في غاية القلة فالمتمسك في حجية الاستصحاب بالاخبار ان اقتصر على استصحاب
المقطوع بالقطع الوجداني كان له منع خروج ما قام الشارع مقام العلم بالواقع في موارد الاستصحاب من اخباره من باب التخصص مستدلا
بان هذا مقتضى الدليل العلمي المزيل لوجود الشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب واما مع التعدي منه الى استصحاب ما ثبت وجوده السابق او عدمه
السابق بما اقامه الشارع مقام العلم كما هو الغالب في الاحكام ويوجد كثيرا في الموضوعات فان كان المدرك شمول اليقين في الاخبار لمثل ذلك

١٠٠ كما هو الظاهر فكيف لا يشمل اليقين المناقض لشك ذلك مع الاعتراف بالشمول فليكن ذلك اليقين من باب التخصيص كما في الوجدان المناقض وان كان المدرك غير الاخبار فهو خروج عن الفرض ثم انك قد عرفت ان الشك قد يكون في المقتضي وقد يكون في حدوث المانع وقد يكون في مانعية الحادث وان ذلك الشك قد يكون في الاحكام الكلية الالهية وقد يكون في الموارد الشخصية كطهارة زيد بنجاسة ثوبه والشك في المانع شك في وجود الموضوع في مانعية الحادث في الحكم الشرعي فاذا ثبت حكم كلي وشككنا في انقطاعه واستمراره للشك في حدوث المانع وثبت طريق شرعي يثبت لحدوث ذلك الموضوع فهل يرتفع الشك في الانقطاع او يحكم بالبقاء الا اقول انه يحصل الجزم الواقعي بالانقطاع بل اقول ان الحكم بالبقاء حكم ظاهري ورد على الحكم المتيقن سابقا بعنوان انه مجهول البقاء والانقطاع ونقرر ذلك في الشك في مانعية الحادث لظهوره فاما بعد ما علمنا بالادلة الشرعية ان النكاح مقتض لدوام الحل وشككنا في بقاء ذلك للشك في ان قولنا انت برية بعد طلب هل جعله الشارع مانعا من دوام الحل فاذا فرض ثبوت كونه من الموانع كالطلاق بامارة شرعية يرتفع الشك الثاني وبارتفاعه يرتفع الشك المتعلق بالبقاء ويخرج عن عنوان كونه مجهولا والحاصل ان الاستصحاب على فرض اعتباره من باب الاخبار كما هو الحق حكم ظاهري متعلق بالمستصحب بعنوان كونه مجهول الحكم كما في سائر الاحكام الظاهرية ومع قيام الامارة المعتبرة المثبتة للموضوعات والاحكام يخرج المستصحب من ذلك العنوان فيخرج عن مورد الاستصحاب والتامل فيما ذكر يعرف اجراء الكلام في الشك في المقتضي في الاحكام وفي صور الشك في الموضوعات والموارد الشخصية ويعرف اندفاع المنع بان اقول بان موسى دليل تلك الامارة وجوب العمل بمورد اما اخذ الغاية الحالة السابقة فلا صحيح مسلم ولكن مورد دليل الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة ما دامت مجهولة الحكم فصار الدليل الاجتهادي قاطع الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب لخروج المورد به عن مورد الاستصحاب وارتفاع التحير والجهل وما ذكره سلمه الله تعالى في معنى الحكومة انما يوجد في اصل البراءة والادلة الاجتهادية لحكم الشارع في ضمن دليل البراءة برفع اليد عما يقتضيه بوجود الدليل المثبت للتكليف فما ذكره سلمه الله من قول الشارع اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك لعله محض الفرض والا فدليل حجية البينة اعم من ذلك ايضا فالى ما يرجع في هذا المثال من ان هذا الحكم لو كان على الثوب المشكوك النجاسة بعد العلم بطهارته لصار من قبيل تعارض اخبار البناء على الاكثر مع اخبار الاستصحاب وقد يصرح بانه من باب التخصيص فتدبر وملخص هذه الاطالة ان تقدم الامارات الشرعية المعتبرة على الاستصحاب عليه في غير ما ذكرنا انه من باب التخصيص يشبه ان يكون من باب التخصيص لا الحكومة وان لم يترتب عليه في المقام ثمرة عملية وذلك لوجوه ثلثة الاول ان المراد بالعلم واليقين في نظائر ادلة الاستصحاب كما في قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله علم وقولهم الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ونحوها الاعم من اليقين الوجداني والشرعي فلا يكون كذلك في اخبار الاستصحاب الثاني ان اليقين المناقض له كما ان اليقين المنقوض فاذا كان المراد بالثاني الاعم لا سند للاعم في اخبار الاستصحاب فيما كان الدال على الحالة السابقة الامارات الشرعية فليكن ذلك المعنى العام مرادا بالاول والتخصيص على هذا في الوجهين ظاهر الثالث ان اخبار الاستصحاب لكونها حاكمة بالبقاء حكما ظاهريا فموضوعها الشيء المجهول الحكم بعنوان انه مجهول الحكم اذا كان مسبوقا بالحالة العلمية وما لم تساعد امارة على خلاف الحالة السابقة فهذا العنوان بحاله فيحكم عليه الاخبار بالبقاء وان ساعدت على خلافها خرج من عنوان الفصل التخصص لم يجد بعد في الامارات الاجتهادية ما حكم الشارع في ضمنه برفع اليد عما يقتضيه دليل الاخر لولا هذا الدليل الحاكم ويشبه ان يكون ما ذكرنا من التخصص عند وجود الامارة على خلاف الحالة السابقة فهذا العنوان بحاله فيحكم عليه الاخبار بالبقاء وان ساعدت على خلافها خرج عن العنوان مراد التوني ره من قوله الاول من شروط العمل بالاستصحاب ان لا يكون هناك دليل يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا انتهى لا عدم وجود المعارض لعموم ادلته كما قد يدعى ان ظاهره يرجع الى عدم المعارض لعموم لا تنقض وان اصار ذلك لا يدعى وان اعتراض الفاضل القمي ره على التوني مبني على فهمه من كلامه اشتراط عدم وجود المعارض او فهم منه عدم وجود دليل رافع للحالة السابقة لم يعترض عليه باستشهاده بتقديم المشهور استصحاب حيوة المفقود على الاخبار الحاكمة بالفحص اربع سنين وذلك لان المستصحب في المقام لكونه من الموضوعات وهو حيوة المفقود فلا رافع له مثبت للموضوعات وهو البينة لا الاخبار المثبتة للحكم وبالتامل في ذلك يتضح الفرق بين الاخبار المعارضة للاستصحاب وللادلة الرافعة للشك الحاصل في الحالة الثانية فتدبر **قوله** لان تلك الاخبار الى آخره لا يخفى انا وان اشرنا الى الفرق بين الدليل المعارض للاستصحاب والمانع من جريانه قبيل ذلك لكن نريد لمزيد توضيح الفرق بينهما فنقول ان المعتبر في صحة ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين ولا ريب ان تحقق ذلك موقوف على تحقق كل من المدلولين بنفسهما ثم تنافيهما فاذا اردنا ان نعرض اخبار الاستصحاب معارضا فلا بد اولا من احراز مدلول تلك الاخبار بان نفرض امرا متيقنا سابقا حصل الشك في بقائه لاحقا حتى يحكم عليه الاخبار بلزوم الابقاء في حال الشك على ما كان فاحراز المدلول موقوف على اليقين السابق والشك اللاحق وكما ان انتفاء اليقين السابق الاعم من الوجداني والشرعي يوجب انتفاء المدلول فكذا انتفاء الشك اللاحق بحصول اليقين الوجداني او الشرعي في اللاحق يوجب انتفاءه وما قلنا انه مانع من جريان الاستصحاب هو ذلك اليقين الاعم اللاحق وذلك اليقين مما يتفاوت يختلف باختلاف اليقين السابق فان معروض هذا اليقين لو كان موضوعا توقف اثباته خلافه لاحقا على الادلة المثبتة للموضوعات كالبينة واليد ونحوهما وان كان حكما توقف اثبات خلافه لاحقا على الادلة المثبتة للاحكام كالآيات والاخبار مثلا فالمانع

والفرض ان هذا الاستصحاب ... بل نقول ... وبانتفاء ... نقضا ... بعنوان مجهول البقاء والارتفاع

من جريان استصحاب حيوة المفقود ما يثبت به موته لانه الذي ينافي الشك اللاحق فيبطله الا الاخبار الدالة على وجوب التربص اربع سنين في
المانع من جريان استصحاب الطهارة مثلا بعد حصول المذي ما يثبت به كونه مانعا وعند الشك في حدوث المانع ما يثبت حدوثه للموضوع او هكذا
وبعد احراز المدلول بوجود اليقين السابق والشك في البقاء وحكم اخبار الاستصحاب بالابقاء لو وجد دليل دال على عدم الابقاء في جميع موارد هذا
الموضوع كما لو فرضنا وجود انقض اليقين السابق بالشك في الاخبار او في بعض موارده كاخبار البناء على الاكثر عند الشك في عدد الركعات كان الا
مكان ما الاخبار الاستصحاب بالتباين والتباين بالعموم والخصوص المطلق فتبين ان مقام تحقق الشك اللاحق وقيام ما يقوم مقام العلم من الامارات
المعتبرة في الحالة اللاحقة فيها بوجه مقام وجود المعارض للاستصحاب او عدم وجوده وان المقام الاول مقدم على المقام الثاني ووجود الشك اللاحق شرط
لجريان الاستصحاب واليقين اللاحق بخلافه فيا كان وشرعيا مانع من الجريان وعدم المعارض شرط للعمل بالاستصحاب بعد جريانه ووجوده مانع عن العمل
ويظهر ان مقالة التوني ره في جعل عدم موجب لانتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة لان ذلك شرط
الجريان لا العمل ويظهر ان اخبار التربص اربع سنين والبناء على موته بعد الطلب كحال اخبار البناء على الاكثر في المعارضة مع الاستصحاب بالعموم والخصوص
المطلق لا كحال ثبوت موت المفقود بالبينة الشرعية في منع جريان الاستصحاب والحاصل ان كل دليل دل على ان حكم حالة الشك حكم يخالف الحالة
السابقة فهو معارض للاستصحاب كما عرفت في فرض وجود انقض اليقين بالشك في قوله اذا شككت فابن على الاكثر وكل دليل دل على ان الحكم في
الحالة الثانية حكم يخالف الحالة السابقة من دون تعرض لعنوان الشك فهو منه مانع من الجريان فنبصر اغتنم واعلم ان المانع من الاستصحاب قد يكون
عدم الجريان ونفس الجريان فقد يكون بوجود المعارض وذلك المعارض اما من نوع الاستصحاب او من غيره ويظهر من ذلك ان التوني ره لم يستوف شرائط العمل اذ
لا يذكر الا عدم المعارض من استصحاب اخر وان التوني ره في مناهجه خلط بين شرائط الجريان والعمل حيث ادخلهما في شرط واحد هو انتفاء دليل شرعي
دال على خلاف مقتضى الاستصحاب وفيما يلي على الخلاف الى استصحاب اخر والاصل وغيره من الادلة الشرعية وذكر في الاخيرات لنقض فيه نقض اليقين
باليقين لا بالشك فلاحظ فتدبر **قوله** فهو من الاصول الخ اطلاق الاصل في مقابل الدليل لعله موجود في كلمات الجميع لكن المعيار في الفرق يختلف
باختلاف المسالك فمن اعتبر الظن الفعلي في الاحكام الشرعية فما افادها فهو دليل اجتهادي اعتبره الشارع عنده من حيث انه يحكي عن الواقع ويكشف عنه
كشفا ظنيا فعليا ومن اعتبر الظن النوعي الحاصل من الكتاب والسنة ونحوهما من الامارات فهو الدليل الاجتهادي عنده واعتبره الشارع عنده من حيث
المزبورة الا انه يكشف عنه كشفا نوعيا او بالقوة ويقابلهما الاصل على المسلكين واما على الراجح في النظر من اعتبار الكتاب والسنة من باب التعبد
فنفرق بينهما بان ما اثبت الحكم لموضوع من دون اخذ الجهل والشبهة قيدا لمعتبره فهو الدليل الاجتهادي كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وادلة
العفو وقوله الكلب نجس ونحوهما وما اثبت الحكم عند الجهل والحيرة من حيث هو كذلك فهو الاصل كما في مدارك الاستصحاب واصالة الطهارة والحل
والبراءة ونحوها والحاصل انه مع تلك الاحكام وان كانت مثبتة للحكم عند الجهل والحيرة الا ان الجهل قد يعتبر قيدا كما لو قلنا كل مجهول الطهارة فطاهر
وقد لا يعتبر كما لو سلمنا الحاصل بطهارة الماء مثلا ان الماء طاهر او نجس فاجتنابه ما بنى طاهر ونحو ذلك التي كانت من قبيل القسم الاول والاصل
عما كانت من قبيل القسم الثاني بالدليل هذا في الاحكام واما الامارات المنصوبة في الموضوعات كالبينة واليد والسوق والاستصحاب الجاري فيها فلا
المعلوم من اصحابنا انما لا باعتبارها من حيث كونها حاكية عن الواقع الا من يقول باعتبار الظن المطلق في الاحكام والموضوعات ولعله الشاذ من الاصحاب
فتدبر **قوله** بل هو حاكم عليه الخ لا ريب ان اليد من الامارات الدالة على الملك ولذا يحكم بالملكية من رب العالمين وقد امضاها صاحب الشريعة في شريعته
كما كشف عن ذلك امور منها الاتفاق على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز شراؤه منه ومنها بناء المسلمين بل بناء كل
ملة ونحلة على ذلك مع وجه للتقرير مع احتمال كون الاستيلاء عليه بالغصب او العارية او سائر انحاء الامانات من الاجارة والوديعة واصالة
عدم الانتقال اليه فيما لم يحدث الملكية بالاحياء والحيازة من ذي اليد بنفسه ولا يعتنون بتلك الاحتمالات ولا بالاصل فيعاملون مع ذي اليد معاملة
المالك ومنها الاخبار الحاكية لجواز شراء المملوك من ذي اليد عليه مع دعوى الحرية الا ان يكون له بينة ودلالة الرواية على خلاف الاصل الا في استثناء
صورة البينة دالة واضحة على تقديم اليد على الاصل ومنها قوله ع للعيص هما لك واليد ما احدث ولعل الظاهر عموده لانه على حصول الملك
بالحيازة وكون الاستيلاء دليلا على الملك ومنها رواية مسعدة بن صدقة الدالة على حلية لبس الثوب المشترى من السوق والمملوك المشترى مع احتمال
كون الاول سرقة والثاني حر الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة والمراد بالاستبانة في المقام غير
الاستبانة الحاصلة بالاصل الا ان ملك البائع وكونه مادونا من المالك على خلاف الاصل فتدبر ومنها رواية حفص بن غياث بن يعقوب الواردة في شاهد البيت
الحاكية بان من استولى على شيء منه فهو له وان لم تكن ظاهرة في ان المناط في الحكم بالملكية هو الاستيلاء فيتعدى منها الى غير المورد يعضد القول بالفصل ومنها
وغاية مضمون هذه الاجماع والمتتبع يقف على اكثر من ذلك من الاخبار في باب القضاء وغيره ان مقالات الاصوليين كانت اليد دليل الملك كما هو ظاهر
الاخبار ومودى الاجماع والسيرة فثبوت خلاف الحالة السابقة في الحالة اللاحقة بها واضح فلا يجري الاستصحاب كسائر الادلة الاجتهادية لوا

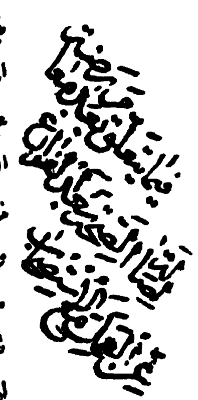
في المستقر سابقا الحاكمة بخلاف ما لو كان مفادها ان اليد عند الشك دليل على الملك فيتعارضان لانها في الغالب مع دلالة الاستصحاب بالعموم من وجه والخصوص
المطلق فيتعين على كلا التقديرين على الاستصحاب مضافا الى ظهور استثناء البينة في ذلك كما اشرنا والى تقديم اليد والحكم بها في موارد جريان
الاستصحاب لولاها في جملة من تلك الاخبار كما يظهر من عبارة النراقي ره ومستنده من ان اليد اصل كالاستصحاب ومقتضى التعارض مع اليد عدم المبالاة
فلا بد من المرجح لا تقديم احدهما لعله مما لا يرجح محله قال في المستند في مسئلة تعارض اليد الحالية مع الملكية السابقة والتحقيق ان مقتضى تعارض
استصحاب الملكية فلا يبقى لشيء منهما حكم ولكن اصل اليد لا يعارضه شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يده
ولا على منعه من التصرفات التي كان له فيها حسنها واجارتها اذ غاية الامر عدم دليل لنا على ملكيته ولكن لا دليل على عدم ملكيته ايضا سواء اثبتنا النهي عن الملكية
بالنسبة اليها او الى غيره سواء مع ثبوت اصل الملكية فلا يجري فيه ذلك الاصل ايضا مضافا الى امكان حصول جواز هذه التصرفات كلا او بعضا بالتوكيل
والاجارة والولاية والاذن وغيرها فيبقى اصالة عدم التسلط واصالة جواز تصرفاته خالية عن المعارض انتهى ما قصدنا نقله ويمكن النظر فيه من وجوه
الاول ان اليد اذا خرجت عن اقتضاء الملكية بمعارضة الاستصحاب لا دلالة لها على شيء حتى لا يعارضها شيء الثاني ان اصالة عدم التسلط لا تنفع
استصحاب وليس عدم التسلط متيقنا في زمان حتى يستصحب بل هو متفرع على الملكية الخالية من الدليل بزعمه فان قلنا احتمال كونها بالوكالة
والاجارة ونحوهما قائم قلنا كل ذلك مخالف للاصل لاستناد غايته حادثة زائدة منفيا بالاصل الثالث ان المقرر في العلم الاجمالي انتفاء
ازاد الشبهة وكونها غير محصورة عدم العبرة بمثبت اصل الملكية عن مانع من جريان اصالة عدم الملكية بالنسبة الى ذي اليد مع احتمال كون العين مملوكة
بالنسبة الى كل من يمكن كونه مالكا لها وكل ذلك كاشف عن ان الاستصحاب لا يعارض اليد لانها دالة على الملكية وجواز التصرف فيها بانواع التصرفات
وعدم استيلاء الغير على الانتزاع ونحوها من آثار الملكية وكون اليد اصلا كالاستصحاب غير مانع من تقدمها عليه كما ان اصل البراءة ونظائره اصول ويقدم
الاستصحاب عليها كما ستعرف في المقام ان تقدم الدليل على الاصل وتقدم بعض الاصول على بعض انما هو من باب التخصص او التخصيص او الحكومة كما في كل
دليل واصل بالنسبة الى ادلة اصل البراءة ونحوه ولذلك كان ظاهرا اعتد لنا التأمل فيما سبق الا انه سيتربه توضيح بالنسبة لما تعرضه سلمه الله في الكتاب
لتمام الكلام **قوله** وما حكم المشهور الخ **اقول** لا يخفى ان الاعتراف المذكور يتضمن امرين الملكية للمدعي في السابق والانتقال منه الى المدعى عليه وهو في
الثاني مدع وتثبت بالاعتراف الملكية السابقة وان لم ينافها الملكية لذي اليد الحالية بنفسها لكن استصحابها يوجب المنافاة وحكمهم بالانتزاع
من يد ذي اليد كاشف عن تقديمهم الاستصحاب على اليد في هذه الصورة وذلك لعدم مطابقتها الشاهد النراقي ره من رفع اليد من المتعارضين من ان اصل اليد لا
يعارضه شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يده ولا لما اختاره سلمه الله تعالى من تقديم اليد على الاستصحاب سواء كان
من الامارات الاجتهادية او من الاصول ورجوع دعوى الملكية في الحال مع الانضمام الى الاقرار المفروض الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعي
منكرا لا يوجب الحكم بالانتزاع من ذي اليد على كلا المسلكين اما على مسلك النراقي ره فواضح واما على مسلكه سلمه الله تعالى فلوجود الدليل على الملكية
من دون معارض والاعتراف بالملكية السابقة قد عرفت حكمها فانه لليد الحالية الامارة الخطر الاستصحاب الغير الجاري او المعارض مع المقدم عليه فلذا
اليد فيعول لا انتزعوها الى ان تقوم البينة على الانتقال ولعله لما ذكره ذلك قال الاردبيلي ره في محكي شرح الارشاد بعد جعله الاقرب الانتزاع
انه غير واضح الدليل الا ان يكون اجماعا انتهى ويمكن توجيه مقالة المشهور بان اقتضاء اليد الملكية قد بطل بالاقرار بالملكية للمدعي سابقا وذلك
لان ذلك الاقتضاء انما جاء من قبل الادلة وليس في شيء منها ما يدل على الاقتضاء في هذه الصورة كما لا يخفى على من راجعها وبعد ثبوت الملكية للمدعي سابقا
بالاقرار يستصحب وانتزاع وابقاء العين في اليد مع ذلك الاعتراف فيما لم يكن في مقابله مدع او كان ولكن لم اسند الملك لنا الى غير المدعي لعدم حضور
المقر له حتى يعلم انه مصدق لدعوى الانتقال او مكذب لها فلا يجوز الانتزاع منه لاحد لو كان بها كما هذا ولكن هذا التوجيه لا ينفع النراقي ره لتصريحه
في المقام بان اليد لا يعارضها استصحاب فيكون عليه البينة والاثبات الا ان لا يقول بالانتزاع فان قلت لا نقول في المقام ان اليد
دالة على الملك حتى يتوجه علينا بل محجوجا اقرار العقلاء على انفسهم وان هذه المقالة صحيحة عند اقرار ذي اليد بان العين كانت للمدعي لحكومة دليل
الاقرار على دليل اليد في المفروض قد عرفت انه لا مانع من اعمال الدليلين لعدم المنافاة وانما المنافاة بين استصحاب مقتضى الاقرار وبين مقتضى اليد
ولو كان مقتضى الاقرار بالملكية السابقة شاملة لزمان الدعوى والمخاصمة لم يمكن من ذي اليد دعوى التكذيب للبينة باقراره وهو على خلاف الاجماع
فلعل التحقيق ما عرفت من عدم لان اليد بعد الاقرار المفروض على الملك لو اقر ذو اليد سابقا بملكية المدعي ثم تحقق المرافعة فالاقرار دليل
لثبوت ان تلك اليد لم تكن يد ملكية باقراره فيستصحب تلك اليد الغير المالكية وعدم لان تلك اليد على الملك الا ترى كما في اليد التي علمنا كونها
غاصبة او باجارة او بعارية ثم ادعى المالكية متشبثا باليد فان تلك اليد كما لم تكن امارة للملك كذا لا يكون لاحقا اذا لم تعلم الاستصحاب
والحاصل ان اليد عند الجهل من امارات الملك ومع استصحاب كونها عارية ونحوها يرتفع الجهل فلا يشمل الادلة المقتضية لكون اليد المجهولة مقتضية
للملك مثل هذه اليد قد عرفت ان هذا التقرير المفروض ليس من باب تعارض الاستصحاب واليد وتقديمه عليها بل من باب تعيين اليد بالاستصحاب

وتعيين

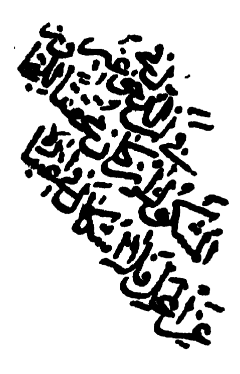
ومن ترتيب احكام اليد المعلومة عليها ولو ثبت الاقرار السابق او اللاحق بالبينة فلا يبعد الحكم لان البينة طريق شرعي في اثبات الاقرار فالاقرار المعلوم
شرعا كالاقرار المعلوم حسا فينتزع العين من يد الصحابي الا ان يعتبر من ذي اليد المقر الى ان يثبت الانتقال اليه بطريق شرعي من بينة او اقرار من المقر له فتدبر
قوله مع انه لا يخفى الخ صاحب ملعقة لا يخفى ان محاجة امير المؤمنين ع في هذه الرواية بصدد ما ذكره الا ان يقال ان سبب النقل ان يكون
باعتبار البينة متوقعا عليها حيث قال صلوات الله عليه لابي بكر فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه وادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت اسأل البينة قال
فما بال فاطمة سألتها البينة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول الله ص وبعده ولم تسأل المسلمين البينة على ما ادعوه كما سألتني على ما ادعيت عليهم
وظاهر من قوله هذا ان المدعى في هذه الواقعة هم المسلمون وانها المدعى عليها وقال فيما بعد قول رسول الله البينة على من ادعى واليمين على من ادعي
عليه فظاهر منها ان دعواها تلقى الملك عن رسول الله لم يقدح في تشبثها باليد هو على المتعارف القاعدة لانها لم تعترف بتلقي الملك من المسلمين حتى
يبطل بذلك اليد تصير مدعية كما عرفت فيما لو كان لمدعي شيء لو ادعى بذو اليد تلقي العين من عمرو وقد عرفت ان الحمل بان المقر له مصدق ذي اليد
في الانتقال او مكذب بما نعه من انتزاع العين من المقر بل يحتاج المعترض في مدلول دلالة اليد للجهل نعم صدق هذه الرواية قبل محاجة علي ع وبما يوهم منه صحتها
مدعية حيث انها قالت لابي بكر لم تمنعني ميراثي من ابي رسول الله ص واخرجت وكيلي من فدك وقد جعلها لي رسول الله ص بامر الله تعالى فقال لها هاتي على ذلك الشهود
فجاءت بام ايمن فشهدت فجاء علي ع وشهد فان اتيانها بالشهود من دون محاجتها بانه يعتبر مطالبة بالشهود وربما يوهم ذلك لعلهما انما توهم من توهم انها
ح صارت مدعية لا نفيها اليد لكن لا يلغى المحاجة على صدقها حيث لا على كل من صرفتها مدعية بمنزلة النص وقد لا ترفعها باتيان الشهود على صحة دعواها
مدة ان سلمت بمنزلة الظاهر لا يلغى النص والظاهر ولعل وجه عدم محاجتها عليها بان ابن ابي قحافة يمشي على طريق القاعدة عنادا كما يظهر من اخر الخبر كانها
من اهل مع حكمة تحقق من محاصمتها على تحقيق احترازها باستلقى الملك من رسول الله وان المحاجة عبثا فعنه كما يظهر من قول ابن حجر كما بعد خطبة امير المؤمنين
مع ابي بكر في المسجد بحضور المهاجرين والانصار وعجزه عن الجواب سكوته ما على دعنا من كلامك فانا لا نقوى على حججك فان اتيت بشهود عدول والا فهو فيء
للمسلمين فلعل مجيئها بالشهود من دون محاجته كان من باب الزام ابن ابي قحافة على مشاركة الرشد حتى كتب الكتاب لكن ابن صهاك اخذه وخرقه والمراد بالميراث
في مقالتها النحلة والعطية بقرينة ما بعده ثم انه ابو الزم ابن ابي قحافة الزاما متضمنا لتكفيره ولعله لغباوته لم يتفطن له فان ادعائه ان اية التطهير نزلت
في علي وفاطمة صلوات الله عليهما موجب لتصديق ما ادعيا من دون بينة ومطالبة البينة ردا لشهادة الله تعالى عليهما بالطهارة فكان هو لحوقه بمطالبة البينة
منهما لعنه الله من الكافرين فحاصل الالزام في هذه الرواية ثلثة الاول انه لم اخرجت كل ما في يدك برهان من دون وجه شرعي الثاني انه شهد على الطهارة من
الرجس فالواجب عليك تصديقهم مخصوص الدعوى الثالث انه مع قطع النظر عن الشهادة بالطهارة لم لا تمشي معنا على ما سن الرسول ص من مطالبة البينة
من المدعي لا المدعى عليه لا يتوهم ان فدك كانت فيئا للمسلمين ولم يكن لرسول الله ص ان يعطيها لفاطمة فان هذا التوهم على فرض وجوه ان كان لعالم
يبطل توهم قول ابي بكر وعمر ان جئت بشهود عدول والا فهو فيء للمسلمين ودفع ابي بكر اولا وكتبه الكتاب فان اقامة الشهود على ما لم يجز لا يجعله حقا و
اما المحقق عند الخاصة فهو ان فدك مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فيدخل في الانفال وهي مختصة بالرسول ص لقوله تعالى قل الانفال لله وللرسول
فيضعها حيث شاء فلما نزل وآت ذا القربى حقه وهبها لفاطمة وعليه ما دلت على ذلك الاخبار المستفيضة وكلها مصدقة لام ايمن في شهادتها حيث
قالت في هذه الرواية لابي بكر بعد اخذ الاعتراف منه بعلمه ان رسول الله ص قال فآت ذا القربى حقه فجعل فدك لفاطمة بامر الله وبظاهر مرفوعة
الرواية ان دعواها الميراث وقولها يا ابن ابي قحافة ارثت اباك ولا ارث ابي لم تكن في اول الامر بعد اخراج الوكلاء فلعل لو كان في فدك كانت
بعد ما يئسها عن قبول دعواها النحلة بالتشبث باليد او اقامة الشهود دفعها ابن ابي قحافة عن دعوى الميراث برواية تفرد بها عن جميع المسلمين من ان النبي ص قال
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة نعم في رواية ابي البختري عن ابي عبد الله ع انه قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا
دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا لكن الظاهر على كل من تامل في الرواية انه ع قال ذلك في مقام الاستشهاد
على كون العلماء ورثة الانبياء وحاصله ان الانبياء ليسوا مثل سلاطين الجور حتى يكون تركتهم الاموال بل تركتهم العلم فلابد لان يقال فيها على انهم لو تركوا مالا
قليلا لا ينتقل الى ورثتهم بل يكون صدقة والحري بنا ان نتمثل في المقام ببعض ما قاله بعض الاساتذة في المبين لسبيل فرحمه الله من الرحمة نستغفر الله من ذلك
نعوذ بالله من الواسع شيطانا فقال قوله نعم لو اعتبر الخروج والتجاوز مع عدم الدخول لا يحصل غرضه الا اذا ثبت حجية زرارة بقرينة صدرها قال قلت رجل
شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في التكبير
وقد قرأ قال يمضي قلت رجل شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره
فشكك ليس بشيء فان ظاهر الصدر عدم الشك فيه عن تلك الاجزاء فلم يكن المراد بالخروج من شيء الخروج من محله فان الظاهر من قوله ع اذا خرجت الخ تسيق القواعد
كلية ينتج فيها موارد السؤال جميعها وكذا الكلام في المراد بالمجاوزة في صحيحة ابن جابر وحيث لم يكن التقييد بالخروج والتجاوز قرينة على ارادة الخصوص
كما هو موجود اصل الثقة والتلبس بما هو مرفوع عنه فلعل الامام نفى ارادة المعنى الاعم فان الشك المتعلق بالشيء بعد تجاوز المحل معنى صالح لان ينطبق على كل

قال الكوفي ... في المستحب ... ان اهل البيت ... الثقة ... اقول في هذا الباب ...

الشك في وجود الشيء وفي وجود ما يعتبر فيه شرطا او شطرا انه فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في استعمال واحد في معنيين وقوله عليه السلام فشكك ليس بشيء انما
يشمل الفردين بل لا يبعد دعوى الشمول في قوله كل شيء شك فيه والظهور العرفي لعله ليس بمثابة يوجب تخصيص اللفظ بالمعنى الاول بل العلماء من اقوا
التشكيك الذي فيه يندفع بالعلم لا يفرقون بين المقامين في الاستدلال بهذه الاخبار فيستدلون بها على الحكم بوجود نفس الشيء الذي تجاوز محله
وبوجود جزئه وشرطه وذلك كاشف عن فهم المعنى العام منها واما موثقة ابن مسلم فان قلنا بما يحتمله من ان الاخبار يكشف بعضها عن بعض ان المراد بها
كل ما شككت فيه مما قد مضى محله فاحكم بمضيه كما هو في اخواتها كالخبرين وان قلنا انها في نظر العرف ليست مما يكشف عن المراد بها فهي في الدلالة على عدم
الاعتناء بالشك في الجزء والشرط في الشيء الذي كان المكلف مشتغلا به مفروغا عنه وان لم يسلم عموم الخبرين فيهما بقرينة الصدر الا ان على خصوص الشك في وجود الشيء
وعدم الاعتناء به على النقاد بها يعرف بهذه الاخبار الثلثة الحكم في المقامين واما موثقة ابن ابي يعفور فظاهر صدرها بملاحظة او مرجع الضمير غيره
هو الوضوء بقرينة انه لولاه لكان الصدر على خلاف الاجماع لاعتبار الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ اجماعا ان المفروض فيه كون الشك في اجزاء الوضوء
بعد الفراغ منه والدخول في غيره فيكون من جزئيات معنى موثقة ابن مسلم على الاحتمال الثاني واما ذيلها فان قلنا ان المراد بالشيء فيه تمام الوضوء كما يحتمله
في توجيهه سلمنا انه فيه فينطبق مع الصدر ولا يقع الحاجة الى التخصيص بالنسبة الى الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ لكن يقع الحاجة اليه بالنسبة
الى اجزاء الصلوة وان قلنا بان المراد بالشيء فيه معناه العام الشامل للاجزاء والعمل التام فينطبق ايضا مع الصدر ولا يقع الحاجة الى التخصيص بالنسبة الى
اجزاء الصلوة ولكن يقع الحاجة بالنسبة الى اجزاء الوضوء فعلى كلا الاحتمالين لا مفر من ارتكاب تخصيص فيه ولا خصوصية في الوضوء من جهة اعتباره شيئا واحدا
لثبوته في الصلوة فان كلا منهما امر مركب من الاجزاء ومطلوبيتهما من باب المقدمة لتحصيل الكل وكما ان المسبب في الوضوء شيء واحد هو الطهارة فكذا
المسبب في الصلوة امر واحد هو تقرب العبد عن الامر بها واقرب الاحتمالين في الذيل هو المعنى الثاني بملاحظة ظاهر اللفظ كما لا يخفى فتدبر قوله
وربما يتخيل انصراف الاطلاق الى لا يخفى ان المراد بالخروج عن الشيء والمجاوزة عنه في صحيحتي زرارة وابن جابر اذا كان الخروج او التجاوز عن محل الفعل
بقرينة الصدر اما بالمجاز في الكلمة او الاضمار فلا يفهم من المحل الا الموضع المقرر له عند الشارع وبوضعه الموضع المقرر له عند العقل كموضع
المقدمات العقلية بالنسبة الى ذي المقدمة داخل في ذلك المحل بل لا يمكن الدخول في ذي المقدمة قبل حصول تلك المقدمات فالموضع المقرر بوضع
غير الشارع والعقل خارج من مفاد الخبرين فاستناد فخر الدين في مسئلة معتاد الموالاة بصحيحة زرارة ليس في محله وكذا استدلاله بان خرق
العادة على خلاف الاصل فان المراد بالاصل ان كان الاستصحاب فمقتضاه عدم حصول ذلك الجزء المستصحب وان كان الظاهر بملاحظة العادة فلا دليل على المنع
من ارتكاب خلافه في ذلك الاصل ثم اقول ان الشك في العمل المركب قد يكون في نفسه وقد يكون في اجزائه وشرائطه وعلى الاول اما العمل موقتا او غيره
والشك في الموقت اما في الوقت او بعد خروجه وعلى الثاني اما الشك في الامور المتعلقة بذلك العمل في اثناء التلبس بالعمل او بعد تحقق الفراغ
منه او في اصل الفراغ كما لو شك في حصول الجزء الاخير فيما لم يشترط فيه الموالاة كما في غسل الجانب الايسر في الغسل او اشترط فيه الموالاة لكنها لم
تفت بعد كما اذا شك في مسح الرجل اليسرى مع بقاء النداوة في الماسح فههنا صور الشك يحتاج الى معرفة حكمها والذي يستفاد من التامل في النصوص
ان قوله عليه السلام وان كان بعد ما خرج وقتها وقد دخل حائل فلا اعادة مسوق لبيان الحكم في الشك في الموقت في الوقت وبعد خروجه صلوة كانت الموقت
او غيرها لا بجزئية الشرط قوله فلا اعادة وقوله قد دخل حائل بمنزلة التعليل واناط الاعادة وجودا وعدما دائرة مدار دخول الحائل وعدمه وان
قوله في الصحيحين اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره وكل شيء شك فيه وقد جاوزه وان كان عاما من لفظه لكنه بقرينة الصدر ظاهر في بيان القاعدة
الكلية لبيان حكم الشك في الاجزاء والشرائط في اثناء العمل بمعنى ان العرف يفهم بملاحظة الصدر ان الكلية مسوق لبيان الشك الذي كان من هذا
القبيل الا العموم الذي يشمل مثل الشك في الظهر في اثناء العصر او الشك في الاجزاء والشرائط بعد تحقق الفراغ من العمل فتدبر وان قوله عليه السلام كلما شككت
فيه مما قد مضى وقوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك وقوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وكلما تشك فيه من صلوتك وطهورك مسوق لبيان
الشك في الاجزاء والشرائط بعد تحقق الفراغ ويدل على عدم الاعتناء بالشك مضافا الى تلك الاخبار انجبار الاستصحاب على ما فهمنا منها
من عموم عدم العبرة بالشك بعد اليقين فعلى ما فهمنا يختلف مورد حكم تلك الاخبار مع مورد حكم الصحيحين ويظهر ان عموم قوله هو حين يتوضأ اذكر لا
يشمل الشك في الجانب الايسر لمعتاد الموالاة الا اذا كان الشك بعد تحقق الفراغ ولو بزعمه ودعوى ظهوره في ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر
على الاصل ولو كان الظهور النوعي مستندا الى العادة محل تامل ومنع فانه تعليل لعدم الاعتناء بالشك في الوضوء بعد الفراغ ولا اقتضاء
نظر العقد فيدخل المفروض في الشك في الفراغ وحكمه ان المكلف اذا وجد نفسه حال الشك في شيء مترتب على الجزء الاخير شرعا كما لو شك
بعد الدخول في المشروط بالطهارة وكان شكه في مسح الرجل اليسرى او غسل الجانب الايسر او شك في المسح بعد فوات الموالاة كان داخلا في قوله
اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فان محل المسح شرعا قبل فوات الموالاة فاذا كان الشك بعد تجاوز المحل لم يكن به عبرة وان لم يجد نفسه في
ذلك الشيء بني على عدم المشكوك للاصل ومع عدم تمامية قاعدة عليه كما في الصور السابقة كان الحكم كما في الشك في وجود العمل غيره



الموثقة والحاصل ان الكلية المستفادة من الموثقة منطبقة على ما يقتضيه اطلاق الاستثناء في الشك الا ان يكون شمول الاخبار الواردة على
انه لا التفات الى الشك بعد التجاوز ... ثانيه الوجوه ... الا بعد ... الاخبار الشك ... في وجوب الوضوء ... [illegible]
الوضوء بالجزء الاخير ... التركيب ... في نفسه الا انه مع كل التحول ... كما لا شك ... [illegible]
في فعل ... [illegible] ... الموضع الثالث التحول في محل المشكوك ... [illegible]
الموضع ... ان النسبة ... حكم الصحيحين ... وسائر الاخبار الواقفة ... [illegible]
قلنا ... الشك في اثناء العمل ... على خصوص حكم الشك بعد الفراغ ... كما هو الراجح في النظر القاصر
الموثق ... بين الصحيحين ... من حيث اعتبار التحول في الغير ... الاعتناء بالشك في الصحيحين ... [illegible]
ولا انها ... الشك في اثناء العمل وبعد الفراغ ... الاخبار ... خصوص الشك بعد الفراغ ... كون الصحيحين ... [illegible]
... خصوص الشك في الاثناء ... بعد الفراغ ... [illegible]
العموم والخصوص المطلق ... مطلق الغير ... الصحيحين ... عدم الاعتناء بالشك ... الخروج ... [illegible]
التحول في ذلك الغير فيكون التحول في الغير ... المشكوك فيه ... [illegible]
كالفعل الاصلي في الصلوة مثلا ... النسبة العموم والخصوص ... الصحيحين ... الشك في الاثناء وبعد الفراغ ... [illegible]
من حيث اعتبار التحول في ذلك الغير ... سائر الاخبار ... الشك بعد الفراغ خاصة ... [illegible]
الغير ... على هذا التقدير ... المقام من مقام ... لتقييد الصحيحين ... الاطلاق في سائر الاخبار ... [illegible]
... الغير ... [illegible]
الفراغ ... الاشتغال بالصلوة ... الاشتغال ... [illegible]
كاشفة عن ارادة مطلق الغير ... الغير الخاص بالنسبة الى ... الاشتغال بالصلوة ومطلق الغير بالنسبة ... الاشتغال ... [illegible]
كان ... قلنا ... حكم الصحيحين ... الشك في الاثناء وبعد الفراغ ... [illegible]
... الموضع الاول ... امكان تطبيق موثقة ابن ابي يعفور ... الروايات ... الصحيحين ... [illegible]
بجاوز المحل ... في اثناء العمل او بعد الفراغ ... بالاطلاق والتقييد لكن ... [illegible]
... القرينة في الصحيحين ... الشك ... الخروج والتجاوز ... سائر الاخبار ... [illegible]
المضي والتجاوز ... الظاهر ... الموردين ... الشك في الوجود بعد تجاوز المحل ... [illegible]
... هو الظاهر ... الصحيحين ... الشك في الوجود ... [illegible]
بظاهرها ... الشك ... [illegible]
الاطلاق والتقييد بينهما ... الغير ... [illegible]
مطلق الغير ... الاول ... احد ... اخبار الباب ... [illegible]
عن ... الظاهر ... الشك في الركوع بعد ما سجد
... الشك في السجود بعد ما قام ... [illegible]
القيام حد للغير الذي ... الركوع ... النسبة الى السجود ... [illegible]
... الظاهر ... مقام التحديد ... الظاهر ... للقاعدة ... [illegible]
... في مقام التحديد للغير المذكور ... [illegible]
... كون السجود والقيام حد للغير ... الجزء الاصلي لا الفعل ... [illegible]
... مقام التحديد ... [illegible]
... الشك ... [illegible]
... الشك ... الركوع بعد السجود ... السجود بعد القيام ... [illegible]
... [illegible]
... القاعدة ... [illegible]



يحتمل كون الحكم الواقعي هو العبرة بالشك بعد الدخول في الغير او عدمه كان في خصوص التفصيل المذكور حتى لو لا الكفاية التحويل المذكور ثم
فرقا فقد تحمل الاخبار المطلقة على الاكثر الغالب بعد التجاوز كان الخاص او من مخصص كما ان الخاص المذكور متابعا للاطلاق الاخبار التي هي
الغير انما الحقيقة في مقام بالغالب فيما فرض ما في قوله عليه السلام انما الشك لو كان في السجود كما في الشك في الركوع او الهوي للسجود كما في المقام
في السجود في مقام التوطئة للمعلقة الاتية المختلفة بالسجود والقيام ولم يكن عنه كعدم الجزء السهو ويوجب الالتفات انا شاهد الاكتفاء به السهو
انتقاد اولا الكفاية التحويل المتعقبين وكذا ذكر السجود والقيام لان الغالب انهما محل الشك في الركوع والسجود ولم يجعله التحويل على الشقين
المتخصص بالجميع على الفرض لا الاكتفاء ثانيا فما للكفاية فهو الشرط في خصوص هذين التفصيلين لا يمكن هذا الالتزام به الا الكفاية
في الفعل المذكور كلية في هذا الحد الدخول في الغير ونكتة التخصيص لا بل خاصة الف في تلك الصور ولو كان تعميم من السهو او جزء الالتفات في
المفروض في التحويل فلم يجز مع وجوب الالتفات والشك في الركوع لما الهوي وكيف كان في فهم بقاء الغير في الروايتين ظاهر ما يكتفي به
في اي غير يكون الدخول فيه محققا للتجاوز عن المحل انما كان الدخول في المحل الاولي من المحقق لتمام الطهارة انما الشك يكون بعد
الدخول في الغير على الاكتفاء بالشك بعد اعتبار التجاوز المحل لا لحمل انهما لم يحدث الغير لا يتحقق كون التجاوز عن المحل المشكوك فيه من مقام
المراد بالغير الخاص هو الفعل الاصلي الذي يكون في مصداق ترتيبا في مقام التحويل الغير يكون ذلك الغير الخاص على قسمين الاول ان يكون
الدخول فيه محققا للتجاوز عن المحل كما اذا كان الفعل الاصلي متصلا بمحل المشكوك فيه كما في الشك في التشهد وهو في التكبير وكما في الشك في التكبير
وهو في الاستعاذة الثاني ما يكون محقق التجاوز المحل قبل الدخول فيه كما اذا كان الفعل الاصلي منفصلا عن محل المشكوك فيه بفعل كما في الشك في
الركوع فانه بالدخول في الهوي يتجاوز عن محل الركوع لكنه لم يدخل في الفعل الاصلي الذي بعده وهو السجود ولما كان مفاده عليه السلام في هذا الشك
عدم صحة الوضع بالدخول في غير المشكوك ان كان محققا للتجاوز عن المحل فلا اشكال في اعتباره والا ففيه وجوه النية [illegible] بعد
اختيار ارادة الغير الخاص ما فهمه من ترتيبه ثم فرع عليه التفريع فان الغير المحقق للتجاوز نعم يعتبر فيه لكنه يستفاد من التعليلين لا يعتبر كما يستفاد
من قوله عليه السلام كيف كان تظهر الثمرة في قوله عليه السلام انه قد تم بعد اختيار اعتبار الدخول في الغير وعدمه كما في مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ
ملازما للدخول فيه كما في الفراغ من الصلوة او الوضوء فان الحكم الاستقلال بها بعد مغايرة الحالتين وان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير
الغير المحقق اما من مواضع العلم بتحقق الدخول في الحالة التي بعد مغايرة الحالة المشكوك فيها ان كان كافيا فذلك الموضع عند الدخول في الغير
فيها فالفعل المذكور والفراغ من الجزء المشكوك فيه فالمتم للدخول في ذلك الغير ان تما وان لم يكن كافيا كما اختاره في اثناء الصلوة فلم يكتف به بعد الفراغ
الرابع فان بعد اختيار ان المتعين في الروايتين المعتبرين الدخول في الغير ارادة الشك اصل وجود الشيء هل يصح ان يجعل الشك الا في ثلث
اقسامها الفراغ من المشكوك فيه والثانية الدخول في الغير المقدمي والثالثة الدخول في الغير الاصلي حتى يصح ان يقال المتعين على اعتبار الدخول
بالغير هو الغير الخاص فلا يكفي في الصلوة مجرد الدخول او فعل غير اصلي منفصل عن كما به مجرد الفراغ لا ينبغي امكان الحالتين الاخيرتين الا
بعد الدخول في غير المشكوك فيه المترتب عليه في اصل وجوده وكذا لا ينبغي على امكان الحالة الاولى لان الفراغ عن الشيء يقتضي الجزم به
والفراغ والشك فيه على الجزم بها والجزم بعدمه متنافيان لا يجتمعان ولو ابدل الشك في العمل شرطا او شطرا فذلك ممكن لكنه ينافي كون الشك
الشك في الوجود متعينا في الرواية المعتبرة للدخول في الغير نعم يمكن على هذا التقدير ارادة الاعم من الشك في الوجود والشروط والشطر وان ارتبط
بالفراغ ثم الشك فيه بحيث يزول الجزم فذلك الفهم ممكن على هذا التقدير على العبرة بالشك بعد اليقين ولو ذهب اليقين لا نعلم الحجة
الاستصحاب ولا يمكن حمل قوله عليه السلام المتقدم ومما ذكرنا يظهر على امكان فرض الفراغ مع الشك في وجود الجزء الاخير في الصلوة اجعله قسما عن الشك
بعد الفراغ والشك في نفس الفراغ قسمان متغايران كما عرفت في الحاشية السابقة واما المحقق فرضه التفصيل بين الصلوة والوضوء
لاتحاد الدليلين في البابين فهو حق لا محيص عنه قوله تدخل في الكلية افعال الطهارات الثلث الخ خروج افعال الوضوء عن الكلية انما
النص والاجماع واما خروج افعال الغسل فلم يجد مصرحا الا السيد الاستاذ في حبل المتين في القواعد في الغسل او شك في شيء من افعال الطهارة
فكذلك انه في بعضها لانه ليس البلل الذي كان على اليد الا ان الالتفات الى الوضوء المرجع المستند على اشكال الا في صحة القاعدة لان
كان الظاهر انه مخصوص الوضوء من الطهارات بالاحظة قوله فكذلك لكون نص ظاهرة في انه الاعم الا ان يحمل على الثاني الحكم الشك بعد
الفراغ وقد عرفت انه لو علمه بالروايات لتكثر في اي محل كان فلا يصير المعتبر للكلية مطلق الطهارات الخ [illegible]
على الجبائر للذي يصلح لها النص في انه الوضوء وكلام المحقق الثاني في شرحه قوله ان كان على ان الذي قبل الطهارة في هذا [illegible]
نعم الاعم وعبارة التحرير تصرح من رسالة القواعد الاختصاص بالوضوء واما المحقق فقد صرح في شرحه على القواعد ان الوضوء [illegible] في افعال
الطهارات وهو الظاهر الثاني في باب الشك فيهما بعد لفظ الطهارة وان كان يحتمل لكنه غير معقول [illegible] في الوضوء [illegible]

لا يحصل من التتبع في امثال ذلك العبارات اجماع على عدم الالحاق وما ابعد ما بين ما افاده سلمه الله تعالى وما افاده الاستاد العلامة في جواهره والعجب
ما تقدم في الرياض من جريان حكم الوضوء في الغسل فيلتفت الى كل جزء وقع الشك فيه مع بقائه في حال الغسل ثم لم اعثر على مثل ذلك الا في الغنية انتهى ونجد
بعد ما افاد الاعلى لا الحاق خصوصا او عموما الا ما يتوهم من قوله عم انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه والتحقيق فيما لا ينحصر يحتمل الى قضيتين احديهما عدم
الاعتناء بالشك في الشيء بعد التجاوز عنه ومعنى الثانية الاعتناء به قبل التجاوز عنه وحيث انه مذكور لتعليل عدم الاعتناء بالشك في شيء من الوضوء بعد الدخول
في غيره من الوضوء كان المستفاد منه مع عدم ملاحظة هذه القرينة الاعم كما ادعيناه بالنظر الى المفهوم في ذلك القضية الاولى لحصر الاخبار الحاكمة بعدم
العبرة بالشك بعد الفراغ واما القضية الثانية فان قلنا بلزوم تطابق المنطوق والمفهوم في الحكم وصوناهما كلية فمفادها ان جميع افراد الشك قبل
التجاوز معتبر وبعده غير معتبر كان مفاد الاول معارضا مع الروايتين المفصلتين في الاجزاء بين الدخول في الغير وعدمه بالعموم والخصوص من وجه فيقدم الروايتان المطلق
عليه الا في الوضوء لمكان الاجماع والاخبار المختصة به وبنحو الغسل عند تحقق في الروايتين وان قلنا بعدم لزوم التطابق وان مفاد القضية اعتبار الشك في الجملة قبل
التجاوز وعلى نحو القضية المهملة كما لعله الحق فلا تنافي بين هذا الخبر وبين اخبار الوضوء الحاكمة بالاعتبار مطلقا وبين الخبرين المفصلين بين التجاوز عن محل
المشكوك فيه وعدمه لاجتماع المهملة مع كلا الحكمين فلا دلالة له فيه على ان الغسل مثل الوضوء او مثل غيره ويحكم عموم الخبرين بكونه مثل غير الوضوء وعلى
التقديرين لا دلالة له في موثقة ابن ابي يعفور على الحاق الغسل بالوضوء فيبقى الالحاق خاليا عن الدليل بل مقتضى الدليل الحاكم بما عرفت فتدبر **قوله**
وفي قوله انما الشك مسوق لبيان الخ لما كان الصدر مسوقا لبيان حكم الشك في اجزاء الوضوء بعد الفراغ منه والدخول في غيره كان الذيل مسوقا لبيان
قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء العمل وضوءا كان او غيره ومفاده على ما اشار اليه قبيل ذلك انه لا يعتنى بالشك في اجزاء العمل الا اذا كان في اثنائه فيكون
المراد بكلمة شيء في الذيل خصوص العمل المركب لا مطلق ما يستفاد من الشيء المطلق فيندفع الاشكال الاول لابتنائه وروده على ارادة الاطلاق من الشيء ثم
ان استفادة كون حكم الشك في الوضوء من باب القاعدة من الذيل مبنية على كون القضية الاستثنائية في اعتبار الشك في اجزاء العمل قبل التجاوز كلية وفي
استفادته من الذيل تامل بل ظاهره اثبات ذلك الحكم في الجملة فلا منافاة بينه وبين الصحيحين حتى يكون معارضا لهما وعلى فرض تسليم ارادة الكلية فتكون
القاعدة الاولية والمستفاد من الصحيحين قاعدة خاصة بالنسبة الى القاعدة الاولى وواردة عليها وليس ورود التخصيص على العام اشكالا
يجب التخلص منه واعتبار الوضوء فعلا واحدا باعتبار وحدة مسببه مع امكان ذلك الاعتبار في كل عمل مركب كان هو المأمور به وكان مطلوبيته لا من
باب المقدمة لتحصيل او المسلم من جعل الذيل ضابطة انما هو حكم الشك في اجزاء الوضوء بعد الفراغ كما يشهد الصدر وحكم قبل الفراغ انما وقع تطفلا
ولا يفهم منه عرفا قاعدة كلية وعلى فرض تسليمه قد عرفت ان القاعدة الاولية والشك في الاجزاء بعد تجاوز المحل قاعدة ثانوية بحكم عدم الاعتناء وقد خرج
من هذه القاعدة الثانوية الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ باجماع ونصوص والاصول المتخالفة بالعموم والخصوص ليست الا من الامور التي يتعدى في ابواب الفقه
شهرة الحاق الغسل والتيمم بالوضوء غير معلوم كشهرة عدم اجراء حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من اجزاء القراءة نعم عده في باب الشك الافعال
الاصلية من التكبير والقراءة والركوع ونحوها ولا دلالة له فيه على اعتبار الشك في الايات المتقدمة بعد الدخول في الايات المتأخرة نعم صرح بعضهم
بمثل ذلك مستندا لبقاء محل القراءة وهو كما ترى اذ المعتبر في اعتبار الشك بمقتضى النصوص بقاء محل المشكوك فيه لا محل كلي الفعل وكيف كان
لم يظهر من صدر المقام كون الحكم في الوضوء على طبق القاعدة حتى يوجب الحاق الغسل والتيمم به والاستشهاد فيما ذكره سلمه الله تعالى على ذلك
وابعد من الكل في الشهادة الاستشهاد بدلالة الروايات على عدم الاعتبار بالهوي للسجود والنهوض للقيام كما لا يخفى فالاولى عدم العبرة بالشك
في الشيء بعد التجاوز عن محله المتحقق بالدخول في الغير مع مطلوبية محو الدخول في كلمة من القراءة اذا شك في السابقة عليها الا اذا لم يعلم فصل
الملاقاة الغير اليها كما في حروف الكلمة الواحدة فهو خارج بذلك العموم الا فيما تبين فيه الخروج كالوضوء والشك في السجود قبل تمام القيام ونحوهما فتدبر
قوله ثم ذكر بعض الاساطين آه لا يخفى ان الشك في الشرط بعد الفراغ عن المشروط داخل في الاخبار الحاكمة بعدم العبرة بالشك بعد الفراغ كقوله عم
كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو نظائره من الاخبار المستفيضة فما عن كشف اللثام وفي المدارك من اعتبار الشك في الشرط ولو بعد الفراغ عن
المشروط في مسئلة الشك في الطهارة بعد الفراغ عن الطواف الواجب لعله في محله واما اذا كان الشك في الشرط في اثناء الاشتغال بالمشروط
وكان محل احرازه قبل الدخول في المشروط كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة مثلا فان كان مستصحب الطهارة فلعله لا كلام في المضي لانه متطهر
شرعا وان لم يعلم الحالة السابقة او كان مستصحب الحدث فهو محل البحث ولا ينبغي التأمل في شمول قوله اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره وقوله كل شيء
شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره للمفروض فيبنى على حصول المشكوك فيه بحكم الشرع بالنسبة الى الاجزاء الماضية من المشروط فينقطع استصحاب
الحدث وينقلب الى كونه متطهرا حيث علم من الشرع ان الطهارة الشرعية لا ينقض الا بالنواقض المحصورة المنحصرة والمفروض عدم حصول واحد
منها فيكون المكلف مستصحب الطهارة بالنسبة الى الاجزاء الباقية وكذا الكلام بالنسبة الى الصلوة اللاحقة فالقول بانه لا ينبغي الاشكال
في اعتبار الشك في الطهارة بالنسبة الى مشروط اخر لان الشرط انما يكون شرطا من حيث كونه شرطا لهذا المشروط مما لم يتحقق وذهب محله بالنسبة الى الشك في

في نفس شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله انما يصح لو كان المستند في الحكم بالطهارة منحصرا في تلك الاخبار واما لو كان محل الحاجة
الى الاستناد اليها هو الحكم بالطهارة بالنسبة الى الاجزاء الماضية وكان الاستناد في الحكم ببقائها الى غير الاخبار الاستصحاب لا يضر بقاء المحل وعدم التجاوز
عنه كالدليل لاثبات ثبوت الحكم في الآن الاول من دون تعرض فيه لبقائه في الزمان الثاني فان عمل حكم الدليل على الزمان الثاني غير مانع من بقاء الحكم فيه
بدليل الاستصحاب نعم لو كان مفاد عدم الاعتناء بالشك في الاخبار مجرد الحكم بصحة ما مضى من دون ان يترتب عليه البناء على حصول المشكوك فيه لو ابتدا له الاشارة
لكان ذلك القول صحيحا لكنه سلمه الله تعالى اذعن بان معناه البناء على حصوله وهو يتوقف على البناء على حصول المشكوك فيه مع ان ما يظهر من المستفاد من رواية زرارة وابن جابر كما لا
يخفى تحصيل اليقين السابق بالنسبة الى الطهارة بحكم الشارع والشك اللاحق فيستصحب الطهارة وانه على رجع عنه فما ينبغي ان يرد علمها الى الله تعالى والبهاء ان
ظاهرها ان يستصحب الطهارة اذا طرء عليه الشك في اثناء الصلوة لمضي موضعها لقوله عليه السلام اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بل لعله
خلاف الاجماع وحملها على كون مورد السؤال اعتقاد الكون على الطهارة بملاحظة ان ظاهرها على خلاف الاجماع والحمل وان كان اولى من الطرح لكن
هذه الاولوية ما لم يقم دليل على تعيين الاخذ بها مع انا لا نطرحها بل نقول لا نفهمها فلا نترك العمل بالقواعد المقررة لما لا نفهمه بل نقول ان صحة
الاجزاء السابقة مع علم ... مبطل شرعي ملازم شرعا لجواز الاتيان بالاجزاء اللاحقة وصحتها بعد الاتيان وقد حكم الشارع بصحتها فيصح الاجزاء
اللاحقة ولو لم نقل باستصحاب الطهارة وبان مفاد عدم الاعتناء بالشك البناء على حصولها وكون الشك في المقام من المبطل ان لم يثبت بل لم يستند
في المقام في الحكم بالبطلان الى نفس الشك وكيف كان فالظاهر انه لا ينبغي التامل في عدم الاعتناء بالشك في الطهارة في اثناء المشروط بها وبعد البناء
على حصولها واتمام العمل وابتداء العمل اللاحق بذلك البناء ما لم يحصل له فرض شرعي واما التفصيل بين الطهارة وساير المقدمات من الستر والقبلة فان
الظاهر يقتضيه لكنه بعد لا يخلو من شوب احتياج الى تامل واما كفاية الكون على هيئة الداخل لما يعلم التحول فلا ينبغي التامل في عدمها
بل لا بد من استصحاب الحدث من المعارض وقد قلنا مثل ذلك في المأموم الواجد نفسه في الصف ساكتا اذا شك في تكبيرة الاحرام فانه يبني على العدم
ويكبر نعم لو وجد نفسه في الصف ساكتا اذا شك في تكبيرة الاحرام فانه يبني على العدم ويكبر نعم لو وجد نفسه مشغولا بالتسبيحات المستحبة للمأموم بعد الامام
فقد خرج من محل شيء ودخل في غيره واما لو لم يعلم ان ذلك التسبيح والمستحب للمأموم مطلقا فالخروج من محل التكبير غير معلوم ثم ان الطهارة
شرط واقعي للصلوة شرعا ومحلها مقدم على الصلوة في حالة التذكر وعدمه فبالدخول فيها يصدق الخروج من محلها وتجاوزه واما تقديم صلاة
الظهر فشرط لصحة العصر عند التذكر واما عند عدمه فليس بشرط وحينئذ فالمفروض هو الشك الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو وجد نفسه في
صلاة العصر في الوقت المشترك وشك في اتيان الظهر لا يصدق عليه نسيانها ودخل الظهر لبقاء محله الى ان يبقى من اخر الوقت مقدار اربع ركعات
مثلا وهو الوقت المختص بالعصر فيبني على العدم للاستصحاب السليم من المعارض المعتضد والمؤيد باطلاق ما دل على اعتبار الشك ما لم يخرج
وقت العمل فيجب عليه العدول من العصر الى الظهر كما في صورة العلم الوجداني بعدم الاتيان بالظهر ولو كان المفروض من صلاتي تجاوز المحل فيقتضي
عدم الحاجة الى فعل الظهر بعد الفراغ عن العصر لان نسيانه ليس بشيء وامرنا بالمضي في المشكوك فيه كما هو القول بانه يبني على تحقق الظهر بعنوان
انه شرط للعصر لعدم جواز العدول اليه الا على تحققه حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد ... فالامر ادري به ونحن في قصور من ادراكه وبعد وضوح
الفرق بين المقامين لا يصح ذكر احدهما التصوير المقام الاخر فتدبر قوله لكن الانصاف ان الالحاق لا يخلو هذا الاشكال ناش من عدم فهم العموم من رواية
زرارة واسماعيل بالنسبة الى الشك في نفس وجود الشيء والشك في وجود ما يعتبر في الشيء الموجود شرطا او شطرا بملاحظة ان التعميم موجب لاستعمال الالفاظ
الواقعة في معنيين وحيث قد عرفت ضعفه فلا تشتد لمطلق الحكم وهو عدم الاعتناء بالشك في الصحة بالنسبة الى الاجزاء والشروط الماضية بعموم
الروايتين وبالنسبة الى الاعمال التامة الماضية بجميع الاخبار الحاكمة بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ وان قلت بشمولها للشك بالنسبة الى
الاجزاء والشرايط ايضا او قلنا بشمول الخبرين للشك بالنسبة الى الاجزاء والشرايط ... لنا مناطا بقرينة ... الدلالة على عدم
الاعتناء بالشك في الصحة بالنسبة الى الماتي به بل التكلم في الموضع الثالث والخامس انما هو لبيان الحكم في الشك في وجود الشرط والجزء بمعنى ان
التكلم في هذا الموضع لان الشك في صحة الماتي به ناش من الشك في وجود جزئه او شرطه ولا موجب للشك في الصحة الا ذلك سواء كان الماتي به عملا
مركبا تاما او جزءا او شرطا منه فلا حاجة بعد فهم ان المراد بالاخبار اثبات حكم الشك في الوجود الى ارجاع الشك في صحة الماتي به الى الشك في وجود ما
يعتبر فيه حتى يشمله في الاخبار ولا الى الاشكال في ذلك والتمسك بتنقيح المناط او بعموم رواية ابن ابي يعفور والاستثناء بعد التوجيه الذي ذكره في الموضع
الرابع ولا بخصوص التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لا بالنسبة ... لما لا ... الاخبار فان مقتضى
القاعدة المستفادة من تلك الاخبار عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل ولو كان بالدخول في الغير المقدمي وبالدخول ... الاخير
على تفصيل عرفت سواء كان الشك في نفس العمل او جزئه او شرطه الا في الوضوء ما دام متشاغلا به فنبصر استشكال الاستاد في جواهر في الحكم
بالصحة اذا كان الشك في الشرط في اثناء المشروط الطهور قاعدة الشك في الشيء مع الدخول في غيره في الشك في اجزاء المركب او الشك في الشيء او



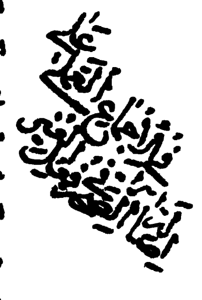
لاطلاقه لكنه هنا اي فيما لم يكن مستصحب الطهارة بوجود الطهارة او لم يره على تحجيبه [illegible] وكذا استشكال نائبه في بعض [illegible]
فلا ينبغي على تعدد الشروط التي وجه على [illegible] الا بالنسبة الى الاطلاق لكنه ولعل من الظاهر الذي لا ينبغي [illegible]
من كثرة الكلام قبل التحول في المشروط ويكشف عنه اجماعهم على الحكم بالحدث في تلك المسئلة ولخلافهم في المقام بل يمكن ان تتوقف [illegible]
الاستصحاب ولا ينافيه مع البعد [illegible] قوله الموضع التابع الخ الفرق بين قسمي الشك واضح ونقول لزيادة التوضيح
الكلام فيما يمكن فيه انما هو في الخاتم بالارتماس ولكن في اخراج الخاتم من الاصبع عند الارتماس وقد يعلم بمكان اخراج الخاتم ولكن [illegible]
وانه خارج القسم الاول اي الاخبار الاستبانة قوله موضعين توضيحا ذكرنا فيما اما القسم الثالث فالظاهر [illegible] في هذا الجزء واما سائر الاخبار فالمحل
الظاهر منها هذا الثالث [illegible] كلما شككت فيه مما مضى فامضه كذا انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه بل هذا الثالث انما هو في وجود الجزء وهو
هذا الجزء من البدن [illegible] العنوان بمثال هذا الشك بعد الفراغ والتجاوز وكذا الكلام فيما اذا كان الشك [illegible] الكامل بل [illegible]
[illegible] توضيح ما ذكرناه هنا الى [illegible] الكامل وكونها من الاصول المثبتة ممنوع لان [illegible] الموجب لوصول [illegible]
[illegible] العمل [illegible] الاصل [illegible] ذلك [illegible] بالعقد المخصوص [illegible] الموجود [illegible] منها لكن [illegible]
فيما علمنا على ذلك [illegible] الاخبار لا تنفع الا فيما اخبرنا به [illegible] في الطهارة
[illegible] المشروط بها ونعيد [illegible] على الطهارة [illegible] الى الاعمال اللاحقة والاجزاء اللاحقة بالاستصحاب [illegible]
[illegible] وكذا قوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ان قلنا بعموم [illegible] المشكوك [illegible]
[illegible] المشكوك فيه قبل تجاوز المحل [illegible] المشكوك فيه بالنسبة الى الاعمال اللاحقة والاجزاء [illegible]
[illegible] فهو بالنسبة الى الاعمال والاجزاء الباقية [illegible] تلك الاخبار الدالة على [illegible] الشك قبل التجاوز [illegible]
كما [illegible] على استصحاب الحدث بعد تجاوز المحل [illegible] على استصحاب الطهارة قبل تجاوز المحل [illegible] مستصحب الطهارة قبل
التحول في المشروط [illegible] هذا التعارض [illegible] تلك الاخبار بل [illegible] التحول في المشروط بهذه الطهارة المستصحبة
[illegible] بالشك في الوجود والصحة بعد تجاوز المحل [illegible] مستصحب الطهارة لاثبات وجودها ولا صحتها بل
[illegible] الطهارة الصحيحة الموجودة [illegible] مستصحب الحدث [illegible] الطهارة او صحتها [illegible] تلك الاخبار [illegible]
[illegible] عليه [illegible] وحكم استصحاب الطهارة [illegible] تلك الاخبار والحاصل ان [illegible] ان الشك [illegible] وجود الشيء او صحته قبل
تجاوز المحل [illegible] الوجود او الصحة ومستصحب الطهارة قبل التحول في المشروط [illegible] التحول فيه بالنسبة الى الاجزاء الباقية والاعمال
اللاحقة [illegible] الا في وجودها وصحتها كما عرفت [illegible] الشك فيهما [illegible] حكم الاجماع [illegible] سليما عن [illegible]
[illegible] محل البحث في هذه المسئلة غير مستصحب الطهارة كما [illegible] قوله لكن لا يخفى ما فيه من الضعف [illegible] يمكن
توجيه الضعف بان [illegible] بالعقود لكونه من الادلة الاجتهادية [illegible] الحكم لكل عقد [illegible] الحكم [illegible]
الشبهة الحكمية بالنسبة الى كل عقد [illegible] عقد [illegible] حكم عقد [illegible] العموم [illegible]
كل عقد [illegible] الصحيح [illegible] فاسد اذا شك في عقد [illegible] القسم الصحيح او الفاسد [illegible] الشبهة موضوعية [illegible]
تحت العموم [illegible] الشبهة الحكمية بل [illegible] الموضوع فان [illegible] الاثر [illegible] الاصل [illegible]
اصالة الصحة في فعل [illegible] الفساد والامين [illegible] الاصالة [illegible] عن الوارد عليها [illegible] حكم العموم الشبهة الحكمية [illegible]
[illegible] الشبهة الموضوعية [illegible] العموم [illegible] الاصل وليس حكم العموم [illegible] حلال وحرام حتى [illegible] الاشتباه [illegible]
[illegible] الحكم فيما كان الاشتباه [illegible] الموضوع [illegible] والاول [illegible] العقد [illegible] الجهل [illegible] العموم [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] لتوجيه الضعف [illegible] بعد الحكم [illegible] العموم [illegible] افراد
العلم [illegible] الى قسمين [illegible] المصداق [illegible] العموم [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الراجح في النظر كما عليه [illegible] الاحتياط [illegible]
بيع الراهن [illegible] بالفضولي [illegible] اصالة الصحة [illegible] الراهن [illegible] البائع [illegible]
[illegible] القول الاول [illegible] الى اصالة الصحة [illegible] قلنا بالقول [illegible]
[illegible] الاثبات [illegible] مفادها [illegible] مباحا [illegible]
[illegible] المسئلة [illegible]

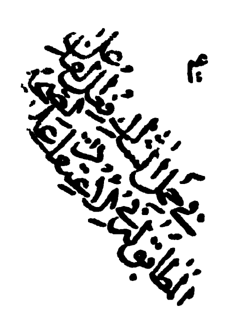
[illegible]

للمزيد … وذكر الاخ والفقرة الثانية … [illegible]

كما لا يخفى بقي الكلام في توجيه … ابو الفضل … [illegible]

[illegible]



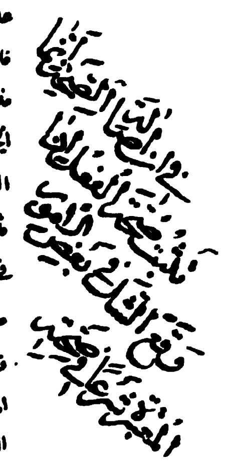


الصحيح عند الحامل او الصحيح الواقعي وينسب الثاني الى المشهور وينسب الخلاف الى بعض صاحب القوانين ره والقائل بالحمل على الصحيح عند الفاعل الثاني
ان الحمل على الصحيح هل يختص بصورة علم الفاعل بالحكم اجتهادا او تقليدا او يعم تلك الصورة وصورة جهله بالحكم وينسب الثاني الى ظاهر المشهور والاول
الى صاحب المدارك لكن الامر في ذلك سهل بعد ما ذكره سلمه الله من صور المسئلة في التفصيل قوله لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى الخ اقول
حمل الشاك فعل الفاعل المطابق له في الاعتقاد على الصحيح وترتيب الاثر واضح فان ما اتفقا عليه ان كان من الاحكام الواقعية فالمحمول عليه هو الصحة
الواقعية وهو القدر المتيقن من ادلة حمل فعل الغير على الصحة وان كان من الاحكام المختلف فيها فاتفاقهما في الحكم لاجتهادهما او تقليدهما يجعل الصحيح عند
الفاعل صحيحا عند الحامل فلا يتفاوت الامر بين حمله على الصحيح عند الفاعل او الصحة الواقعية عندهما ودليل جواز العمل بالاجتهاد او التقليد يجعل
الفعل صحيحا بالنسبة اليهما واحتمال تعمد مخالفة الفاعل لمعتقده في المعاملة لا يعتنى به للاخبار الناهية عن حمل فعله على القبيح والامر بحمل فعله على
الحسن واحتمال النسيان لا يعتنى به لانه حين العمل اذكر منه حين يشك واذا لا يعتني الفاعل بشكه في عمله لا يعتني الحامل بشكه في عمل الغير بالاولوية في هذه
الصورة الى هذه الوجوه يسد طرق الاحتمال فان الحكم في هذه الصورة ايضا العمل الاجماعي واما في صورة العلم بمخالفة الاعتقادين مع عدم التضاد فان الحمل على
الصحيح عند الحامل فذلك موجب للحكم بمخالفة الفاعل لمعتقده عمدا او نسيانا وقد عرفت بطلانه فلابد من الحمل على الصحيح عند الفاعل فقضية الامر
بوضع امر الاخ على احسنه بل لم يعلم مخالفة الفاعل في ذلك واما مع التضاد كما هو الغالب في المسائل الخلافية فان قلنا بان العقد الفاسد مثلا من الفاعل سبب
لترتيب الاثار عليه من كل احد حتى المعتقد فساده كما هو الاقوى بملاحظة ان الحامل معتقد بفساده ان صدر منه لا ان صدر ممن يعتقد بالصحة اجتهادا او تقليدا
بل يحكم بصحة المعاملة بالنسبة الى الفاعل فيحصل النقل والانتقال مثلا بالنسبة اليه فيحكم بترتيب اثارها التي من جملتها جواز شراء الحامل منه لانه اشترى منه
ما ملكه شرعا ولاجل ذلك قلنا بجواز ائتمام الاعلى بالادون وان ترك الادون في صلوته ما هو موجب لفسادها عند الاعلى لو تركه فلا اشكال في تعميم
الحمل على الصحيح عند الحامل او الفاعل فان حكم الحامل على هذا القول جواز ترتيب الاثار سواء كان العقد الصادر من الفاعل بالعربي او الفارسي وان
قلنا بالعكس كما اختاره سلمه الله تعالى فالاقوى الحمل على الصحة الواقعية لانها الاحسن بل لابد من ملاحظة ان الغالب في اهل المدن علمهم بالاحكام تقليدا او
اجتهادا والغالب فيهم الاختلاف في المسائل لعلة وجود مجتهد مسلم في كل عصر يقلده الكل ويصدرون في عباداتهم ومعاملاتهم عن رايه ملتزما لاحتمال لولا
الحمل على الصحة الواقعية على هذا القول والاجماع العملي عليه لعله مما لا اجمال فيه لا انكار فيه وبهذه الملاحظة يمكن ان يستدل عليه بادلة نفي العسر والحرج
لعول بعكسه وترتيب الاثار على الصحيح عند الفاعل والاشكال في الحمل على الصحة الواقعية مع عموم البلوى في اهل المدن مما لا يجتمعان مع الاستدلال
على هذا الاصل بلزوم اختلال النظام لولاه واما في صورة جهل الحامل مع العلم بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده فالحمل على الصحة وترتيب الاثر
من الحامل لعله اولى منه بالنسبة الى الصورة السابقة لعدم العلم بالمخالفة فيمكن له حمل فعل الفاعل على صدوره على طبق الصحيح عند الحامل لاحتمال
اختياره معتقد الحامل فيحمل ايضا على ذلك لانه الصحيح عنده والحاصل ان الحامل يحمل او لا معتقد الفاعل على الصحيح عنده وبذلك الحمل يطابق
الاعتقادان فيرجع تلك الصورة بعد ذلك الحمل الى الصورة الاولى بالعلم الشرعي واما في صورة علمه بجهل الفاعل كما هو الغالب في اهل القرى والبوادي
فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالصحة الواقعية والحمل عليها فان ذلك الفعل على هذا الفرض وان لم يمكن حمله على الاحسن من حيث الاباحة والعصيان
بالنسبة الى المقصرين منهم لكن يمكن حمله على الاحسن من حيث الصحة والفساد فان الظاهر ان الحمل على الاحسن باطلاقه شامل لصورة الدوران بين
الاباحة والعصيان وبين الصحة والفساد مضافا الى استقرار السيرة على المعاملة معهم وحمل افعالهم على الصحيح من دون تفحص من كيفية صدور الفعل
منهم بل يمكن التمسك باختلال النظام لولا ذلك فان اكثر المعاملات الواقعة في المدن معلوم وقوعها في اول الامر منهم فانهم الجلاب عليهم فضلا
عن المعاملات الواقعة بينهم في قراهم وبواديهم من نكاحهم وطلاقهم وبيوعهم وسائر معاملاتهم نعم لو علمنا باقدام من هذا شأنهم على بيع احد
المشتبهين مثلا لجهالة المسئلة مع العلم بحصول تلك الاشتباه للمفسر فلعله لا ينبغي الاشكال في عدم حمله على الصحة كما في صورة اقدامه على بيع ما لا
يجوز بيعه راسا واما في صورة جهله بالحال كما هو الغالب في اشخاص الفاعلين في المدن والبوادي فان كل واحد منهم مجهول الحال تفصيلا وان علمنا
اجمالا ان الغالب في اهل المدن فعل الافعال تقليدا او اجتهادا والغالب في اهل البوادي خلاف ذلك فيحمل اولا ان فعلهم صادر عن اعتقاد في
ثانيا ان اعتقادهم مطابق لاعتقاد الحامل فيرجع بعد التحليل الى الصورة الاولى والاشكال في الحمل على الصحة الواقعية فيها اضعف من الاشكال
فيما عداها فالراجح في النظر جواز حمل فعل الفاعل على الصحيح عند الحامل في جميع صور الشك سواء طابق الصحيح الواقعي او لم يطابقه الا في صورة
العلم بالمخالفة في الاعتقاد مع عدم التضاد وحكمها حكم صورة العلم بحصول الفعل من الفاعل على طبق اعتقاده المخالف لاعتقاد الحامل فان قلنا بعد
كون صدور الفعل منه سببا لترتيب الاثار عليه من كل احد لا يترتب عليه اثر بالنسبة الى نفسه وان قلنا بالتفصيل بين الطهارة والنجاسة ونحوهما وبين
غيرهما من المعاملات كما لو كان معتقد الفاعل الاكتفاء بالغسل مرة في طهارة الثياب وكان معتقد الحامل خلاف ذلك وصدر منه الفعل على طبق معتقده
فالحامل يحكم بالنجاسة بخلاف الواقع البيع مثلا بالعقد الفارسي كما عرفت وعرفت انه الاقوى فيترتب عليه اثار صدوره من الفاعل وان لم يترتب

عليه ثم بعد صدوره منه فيستحق فصلنا ذلك بعض التفصيل في شرحنا على مناهج الاستفادة والحاصل ان بعد البناء على ثبوت المسلمين في معرفة صنيعتهم في اعمال
الناس سواء كان الفاعل مؤمنا او قريبا او بعيدا معلوم الاجتهاد او التقليد ومعلوم العدالة ومجهولها مؤمنا او غيرها لعامل سلما او كافرا الابقى مجال
للاشكال في حمل افعالهم على الصحة وترتيب الآثار ولاسيما بعد اعتضاده بالسيرة ولزوم اختلال النظم لولاه ولزوم العسر والحرج والاجماع المنقول
المعتضد بفتوى المعظم والمرسلة مما يمكن ان يدعى ان هذا البناء كان في الناس من اول فطرتهم الى يومنا هذا فتدبر وتبصر **قوله** انه لم يبين انه بما
ينبغي على القول بجعل الصحة اصالة تأخر الحادث مع ترتيب احكامها عليها او التفصيل او لا بين ما علم تاريخ احد الامرين من البلوغ وحصول العقد
فان علم تاريخ الاول حكم بتأخر حصول العقد فيقدم قول مدعي الصحة وان علم تاريخ الثاني حكم بتأخر البلوغ ويقدم قول مدعي الفساد لو منع من اعمال
الصحة وعلى القول به فيقدم مدعي الصحة كلا الفرضين وفي صورة جهل التاريخ يحكم بالتقارن لعدم التساقط بين الحادثين الا ان حدوثها لو العقد لما
كان مجامعا للبلوغ بالسن فلا فرض فيه فيحكم بتقارن تأخر العقد مع البلوغ ولازمه ايضا الفساد كما في سابقه لصدوره او العقد حينئذ
من غير اهلية ويجد البعض من تعرض للمسألة نعم هذا التفصيل يحتمل ان يكون ذلك من باب الغفلة او من باب القول بعدم الاعتبار **قوله**
ولم يعلم الفرق بين دعوى انه من الصغير وبين دعوى البائع انه كان مضطرا يجريان الصحة في كتاب البيع محقق قال في التحرير لو اختلفا في
ما يفسد به العقد او في شرط فاسد فالقول قول مدعي الصحة مع يمينه ولو ادعى الاكراه فالقول قول المشتري وكذا ادعى الصغر على اشكال وقال في
التذكرة لو قال بعتك وانا صبي فقال بل كنت بالغا قدم قول مدعي الصحة ويحتمل تقديم قول البائع لاصالة البقاء وقال في القواعد لو قال
واما صبي احتمل تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم قول البائع لاصالة البقاء وقال في جامع المقاصد في شرحه وجه الاول ان الاطلاق
بالعقد انما يحمل على العقد المعتبر شرعا الذي يترتب عليه اثره لانه المتبادر الى الافهام عند اهل الشرع ولهذا الاحتمال الثاني وغاية
الضعف لان اصالة البقاء مندفعة بالاقرار بالبيع الصحيح شرعا فان صحته يقتضي عدم بقاء الصبوة فلا يعد معارضا كما لا يعارض احتمال الفساد
كما لا يعد احتمال الفساد معارضا الاصالة الصحة في مطلق الاقرار بوقوع عقد البيع فان قلت هنا اصلان قد تعارضا للقطع بثبوت الصبوة
سابقا قلت قد انقطع هذا الاصل بالاقرار بصدور البيع المحمول على الصحيح كما يحكم بانقطاع اصالة بقاء ملك البائع بالاعتراف بصدور البيع
في صحته وفساده ولو ثبت في هذه المسألة تعارض الاصلين لثبت تعارضهما فيما لو قال لا تبايعنا وادعى احدهما الفساد مع انه لا يقول به والفرق
وكون الصبوة مستمرة سابقا لا مدخل له في الفرق انتهى ومع هذا التصريح مطالبته بوجه الفرق مع عدم وجود دليل خاص في واحد من المقامين بل
حكم المقامين من القاعدة الجارية في المقامين على حد سواء الا ان يكون مفروض كلام العلامة التبرع مع القول بعدم اشتراط قبول المضمون له كما سيجيء
الاشارة اليه ورد على المحقق الثاني مضافا الى ذلك ان الاعتراف بالبيع المطلق انما ينصرف الى الصحيح فلا يقبل دعوى الفساد بعده واما دعوى البيع
الفاسد فالاعتراف به مقيد بالفساد فما الا يوجب الانصراف ولا الانكار بعد الاقرار فطعل الصبوة اعمال اصالة الصحة في نفس العقد فتدبر
ثم ان مقتضى اعمال اصالة الصحة واللزوم ووجوب الوفاء بالبيع في مسألة بيع الراهن مع الاختلاف في سبق البيع على الرجوع وعكسه اعمال الاصالة
الصحة في المقام بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان المفروض انه مما علم فساده فتدبر **قوله** الاقوى بالنظر الى الادلة السابقة الخ لعل الظاهر عدا
قوله سلمه الله اخيرا من ان تقديم قول منكر الشرط ليس لتقديم مدعي الصحة ان المراد بالتعميم تعميم اصالة الصحة في العقود سواء كانت وضعا او وقعت
مسألة الكذا ام لا في صورة الثانية استكمال اركان العقد لا التعميم بالنسبة الى الشك في الشرط المفسد لبيعه ثم ان الحامل على الصحة اما القاضي
من حيث كونه قاضيا في مسألة التنازع ليعرف ان امر البينة وطريقه بينهما واليمين وظيفة ايهما واما غيره من الحيثية المربوطة لترتيب الآثار ولا تأثير
ولزوم الاختلال على الحمل في الصورة الثانية ظاهرة واما الصورة الاولى فلا ينفك لامرين تقديم القاضي لمدعي الصحة او الفساد فان وظيفته
الحكم بالبينة واليمين سواء توجه اليمين الى مدعي الصحة او الفساد ولا يلزم اختلال النظم على واحد من التقديرين وكذا لا يسري في تقديم مدعي الصحة معهم
الحمل على الصحة بالنسبة الى صورة التنازع وتقديم قول مدعيها وتوجه اليمين اليه يحتاج الى دليل آخر غير السيرة واختلال النظم والحاصل انها
في عمله يحتاج الى تميز المدعي والمنكر وتقديم مدعي الصحة او الفساد من طرف فان نهج في نظره تقديم مدعي الفساد بميزانه منكر ويطالب البينة من الآخر
وكذا الراجح تقديم الآخر هنا المكلف على الصحة في فعل نفسه اذا شك في صدوره في حال صغره او في فعل غيره للسيرة والاختلال لا يوجبها القاضي
على تقديم مدعي الصحة في تشخيص المنكر نعم لو كان بناء المكلف على ذلك الحامل جيب الى الشك في ان تمليك البايع البالغ هل كان في محله ام كان
فاسدا وكان مستنده في ذلك الحمل ظاهر حال البالغ الكامل انه لا ينصرف باطلا جرى مثل ذلك في مسألة التداعي ايضا من دون تأمل الحصول
هذا الظهور للقاضي ايضا ولازمه تقديم قول المضمون له في مفروض مسألة الضمان فان صحة العقد من جانب ملازم صحته من الجانب الآخر فلا يتمكن
المحقق الثاني القائل بتقديم قول الضامن من القول بحمل المكلف شراءه على الصحيح من جهة ظاهر حال البايع البالغ كون تصرفه صحيحا ولعل غرضه سلمه الله
ورود الالزام على المحقق الثاني والا فالحمل على الصحة جار ولو كان المشتري شاكا في بلوغ البايع حين البيع كشكه في بلوغ نفسه فتطهر مما ذكرنا وجه الحمل

على العقد في صورة الشك في كون العوضين اللذين هما ابنة من اركان العقد في المعاوضات جامعين لشرائط الصحة من المعلومية وكونهما مما يملك وكونهما
او متماثلين فيما فان المسالة في الكل واحد قوله لحان زاد الوجود العرفي الخ لما كان الظاهر من مقالة المحقق الثاني في مسئلة الضمان اعترافه بان اصالة الصحة في
العقود تمكن منعها من اجرائها في المقام عند تحقق وجود العقد للشك في استكمال الاركان زعما منه توقف تحقق العقد على تحقق الاستكمال وحاصله منع
الصغرى بعد تسليم الكبرى بعد سلمه الله بين ان مراده من الوجود المنفي قبل الاستكمال الذي كان الوجود الشرعي فهو عين الصحة واذا كان الاستكمال معلوما وكانت الصحة
معلومة اذا كان معلوما العكس كانت معلومة العدم واذا كان مشكوكا كما في المفروض كانت مشكوكة وهذا القسم مجرى اصالة الصحة مع الاعتراف بوجود
العقد عرفا وان كان المنفي وجوده العرفي فلكون الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة يتحقق صدق اسم العقد العرفي مع الشك في الاستكمال
بل مع القطع بالعكس فالعقد المفروض مع الشك في كمال الضامن عقد مشكوك الصحة وكل عقد كذلك فالاصل فيه الصحة لعموم قوله اوفوا بالعقود
خصوصا على مذاق المحقق الثاني اولى الناس بهذه الادلة وهذا مما لا غبار عليه قوله ثم راجع كتب الفاضلين الخ قال في الشرايع اذا قال بعتك بعبد فقال بل بحر وبخل
فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق فانكر الاخر فالقول قول مدعي صحة العقد مع يمينه وعلى الاخر البينة ونحو ذلك في القواعد وقال في التحرير لو
اختلفا فيما يفسد به العقد كالشرط الفاسد فالقول قول من يدعي الصحة مع يمينه وقال في الدروس لو تنازعا في الصحة والفساد حلف مدعي الصحة فلو قال
ادعى الصغر او السفه او الجنون وقد كان يوصف بها احتمل الحلف لانه اعرف ولان الاخر يدعي التعقيد ولو كان ادعى النقص الاخر فالحلف على مدعي الصحة هنا اوجه
كما لو قال المشتري للبايع بعتني في صغرك وادعى البايع البلوغ انتهى ولعله في التردد تابع العلامة وفي جامع المقاصد نبه بقوله قدم قول مدعي الصحة
على علة تقديم قول البايع فان لا تحمل العقود الصحة في المسالة الثانية في جميع المقاصد فكانه ماخوذ منه قال وربما استشكل مع التعيين كبعتك بهذا
العبد فيقول بل بهذا الحر فان منكر نقل العبد ان كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته وان كان هو البايع فهو ينفي انتقال العبد عنه فالاصل معهما
في الموضعين لانه يرجع الى انكار البيع فيقدم قول منكره انتهى ولكن خبير بانه لا فرق بين مفروض عبارة الشرايع والمسالة الا بالابهام والتعيين فان مسلم
نقل العبد ان كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته والاصل وان كان معه لكنا نقطع باصالة الصحة وان كان هو البايع فهو ينفي استيلاء المشتري
على مطالبة العبد المشتري منه وينقطع اصالة عدم الاستيلاء باصالة الصحة ففي كل من صورتي المعرفة والمنكر اصالتان منقطعتان بالاصل نعم لو ادعى ابهامهما
لو حمل عبارته على الفرد المتحصن كما لو اتفقا على المعاملة على الشخص المعين واختلفا في كونه حرا او عبدا كما في جواهر الاشارة فالاستشكال بحاله
لان اصالة الصحة لا تشخص كونه عبدا لكن مفروض كلام القوم غير ذلك ومن اطلعنا على فتواهم بتقديم مدعي الصحة بل في الجواهر ان الحكم كذلك بلا
خلاف يعتد به لكن في الكفاية فيه نظر انتهى قوله واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم الخ المعاملة الواقعة المشكوكة صحتها من اهلها اما
قائمة الى شخصين ولو بالاعتبار كالولد المتولي لطرفي العقد واما الى شخص واحد كالابراء والطلاق ونحوهما واما الوصية فهي من العقود سواء
كانت بالمال او بالولاية الا انه لا يشترط فيها مقارنة القبول للايجاب نعم قد يتفق في الوصية بالولاية الكفاية بايجاب الموصي فيما لو اطلع الوصي
بعد موت الموصي ولعله المراد بالمسالة الثالثة اما الاظهر فيه بان كان يحمل على الصحة لسائر الموارد لكن الاظهر في الاول اذا كان الشك في طرفي
العقد اذا كان الشك في احد الطرفين مع احراز كمال الاخر كما في مفروض مسئلة الضمان فلا ينبغي الريب في ان ظاهرها انه لا ينصرف باطلاقه فرض
كون مدرك الاصل هذا الظاهر يحكم به بصحة العقد من جانبه ويتمم بها لا نتم لصحة العقد من الجانب الاخر وهذا مما لا غبار عليه واما كون الضمان من قبيل
القسم الثاني اذا فرض وقوعه بغير اذن من المديون ولا قبول من الغريم فمحل تامل اما اولا فلان اذن المديون او عدمه لا مدخلية له في صيرورة الضمان
عقدا او ايقاعا بل بحيثيته يتم نحو رجوع الضامن الى المضمون عنه وعدمه واما ثانيا فلان المناط في كونه عقدا او ايقاعا اشتراط القبول في انعقاده
وعدمه لا حصول القبول وعدمه فلو قلنا بانه عقد ولم يحصل القبول يبطل كما انه لو قلنا بعدم اشتراطه بالقبول لا يؤثر القبول في انعقاده بل ينعقد
بنفس الايجاب فالصواب ان يقال ان صيغة الضمان يمكن ان يكون من القسم الثاني ان قلنا بعدم اشتراطه بالقبول ثم ان كون الضمان من القسم الثاني ممكن
ان يجعل فارقا بينه وبين البيع في دعوى الصغر لو كان القائل بالفرق بالقبول في الاول وبتقديم قوله وبعدمه في الثاني مثل صاحب الايضاح
المقتفي لاثر ابيه المنقول عنهما اعتبار رضى المضمون له دون قبوله العقد ومثل العلامة في القواعد حيث قال لغيره وفي اشتراط قبوله احتمال
او مثل الشيخ المنقول عنه في بعض اقواله عدم اعتبار رضى المضمون له في صحة الضمان اما على القول المعروف بين الاصحاب من اعتبار رضاه وقبوله
ومنهم العلامة في التحرير حيث قال فيه ويعتبر رضاه قولا واحدا والامر باعتبار قبوله في التذكرة حيث قال بعد اختيار اعتبار رضاه ونسبه الى قول اكثر
علمائنا اما يشترط قبول المضمون له او لا والاقرب عندنا الاول لانه يستقد فلابد من القبول والمحقق الثاني حيث قال في جامع المقاصد الاصح الاشتراط
لان الضمان عقد اجماعا فلابد فيه من القبول فيمتنع الفرق بين الضمان والبيع ويلزم القائل باصالة الصحة في البيع عند دعوى الصغر القول بها في الضمان
ايضا وبالتامل فيما ذكرنا يظهر ما في قوله سلمه الله لكن الظاهر ان المحقق اراد بخصوص ما كان من هذا القبيل بل يشمل كلامه الصورتين الاخيرتين
ثم يحتمل ذلك في عبارة التذكرة انتهى فتدبر قوله ثم ان تقديم قول منكر الشرط الخ قد يكون اختلاف المتعاملين في وجود شرط في العقد وعدمه

العقد لح قول منكر الشرط صحيحا كان او فاسدا لاصالة عدم الاشتراط لكن هذا الاصل من الاصول المثبتة فكيف يتمسك به القائل بعكس فتواها فيما علم و
قد يكون اختلافهما مع اتفاقهما على اشتمال العقد على الشرط في صحته وفساده ح يقدم قول مدعي الصحة لاجل اصالة الصحة في الشرط ولا دخل لحديث
اصالة الصحة في العقد في ذلك البتة كما لا يخفى ثم ان كل ذلك في المرافعات مبني على تميز المدعي من المنكر بموافقة الاصل ومخالفته وموافقة الظاهر ومخالفته واما
على المذهب التحقيقي من كون العرف مرجعا في التميز فيسقط هذا التكليف الا ان اتفاق انطباق المرجعين ولعله المنشأ لارتكاب هذا التكليف
فان الظاهر ان اختلاف الاصحاب في تعريف المدعي والمنكر ناظر الى تميز العرفي والا فلم يختلف فيه لنصوص ولا كلام اللغوي حتى يكون ذلك الاختلاف
منشأ لاختلافهم فتدبر **قوله** اما الثاني فان هذا الاصل الخ لا يخفى ان الصحة في كل شيء اشتماله على الامور المعتبرة في ترتب الاثر المقصود منه عليه فصحة
الجزء كونه بحيث يصلح لكونه جزءا من الكل وصحة الشرط كذلك وصحة الكل كونه بحيث يترتب عليه اثره فصحة الايجاب صدوره ممن هو اهله في محله وصلوحه لضم
القبول الصحيح اليه بحيث لو ضم اليه ترتب اثر العقد فلو شك في كون الايجاب ايجابا عاقلا بالغا مالكا او مأذونا منه رشيدا غير محجور عليه بالافلاس او الرهانة
قاصدا له او لكونه مختارا واقعا على مملوك متمكن كونه ونحو ذلك من الامور المعتبرة في صحته او ايجاب المتصف باضداد تلك الامور وواقعا على اضداد الامور المعتبرة
في صحة العوضين يبني على ان الايجاب الواقع في الخارج من القسم الاول فلو تجرد الايجاب عن القبول لم يخرج من الصحة من الجهة المذكورة وان خرج من
صلوح ضم القبول الصحيح اليه بل لا يتصف القبول المنضم اليه بعد فصل ما يخل بالموالاة العرفية بالصحة والحاصل ان الايجاب له صلاحية بعيدة
وقريبة نظير ما ذكرنا سابقا في اجزاء الصلوة فلو تجرد عن القبول او انفصل القبول عنه بفصل معتد به لا يخرج عن الصلاحية البعيدة التي هي مقتضى
اصالة الصحة عند الشك وان خرج عن الصلاحية القريبة لكن الثاني انما يثمر فيما لو تحقق القبول وشك في ان انضمامه كان بعد الفصل المضر او قبله فيستصحب
الصلاحية القريبة ويحكم بعدم تخلل الفصل المضر بخلاف ما لو شك في تحقق القبول فان صحة الايجاب لا تقتضي الا بان الايجاب ايجاب عاقل بالغ الى
اخر ما ذكر من الامور المعتبرة ولا يقتضي بوجود القبول المشكوك وجوده بل الحاكم ح اصالة عدم وجوده فان قلت بناء على الاصل المثبت يستصحب الصلوح القريب
فيثبت به لحوق القبول قلت قد اشرنا في مسئلة الاصل المثبت الى ان استصحاب الملزوم يوجب ترتب اللوازم العرفية والعادية ولم نقل ان استصحاب اللوازم
يوجب اثبات الملزوم وقلنا ان اثبات تطابق العرف واللغة باصالة عدم النقل انما هو بالاجماع لا باخبار الاستصحاب فتذكر المتاخر ان هذا الاصل
لكن القاضي لمحقق القبول ح هو الاصل المثبت لا اصالة الصحة والحاصل ان الامر الحاصل اذا شك في اتصافه بالامور المعتبرة فيه وباضدادها حكم بالبناء
على الصحة بالاول واذا شك في حدوث امر اخر زائدا على ذلك الامر مبني على عدمه باصالة عدم وجوده وان كان ترتب الاثر على ذلك الامر الحاصل موقوفا
على وجود ذلك المشكوك فيه فلو شك بعد تحقق الايجاب في تحقق القبول او بعد تحقق الايجاب والقبول في الهبة او الصرف او السلم في القبض او بعد
تحقق الايجاب والقبول في المبايعة الفضولية بعد احراز كونها فضولية في لحوق الاجازة او شك في لحوق الاجازة المرتهن بعد تحقق المعاملة من الراهن
البطلانها دون مبني على العدم لما عرفت من ان اصالة الصحة لا يحكم الا بصحة الامر الموجود وان صحة كل شيء بحسبه لا بوجود الامر المشكوك الزائد في كل ذلك
لعله مما لا غبار عليه انما الكلام في ان القبول اذا كان بصيغة قبلت فاصالة الصحة فيه هل يقتضي بتقديم الايجاب عليه لاحتمال كونه غلطا لولا تقدم
الايجاب ولا كذلك لو كان الايجاب بالعكس فيه غلطا بعد لحوق القبول ام لا كما عرفت في الايجاب والظاهر هو الاول لكن المقام محتاج الى التامل فيما ذكر
عرفت نحو الصحة ومقتضى اصالة الصحة في الشرط والعقد ايضا **قوله** ومما يتفرع على ذلك انه الخ مفروض كلام المحقق الكركي في الاستدلال
على اصالة الصحة في العقود بعمومات او فوائد العقود هو هذا الفرض وهو اختلاف الراهن والمرتهن في ان بيع الراهن للرهن بعد اذن المرتهن هل كان قبل
رجوعه عن اذنه او بعده لا ما يستفاد من ظاهر نقله سلمه الله في اول المسئلة فلا يرد عليه ما اورده ثمة من انه لا يصح التمسك في بيع الراهن باصالة
وجوب الوفاء بالعقد لان بعد تحقق الرهن ينقلب الامر الى اصالة عدم جواز التصرف الخ فان اصالة عدم جواز التصرف لما نشأ من الرهن انقلبت بعد
الاذن في البيع الى اصالة الجواز كما كانت قبل الرهن وح يدور الامر بين كون الرجوع مقدما على البيع فيفسد وبين العكس فيصح فان قلنا باعتبار
اصالة التاخر فلا بد من التفصيل بين كون واحد من البيع والرجوع معلوم التاريخ وبين كونهما مجهولي التاريخ فيقدم قول الراهن عند العلم
بتاريخ البيع لاصالة تاخر الرجوع فيطابق اصالة بقاء الاذن الى البيع مع اصالة التاخر في الرجوع في الحكم بصحة البيع ويقدم قول المرتهن عند العلم
بتاريخ الرجوع لاصالة تاخر البيع فيقع التخالف بين اصالة بقاء الاذن الى البيع واصالة تاخر البيع من الرجوع لكن الشك في الاول مسبب
عن الشك في تقدم البيع او الرجوع وتقدمه اذ ذلك لشك مسبب اصالة تاخر البيع فيحكم بالفساد وفي مجهولي التاريخ يحكم بالاقتران لعدم التقدم والتاخر فيهما
ان مقتضاه ايضا فساد البيع لان صحته موقوفة على كون الرجوع بعد الفراغ من البيع واختار هذا التفصيل في المسالك ونسبه الى الشهيد وان قلنا بعدم
اعتبار اصالة التاخر قلنا ان مفروض كلام القوم مجهولا التاريخ مع حكمهم بالتعارض كما يظهر من تعليلهم لترجيح جانب الوثيقة وتقديم قول
المرتهن بان الدعوى بعد التكافؤ فان قلت فلا يمكن اثبات الصحة باصالة صحة الاذن ولا الفساد باصالة صحة الرجوع لما عرفت من ان صحة كل شيء اشتماله على الامور
المعتبرة فيه من كونه صادرا من بالغ كامل مثلا لا اثبات انه حدث شيء قبله او بعده واثر الاذن ليس الا انه ان وقع بيع الراهن قبل بعده ترتب عليه النقل و



[illegible] لا يصح البيع بعده فكذا الرجوع ليس الا انشاء فسخ قبل البيع بطل الاذن [illegible] فيقع بعد ذلك [illegible] البيع لفقد الشرط [illegible]

[illegible] ان هذا [illegible] العقد [illegible] من افعال المسلم الذى يجب حملها على الصحة التى هى ما

[illegible] البيع [illegible] الواقع بعد البيع [illegible] والعقد الا ترتب الاثر وهكذا العلم [illegible]

[illegible] البيع [illegible] الشرائط الشرعية [illegible] المرتهن [illegible] ان البيع [illegible] البقين [illegible]

[illegible] الشرط [illegible] بالعلم [illegible] ترتب [illegible] المشروط ولو بطريق الاستصحاب [illegible] الراهن [illegible] من [illegible] البيع [illegible]

[illegible] النصف [illegible] كل من البيع والرجوع على الآخر [illegible]

[illegible] الشرط [illegible] المبطل للرجوع [illegible] الاحتمالات [illegible] الاذن [illegible]

تقدم البيع على الرجوع [illegible] الاذن [illegible] المرتهن [illegible] الراهن [illegible] والمشكوك [illegible] فى زمان البيع

[illegible] الرجوع [illegible] شرائط صحة البيع [illegible] الا الاذن المعلوم والاستصحاب [illegible] المرتهن [illegible]

البيع على الرجوع [illegible] تقدم الرجوع على البيع وليس هذا الاصل من الاصول المثبتة لان المقصود [illegible] بقاء الشرط [illegible]

[illegible] الا الطهارة المعلومة بالاستصحاب [illegible] البيع [illegible]

[illegible] الاذن بعد [illegible] بالاستصحاب [illegible] صحة البيع [illegible] الراهن [illegible] جامع المقاصد [illegible]

[illegible] ليس هنا [illegible] الا كون الرجوع قبله [illegible] العلم [illegible] الى [illegible]

[illegible] لا [illegible] الاصلين [illegible] التعارض [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] من حيث [illegible] الاصول [illegible] بقاء الاذن الى الفراغ من البيع [illegible] تقدم الرجوع على البيع [illegible]

[illegible] التعارض [illegible] تقدم [illegible] تقدم الرجوع [illegible] اثبات الصحة [illegible] العقود

بناء على [illegible] الراهن [illegible] العقود [illegible] الاصل [illegible] التعارض [illegible]

[illegible] العقد [illegible] بالوفاء [illegible] الراهن [illegible] والبيع [illegible] كالبيوع المتعاقبة

على مبيع واحد [illegible] من الآخر [illegible] ان كل [illegible] البيعين [illegible] البيع [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] الوفاء [illegible] العموم [illegible]

الوفاء [illegible] البيع [illegible] الوفاء [illegible] البيع [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] الجواز [illegible] المرتهن [illegible] الاصل [illegible]

ان هذا [illegible] بعد الرجوع من الاذن [illegible] المقام والمراد بهذا الاصل القاعدة المستفادة من العموم والحاصل ان قوله [illegible]

[illegible] العقود [illegible] الشبهة الموضوعية [illegible] الخارج [illegible] الالفاظ [illegible] للشرائط

[illegible] الشبهة الموضوعية [illegible] المقام [illegible] الاصحاب [illegible] الخارج على [illegible]

[illegible] المقام [illegible] البيع [illegible] الكركى [illegible] اصالة الصحة فى العقود [illegible] كيف [illegible]

المشهور [illegible] تقديم قول المرتهن فى المسألة بل فى جامع المقاصد [illegible] ان مذهب الاصحاب تقديم قول المرتهن [illegible]

كان الدليل [illegible] الاجماع [illegible] فى المسألة [illegible] الكركى [illegible]

القول [illegible] الاصحاب [illegible]

[illegible] المنقول [illegible] المشهور [illegible]

[illegible] على الصحة [illegible] الاذن [illegible]

[illegible] الاذن [illegible] الحمل على الصحة [illegible] الاصل [illegible] الراهن [illegible] الاصل [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] البلوغ [illegible] الحمل على الصحة [illegible] الحمل على الصحة [illegible]

[illegible] البلوغ [illegible] الحمل على الاستصحاب [illegible]

[illegible] الاجازة [illegible] المرتهن [illegible]

[illegible] الاجازة [illegible] ان يكون البيع [illegible]

[illegible] الاذن [illegible] اصالة الصحة [illegible] الاجازة فى الاول [illegible]



كون العقد مقرونا بالاذن في اثنائه ... [illegible]

... [illegible] تقديم قول ... [illegible]

... [illegible]

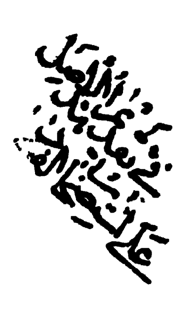
... [illegible]

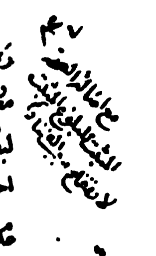
... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

لعل جريان جهى النظر المذكور يرجع بناء على المقاصد في امثال ذلك الظاهر من جريانه في مثال كل شهر بدون فان البالغ يدعي صحة المدة و
العوض والمستاجر يدعي معلوميتهما فانه لا فائدة لامر زائد بعد تمام الغرض في التعاقد فانه يختلف فيتعلق غرض البائع في دعوى الصحة بالجملة بعض
من المشتري او من تركته والغالب في ذلك دعوى المعاوضة بما يخرج عن ماله ويده المشتري او ورثته فيتعلق غرضه بدفع المبيع الى المشتري والتخلص من الغرامة
المترتبة عليه من دون ان يتعلق غرضه باخذ شيء منه وكذا الكلام في المشتري او وارثه والاشكال في تمييز المدعي من المدعى عليه باجرائها في الصحة انما هو في
القسم الاول ولعل الاشكال الذي حكيناه سابقا من المسالك في مسألة البيع بالحر والعبد بصورة التعيين ناظر الى ذلك ولعله في محله الا ان
قول مدعي الصحة على خلاف الاصل المعارض لاصالة الصحة بل الان تقديم مدعي الصحة لانه مدعي عليه في ذلك المقام في جميع الصور لانه قد يصيبه عنا
والمخاص من جميع تلك الحالة التمييز على العرف كما اشرنا فتدبر وقوله انما يقدم بعد على استصحاب الفساد فواضح اه لا يخفى ان الشك في الحكم في مجرى اصالة الصحة
مسبب عن الشك في موضوعه بمقبول الكلام فيها انما هي معارضة لاستصحاب الموضوعية مع اصالة الصحة فان تلك الاصالة لا تجري الا فيما كان منشأ الصحة و
شك في ان الموجود الخارجي مشتمل على الامور المعتبرة في الصحة ام لا فالشك في ترتب الاثر على هذا الفعل مسبب عن الشك في وجود تلك الامور المعتبرة من مثل
البلوغ او العقل والرشد او نحوها فلو كان وجود تلك الامور مقتضى الاصل كالمسبوق بالعقل والرشد ونحوهما فلا كلام لتطابق الاصلين وان
كان وجودها على خلاف الاصل يعارض ذلك الاصل مع اصالة الصحة نعم قد يتفق تعارض الاصل الموضوعي مع مثله فيقع الحاجة الى استصحاب
الحكم كما في الملاقي مع احد الانائين المشتبهين فان العلم الاجمالي بملاقاة احدهما للنجاسة اوقع التعارض بين اصالة عدم وقوع النجاسة في كل
واحد منهما والشك في نجاسة الملاقي وان كان مستندا الى الشك في وقوع النجاسة في الملاقى بالفتح لكن لعدم امكان اجراء الاصل في الموضوع
الحاجة الى استصحاب الطهارة في الملاقي بالكسر لكن في المقام ليس من ذلك القبيل فلعل الاحسن والصواب الاقتصار على بيان تقديم ذلك الاصل على
الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد وكيف كان نفرض الكلام في عقد بيع احرز جميع ما يعتبر فيه الا البلوغ للبائع فان الشك في حصول النقل
والانتقال فيه مسبب عن الشك في صدور البيع عن بايع متصف بالصبا او البلوغ ومقتضى الاستصحاب الموضوع الاول ومقتضى اصالة الصحة في ذلك
العقد هو الثاني فيتعارضان وكذا الكلام في كل قيد وجودي مسبوق بالعدم ماخوذ في الموضوعات الوجودية من العقود والايقاعات ونحوها فان
اصالة الصحة من الظواهر المعتبرة كما حكي عن الاكثر فمال التعارض الى تعارض الدليل الاجتهادي مع الاصل العملي وقد عرفت ان تقديم الاول
على الثاني من باب التخصيص وان جعلناها من الاصول التعبدية بملاحظة جعلها من الظواهر انما يمشي فيما لو كان الطرف الآخر معلوم البلوغ
واما مع الشك في بلوغه ايضا او كون المعاملة ايقاعا فلا ينفع في البين ظاهر يرجع اليه مضافا الى ان المدرك المعتبر لتلك الاصل هو لزوم
اختلال النظام لولاه وكذا لزوم العسر والحرج في قوله ع ضع امر اخيك على احسنه بما يدل على اعتبارها من باب حصول الظن بل من باب التعبد والتسبيه
ولو كان من باب الظن لبقي لزوم الاختلال والعسر بحاله فان الغالب في المعاملات للناس لا سيما اهل القرى والبوادي منهم عدم حصول الظن بالجامع
للامور المعتبرة بل غاية الامر احتمال الاجتماع والاحتمال الموهوم فمال التعارض الى تعارض اصلين تعبديين ليس الشك في احدهما مسببا عن الشك في
الآخر واصالة الصحة لا محالة من الاصول المثبتة لان محصلها البناء على ان العقد الواقع في الخارج عقد جامع لجميع ما يتوقف ترتب الاثر عليه
فيترتب عليه ترتب الاثر لثبوت كون البائع فيه بالغا بتلك الاصل واما استصحاب عدم البلوغ فان قلنا بالاصل المثبت فيثبت به كون
هذا العقد الواقع في الخارج صادرا من غير بالغ فيتعارضان لكن دليل الاستصحاب لكونه اعم من دليل ذلك الاصل كان التعارض بينهما تعارض العام
المطلق مع الخاص نظير تعارض دليل الاستصحاب مع دليل البناء على الاكثر في الشك في عدد الركعات فيقدم الخاص عليه من باب التخصيص لا التخصيص
وان لم نقل بالاصل المثبت كما هو مختاره سلمه الله فنقول ان فساد هذا العقد من حيث احراز البيع الصادر من غير بالغ لا يترتب على اصالة عدم البلوغ
الا بتوسط مقدمة عادية هي كون هذا العقد صادرا من غير بالغ لان هذا الفساد من اثار هذا الشرعية لا من اثار نفس اصالة عدم البلوغ و
لم نقل بثبوت تلك المقدمة العادية باصالة عدم البلوغ لا يترتب الفساد الحيثية المترتبة عليها فاصالة الصحة بما يثبت صدور العقد من البالغ
حال البلوغ واصالة عدم البلوغ لا يثبت صدوره منه حال الصبا فلا تعارض بينهما واما الفساد وعدم النقل الذي كان قبل تلك المعاملة فهو
ما لم يثبت سبب شرعي للنقل والمفروض ثبوته باصالة الصحة وحاصل الجواب على مذاقه سلمه الله ان للفساد وعدم النقل والانتقال حيثيتين
احديهما الفساد من حيث عدم السبب وهو الذي كان ثابتا قبل العقد والاخرى الفساد من حيث احراز البيع الصادر من غير بالغ وهو الذي يحدث بالعقد
ان كان اصل عدم البلوغ مثبتا لصدور العقد من غير البالغ والفساد الحيثية الاولى ليس مترتبا على احراز صدور البيع من غير البالغ لانه عدم
المسبب من اثار عدم السبب لا من اثار ضده بل يتوقف بقاؤه على عدم ثبوت السبب وقد ثبت عدم الحيثية الثانية بمعارضة اصالة الصحة على فرض ثبوته
ثبوته موقوف على الاصل المثبت لا نقول به ولكنك خبير بان الفساد الذي كان قبل العقد لا يؤثر احراز صدور العقد من صبي فيه بل لا يترتب عليه حدث
الا العلم الشرعي ببقاء سببه وهو عدم وجود السبب للنقل فالفساد الذي كان قبل العقد امر مشكوك البقاء بسببه وقد ترتبت الصحة على البقاء الا





ولا يجدي في ذلك وحيث كان الشك في بقاء سبب الفساد مسببا عن الشك في بلوغ البايع فحكم الاستصحاب ببقائه لو ارتفع الشك ببقاء السبب فيؤول الامر الى
معارضة اصالة عدم البلوغ المثبت لبقاء سبب الفساد فالشأن انما هو في بيان تقديم الاصل المثبت لارتفاع سبب الفساد على الاصل المثبت
لبقائه سواء قلنا بالاصل المثبت ام لا وبعبارة اخرى الشك في فساد العقد الخارجي مسبب عن الشك في وجود شرط الصحة فيه وفقد المانع عنه
احراز سائر الامور والاستصحاب حاكم بعدمه ووجوده لذلك الاصل حاكم بوجوده فيحتاج الى تقديم ذلك الاصل لكونه خاصا ثم ان كون
عدم المسبب من آثار عدم السبب لا من آثار ضده انما يصح في غير الضدين اللذين لا ثالث لهما اما الكون على الضد الذي هو السبب اعم من وجود
ضده واما الضدان اللذان لا ثالث لهما كالصغر والبلوغ فما هو اثر عدم البلوغ هو اثر الصغر وبالعكس وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني
فلا يتفاوت الامر بين القول بان الفساد من اثر عدم البلوغ او الصغر ومع ذلك كله فالتعقيد الذي ارتكبه سلمه الله تعالى في بيان تقديم الاصل
الاستصحاب الموضوعي كما هو شأن المتبحر المريد للغوص عبارته كغوص مطالبه غير خفي على المتأمل فيه فتدبر وقوله اما الاقوال فالصحة فيها
يكون من وجوه الخ دلالة النصوص على الحمل على الصحة من الجهة الاولى واضحة لكن في التعدي من المؤمن الى غيره من المخالف او الكافر محل نظر
التصريح بالمؤمن في بعضها وقوله تعالى وقولوا للناس حسنا بعد التفسير بما عن الكافي وملاحظة ان ثمرة هذا الحمل عدم الحكم بالفسق والخروج
عن العدالة في المسبوقين بها انما يؤثر بالاول لفسقهم وعدم هذه الثمرة ولو حمل على اقوالهم على الصحة من هذه الجهة والحمل من الجهة الثانية لا يتفاوت
الامر فيه بين العرفي والسيرة القطعية قائمة على ذلك وقوله ضع امر اخيك على احسنه دالة عليها بالنسبة الى المؤمن فان الحمل على القصد احسن
من الحمل على اللغو والغلط خصوصا مع السيرة في نحو الاقرار والعقد في مثل قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز ودليل ثبوت الحد بالقذف
ثم تسامحه في الحد بالشبهة من حصول نسلوا الدعوى عن اللغو او الغلط او جب الشبهة بسبب سقوط الحد بها وكذا الكلام في الحمل من الجهة الثالثة فيما لم يقم بينة
على ارادة خلاف الظاهر من ارادة الاخبار من قصد الانشاء او ارادة التوطين بنحوه واما الحمل من الجهة الرابعة فلعل الظاهر دلالة اطلاق الامر بالحمل
على الاحسن عليه بالنسبة الى المؤمن وكذا رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن عليه السلام بتصديقه وتكذيب القسامة ولا دلالة فيها على الحمل على القسامة من المؤمنين بل
ظاهر عدم تقييد القسامة بالمؤمن لعله كونهم من غير المؤمنين كما حملنا الرواية عليه سابقا وكذا يدل عليه قول ابي عبد الله عليه السلام لابنه اسمعيل ان الله
يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فيدل عليه الآية وحمل التصديق
على اظهار القبول وعدم التكذيب وطرح القول كما ارتكبه سلمه الله في مسألة حجية الظن خلاف الظاهر فان الظاهر من الرواية ان بعد قول الناس
بان من ائتمنه اسمعيل شارب الخمر كان عليه ترتيب الاثر عليه وهو عدم الايتمان وبملاحظة ذلك يظهر ان الغرض من التصديق في قوله اذا شهد
عندك المسلمون فصدقهم ترتيب الاثر على الشهادة لا محض اظهار القبول وما ذكره قرينة على ارتكاب خلاف الظاهر لا يفي به فراجعه هذا كله
مضافا الى تأييده او اعتضاده باستقراء موارد ترتب الحكم الشرعي على قول المسلم او مطلقا فان الغالب فيها ثبوت حمل القول فيها على الصحة و
الصدق كما في ادعاء شيء من غير منازع وقول كل ذي عمل بثبوته فيما في عمله وقول المرأة فيما يتعلق بنفسها وقول الاعراب في المواقيت وقول اهل
الذمة في جهة القبلة وقول ذي اليد في الطهارة والنجاسة ونحو ذلك مما يطلع عليه المتتبع في الفقه فهذا هو الدليل على حمل القول على الصحيح
بهذا المعنى وما يخدش في ذلك الحمل من ان الاول لزوم تخصيص الاكثر بملاحظة قيام الاجماع على عدم اعتبار قول المسلم في الشهادات والروايات
الا مع شروط خاصة ولا في الحسيات الا في موارد خاصة وبعض غيرها لكثرتها في الخارج بالنسبة الى ما ثبت ممنوع سلمنا لكن المقام من تقييد المطلق
لا من تخصيص العام والاول جائز شائع ولو كان الباقي تحت المطلق اقل قليل والوجه فيه ان استعمال المطلق في المقيد فيما كان مجازا بعلاقة الكلي و
الفرد واستعمال العام في الخاص بعلاقة الكل والجزء مع ان العلاقة المشابهة عند جمع في الاولى موجودة ولو كان الباقي اقل ولا يوجد في الثانية الا مع بقاء الاكثر لم تكون
العلاقة في العام ذلك محل منع وكذا في عدم جواز تخصيص الاكثر وكذا في مرجوحيته بحيث يخرج عن الحجية والحاصل ان الاصل حجية قول المسلم و
لزوم البناء على الصدق فيه الا فيما ثبت لعموم من العدالة والتعدد ومحصله ان الاصل الحجية الا فيما عارضه قول مسلم آخر او ثبت به تكليف كما في
المرافعات واثبات الاحكام على مسلك من يشترط العدالة في حجية الاخبار واما استظهار عدم الخلاف في انه لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم
كان المراد عدم القول بالعموم لخروج كثير من الافراد فذلك لا يضر وان كان عدم القول بهذا الاصل والقاعدة فالوجدان لا يساعده فان المحكي عن
كفاية السبزواري دعوى الاجماع على ذلك وكذا في العوائد من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق
واختاره الفاضل القمي في قوانينه والامر الثاني ان آية النبأ بمنطوقها نافية لحجية قول الفاسق وهي واردة على الاطلاق ومقتضى الجمع بين تلك
المطلق والمقيد اثبات الحجية لخبر العدل لا لمطلق المسلم ويدفعه ان المستفاد من تعليل الامر بالتبين فيها بكراهة اصابة قوم بجهالة ان اختصاص
ذلك بمثل الشهادات والاخبار التي يوجب ترتيب الاثر عليها اصابة يوجب الندم على فرض مخالفة الواقع ولا دلالة فيها على عدم
سماع اخبار الاجير الفاسق باتيانه بالعمل المستأجر عليه وبقصد النيابة للمنوب عنه مثلا فتدبر واما الاعتقاد فان كان متعلقه العقائد

[illegible] وان كان متعلقها [illegible] كالاعتقاد [illegible] وامثالها مثل ان
[illegible] على اثباته [illegible] التصديق [illegible] السنة [illegible]
[illegible] القسم الثاني وكذا الاخبار الدالة على [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الاقوال [illegible] بمطابقة الواقع في الاعتقاد [illegible]
[illegible] مطابقة الاعتقاد الجزمي [illegible]
من [illegible] الاعتقاد للواقع [illegible] الحكم
بمطابقة الاعتقاد للواقع [illegible] مطابقة الاعتقاد للواقع [illegible] الاعتقاد
[illegible] الحكم بمطابقة [illegible] الواقع [illegible] الحكم بمطابقة الاعتقاد للواقع
[illegible]

[illegible] ما اشتمل على [illegible] الى [illegible]

[illegible] هذا [illegible] في [illegible]

[illegible] كل مجهول [illegible] الامر [illegible]

[illegible]

[illegible] فكل امر مجهول [illegible] قولهم كل شيء [illegible]

والحاصل ثبوت [illegible] الاخبار بل الايات [illegible]

ثم ان [illegible] الاجماع على [illegible] احكام الشرعية [illegible]

السابقين [illegible] الحكم الشرعي [illegible] بالموضوعات [illegible]

[illegible] اصل البراءة والاحتياط والتخيير في الشبهة الحكمية [illegible] هذه الاصول [illegible] الحكم [illegible] الاشتباه [illegible]

ادلة [illegible] لاختصاصها بالموضوعات [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] الادلة [illegible]

دليل [illegible] الاحكام والموضوعات [illegible] المشكوك [illegible]

[illegible] الادلة [illegible] الاستصحاب [illegible] الثانية [illegible]

[illegible] ولعل التحقيق [illegible] الاستصحاب [illegible]

كل مجهول [illegible] الاستصحاب [illegible] التمسك [illegible]

[illegible] كل مشكوك البقاء [illegible] بالعلم [illegible]

حكم [illegible] مشكوك البقاء [illegible] الاستصحاب [illegible] اصل البراءة في الشبهة الحكمية [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] العقل [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] البراءة [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] الحكم العقلي [illegible]

[illegible] كل شيء مطلق [illegible] الكلام [illegible] الادلة [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] الاحتياط والتخيير [illegible] الشرع [illegible]

[illegible] دليل [illegible]

[illegible] التخيير [illegible] الوجوه [illegible]

[illegible] التعيين [illegible] الادلة النقلية [illegible]

والاحتياط والتخيير [illegible] التعيين [illegible] حكم العقل [illegible]

الاحكام [illegible] الدليلين [illegible] التعيين [illegible]

[illegible] الشبهة الحكمية [illegible]

[illegible] حكم العقل [illegible] النص [illegible]

[illegible]

[illegible] الاحتياط [illegible] الشبهة [illegible]

[illegible] موضوع الحكم [illegible] الاشتباه [illegible]

[illegible] الادلة [illegible] التعيين [illegible]

[illegible] الشبهة [illegible] الاصول [illegible]

[illegible] البراءة [illegible] التخيير [illegible]

[illegible] كل شيء مطلق [illegible] المشكوك [illegible]

[illegible] الشك [illegible]

السابقة فلا اشكال فيه فيجري هنا اصالة الشك على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن [illegible] بالنسبة الى زمان الشك فيخرج عن مورد
جريان البراءة اختصاصا [illegible] بالنسبة الى زمان الشك الحاصل الى القول السابق انما هو لتحقق اركان الاستصحاب الا لرفع البراءة بمفهومه
البراءة بمجرد الاستصحاب المتوقف على القول السابق ولعله خفي الاخفاء فيوهم [illegible] الظاهر من الروايتين بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من
حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك الحكم لو سلمت فانما يسلم لو لم يقيد الشيء في الرواية بكونه مجهول الحكم وذلك التقييد متحقق لكون المراد
البراءة كسائر الادلة الفقاهية [illegible] على الموضوع [illegible] بكونه مجهول الحكم وذلك هو الفارق بين الادلة الاجتهادية والفقاهية فتقييد [illegible]
مثلا بكونه مجهول الحكم الواقعي كما ان الرخصة لم يرد فيه [illegible] وكذا التصريح [illegible] بكونه مجهول الحكم حكما ان الرخصة لم يرد
فيه نهي انما هو عن ذلك كما ان اطلاق [illegible] النهي في الرواية لشموله النهي الحاصل بالدليل الاجتهادي كقولنا لا تشرب [illegible] العصير [illegible]
بالاستصحاب كقولنا كل ما هو مسبوق [illegible] فهو [illegible] الشك [illegible] بعد ثبوت ان الحكم في المشكوك الخاص هو الحرمة يعلم ورود النهي
فيه مع ذلك العلم لا يمكن العكس بان يقال ان النهي في التقييد [illegible] النهي الموجود سابقا انما هو في مورد [illegible] ثبوت الرخصة باصالة الاباحة
ذلك لان ثبوت الرخصة بمقتضى اخبار البراءة مقيد بعدم ورود النهي [illegible] العلم وثبوت النهي بمقتضى اخبار الاستصحاب ليس مقيدا بعدم ثبوت
الرخصة في العصير المشكوك الحكم فيها الاستصحاب فيخرج عن موضوع مورد اصالة البراءة ولا يمكن ان يقال ان مورد الرخصة فيها اصالة البراءة فيخرج عن
الاستصحاب [illegible] ضعفه سلمه الله بالتامل ثم لا يخفى ان ما جعله سلمه الله اولى في توجيه تقديم الاستصحاب على البراءة [illegible]
ما يظهر فيه وجه فرق بينه وبين التوجيه المتقدم عليه الا باعتبار النهي من حيث العنوان الخاص الذي ادعى ظهوره من الروايتين الا بعد كون
الرخصة في الشيء واطلاقه [illegible] بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان والمفروض وجود ذلك النهي في كل مورد [illegible] ضد الرخصة
مع الاستصحاب [illegible] من موارد الاستصحاب من مورد اصل البراءة خروجا موضوعيا [illegible] مع ذلك الظهور [illegible] الحاجة الى ملاحظة
السابق لتحقق شرط الاستصحاب الا لرفع البراءة فيظهر [illegible] في التوجيه هو التوجيه الذي ضعفه فتدبر قوله [illegible]
الخ لا يخفى ان الاباحة الحاصلة من مثل [illegible] البيع [illegible] كالاباحة المترتبة على اصالة [illegible] الثوب [illegible]
عند تحقق النسب [illegible] الرضاع في المرتضعة [illegible] الاباحة الثابتة باصالة الاباحة بل خروجها [illegible] لثبوت الحلية للبيع في ما ورد [illegible] بالدليل الاجتهادي
الحاكم على [illegible] الموضوع [illegible] الحكم قيدا فيه بخلاف الاباحة الثابتة باصالة [illegible] عند تحقق النسب [illegible]
بعنوان الاشتباه [illegible] من الاباحة [illegible] الاباحة حكمها على شبهة الحل والحرمة [illegible] ثبوت الحل بالادلة الاجتهادية
او اصالة الصحة ونحوها خروج الموضوع عن موضوع المشتبه لمعلومية الحال ولعله في قوله سلمه الله فافهم اشارة الى ذلك [illegible] بالتامل [illegible]
منع ما حققه الشيخ [illegible] الرياض في كتاب الاطعمة في ذيل مسألة تمييز المذكى من الميتة بالانقباض بالنار [illegible]
هو [illegible] اللحم المشتبه فكونه في موضع الحكم [illegible] في موضع يحكم بها فيه كسوق الاسلام ونحوه فلا اثر للاشتباه فيه حينئذ [illegible]
الفتوى بحل المعتبرة من الصحيح والموثق وغيرهما الدالة على ان كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه انتهى [illegible]
الضعف لان بعد حكم الشرع بالتذكية [illegible] رفع [illegible] الاشتباه يخرج ذلك اللحم عما فيه حلال وحرام فلا يحكم عليه بهذه الاخبار فكيف يحمل عليه
التحقيق هنا انها بعمومها تحكم بالاباحة فيما لم يعرف الحرام [illegible] التذكية [illegible] الحرمة لكن [illegible] اليد والسوق [illegible]
والذي يظهر لي من موثقة مسعدة بن صدقة [illegible] مقام بيان اصالة الحل في الشبهة الموضوعية كما يظهر من صدرها بعد ملاحظة [illegible]
ان المعرفة [illegible] بالاستبانة [illegible] البينة [illegible] لا تكون الا في الشبهة الموضوعية لان البينة ليست من طرق معرفة الشبهة الحكمية [illegible] ذكر الامثلة [illegible]
من [illegible] اصالة الاباحة [illegible] ان الحل المستند الى اليد [illegible] اصالة عدم تحقق النسب والرضاع كما لا ينافيه احتمال الحرمة من جهة احتمال
تخلف هذه الاسباب او الامارات عن الواقع فكذلك الحل المستند الى اصالة الاباحة لا ينافيه احتمال الحرمة من جهة احتمال التخلف فهذه [illegible]
لان الحل في هذه الامثلة [illegible] مستند الى اصالة الاباحة [illegible] التقدم [illegible] اصالة الاباحة على استصحاب الحرمة ولعل نظره [illegible] من الروايات
من اصالة الاباحة [illegible] بما ذكرنا منها [illegible] فكيف كان [illegible] هذا التوجيه احسن توجيهاتها فتدبر قوله [illegible] الاجماع على ذلك [illegible] الوجه الاول
[illegible] الاجماع [illegible] وكذا بناء العقلاء [illegible] ومحصل الثاني ان [illegible] موضوع الحكم في باب
الاستصحاب نقض اليقين بالشك [illegible] نقض اليقين بالشك [illegible] من جزئيات الموضوع [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] اليقين [illegible] الشك [illegible] بالنجاسة [illegible] الماء الطاهر المطهر [illegible]
[illegible] اليقين بالشك بل هو نقض لليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة
[illegible] الاستصحاب [illegible]

حكما تصور نقض اليقين بالشك في الشك المسببي بجزمه بعدم دخوله في الموضوع فلا يشمله الحكم الثابت فانّ المفروض تحقق الحكم في المسبب لكن
في دخوله احتمال كونه مانعا عن دخول الشك المسببي بعد العلم بدخوله في الموضوع في الحكم متقولا لو كون الشك السببي مانعا عن دخول الشك المسببي
الحكم متوقف على نحو الشك فيحتمل دخله في الموضوع وبعبارة اخرى مثل الشك السببي لكان التمانع من جانب كل منهما مستلزما للاخر في الحكم و
وجود الشك فيه متوقف على خروج الشك المسببي من الحكم والا فلو كان داخلا في الحكم كدخوله في الموضوع لا ينتقض بالشك المسببي نحو خروج الشك
السببي من الحكم متوقف على دخول الشك المسببي في الموضوع فيتوقف كل من دخول الشك المسببي في الموضوع وخروج الشك السببي من الحكم على الاخر
وذلك الدور انما نشأ من فرض كون الشك السببي مانعا فلا يكون مانعا فالمقتضي لدخول الشك السببي في الحكم موجود والمانع مفقود وان الشك
المسببي فمع المقتضي لدخوله في الحكم غير موجود ثم لا يخفى ان القائل بالاصل المثبت انما يثبت باستصحاب الملزوم لوازمه العادية وغيرها ويترتب عليها الحكم كما
ذكرنا ولما يثبت ذلك في ذلك بلا استصحاب في اللازم نفس الملزوم وهو ما اشرنا سابقا الى عدم استفادته من اخبار الاستصحاب فلا بد من كل من قال
بالاصل المثبت جعل استصحاب اللازم دليلا على انتفاء الملزوم ثم لمن يقول بهذا الاصل المثبت فيه لعله يقتصر على اثبات اللوازم الخارجية مما
هكذا اللازم والحكم في المفروض نجاسة الثوب بلازم استصحاب كون الماء طاهرا او لا مشكوك الطهارة وفي المفروض الثاني مشكوك الطهارة بل طهارة و
نجاسة الثوب لنفي لازمه ملاقاته بالنجاسة للماء او وقوع النجاسة فيه حتى يثبت باستصحاب نجاسة الثوب نجاسة الماء مع تبرير قولهم كما توهم بعض فيها
فتفتنا سابقا الخ وقد توهم بأن ذلك التوهم مما في استصحاب الحكم فيما لم يكن الشك فيه مسببا عن الشك في الموضوع كما في استصحاب حيوة زيد
على فرض كون الشك في العدالة مشكوكا كاستصحاب العدالة الذي يترتب عليه الاثر الشرعي الفعلي فمتوقف على ثبوت الحيوة مثلا الثابتة
بالاستصحاب فكما كان الشك الحكمي مسببا عن الشك الموضوعي فان استصحاب الموضوع كاف في ترتيب الحكم سواء كان الموضوع المشكوك البقاء
متعينا او مرددا بين امرين وقد فصلنا فيما نحن فيه على مسألة اشتراط بقاء الموضوع فلا نعيده قوله اما لو علمنا بوجوبها بالظن الخ قد اشرنا
سابقا في اول الرسالة الله نعم ان القائل باعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي لو كان نحو في غاية البعد فمن ان المعروف بين القائلين به من
الباب باعتبار من باب الظن النوعي وقد اشرنا هنا الى ان الظن النوعي ان تخلف عن الظن الفعلي فالمراد مثال الاعتبار الاستصحاب من باب الاخبار
فان التلازم بين الظن بالملزوم وبهذا الظن والظن بلوازمه فتم لا يتسرى في ان الظن الفعلي بالملزوم مستلزم للظن الفعلي باللازم
فلو كان الاستصحاب في اللازم مطابقا للاستصحاب في الملزوم كما في الامثلة الموجودة سابقا لكان الظن الفعلي سيقا بهما مستند الى الظن الفعلي
بملزومها لا الى استصحابها لعدم امكان تحصيل الحاصل فينحصر الاستصحاب المفيد للظن في غير مثل تلك الصور كما في استصحاب نفس الملزوم
فتدبر قوله وما استحسنه المحقق في المعتبر الخ قال في المعتبر لو كان له مملوك لا يعلم حيوته قال الشيخ في الخلاف لا تلزم فطرته وبه قال الشافعي وكان لا يعلمه
ملكه لان الاصل بقاؤه واحتج اخرون لذلك المنع بانه يصح عتقه في الكفارة اذا لم يعلم موته واحتج الشيخ بانه لا يعلم انه مملوكا فلا يجب
زكوته عليه ما ذكره الشيخ حسن لان الزكوة انتزاع مال يتوقف على العلم بسبب الانتزاع وهو لم يعلم وقولهم الاصل البقاء يخاص بان الاصل
عدم الوجوب وقولهم يصح العتق في الكفارة عنه جوابان احدهما المنع ولا يلتفت الى من يقول الاجماع على جواز عتقه فان الاجماع لا يتحقق
من رواية واحدة وفتوى اثنين او ثلثة والجواب الاخر الفرق بين الكفارة ووجوب الزكوة لان العتق اسقاط لما في الذمة من حقوق الله
وحقوق الله مبنية على التخفيف والفطرة ايجاب مال على مكلف لم يثبت سبب وجوبه عليه انتهى ولا يخفى ضعفه لما عرفت من عدم التعارض بين
الاستصحاب السببي والمسببي وان اراد بالاصل اصالة البراءة فقد مر التعارض اظهر والفرق بين الكفارة والزكوة ضعيف لان فراغ الذمة بعد
بعد الاشتغال الذي مرجعه تفريغ الذمة عنه عقلا وشرعا فان اكتفى باستصحاب البقاء لكونه علما بالبقاء فلا بد من الاكتفاء به في اثبات
وجوب الفطرة وان لم يكن كاشفا في المقام الثاني كما في المقام الاول ايضا والبناء على التخفيف لا يقتضي بالخروج عن الاشتغال
بغير العلم والبراءة فتدبر قوله هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي الخ لا يخفى ان سوق العبارة ناظر بانه سلمه بعض مع فرض
عارض قاعدة تقديم الاستصحاب السببي بالاجماع المحكي من الشيخ على ان هذه الدعوى غير مسلمة لما نقلنا عن الشيخ والمحقق سلمنا لكن الاستصحاب
في الشك السببي ذا بما من قبيل الموضوعي فان المستصحب في هذا الاستصحاب ان كان موضوعا كما في الامثلة المذكورة فالامر واضح وان كان حكما
فالغرض منه اثبات ما يعتبره موضوعا للموضوع فان الطهارة في قولنا الماء طاهر وان كانت حكما محمولا على الموضوع الذي هو الماء لكنها
في قولنا الماء الطاهر مطهر للمغسول به من الاوصاف المعتبرة في موضوعية الموضوع في القضية الثانية ومحل البحث في التعارض انما هو مثل
القضية فاستصحابها كاستصحاب الكرية في الماء المغسول به في كتاب خبر بانه توهم التعارض انما تم لو كان بين مورد الاجماع المحكي والمقام
العموم من وجه كما لو كان الشك في الاستصحاب المحكي في بعض الاحيان سببيا في الموضوع مسببيا وليس ملحقا لا نعيد فلعل الظاهر كون النسبة
بينهما العموم المطلق لان الا فرق بينهما لو كان الشك في استصحاب موضوعي مسببا عن الشك في استصحاب موضوعي آخر كما في الشك في حصول الاجماع

في ان الاستصحاب في الشك السببي مقدم على الشك في الموضوع

الشك فيه هو التيقن المانع منها فالاجماع المحكي لو كان متحققا كان من جهة تقدم الشك السببي على المسببي فاية الامر هنا فانه ربما يتوهم ايجاب تمام ۱۲

القاعدة وكذلك لا يضر بعد تحقق الدليل على القاعدة كليته وهو الوجه الثامن من الوجوه الاربعة الذي هو امتن الوجوه فتدبر قوله الحق على

القاعدة فيما الاستصحاب الخ قد عرفت فيما مضى ان الشك اخبار الاستصحاب بمعنى الاخذ باليقين ولو كان الظن بارتفاع المستصحب فالحق اعتبار

الاستصحاب بالاخبار ومن باب التعبد فقاعدتها هنا التحاكم والظن بانضمام المرجحات الاجتهادية بجانب المستصحب لا الاستصحاب المنضم اليها الشك

في البقاء الاستصحاب عند فقد المعارض فكذا عند وجوده وحصل الظن في الحجية ليس هو الظن بالبقاء حتى يوجب جبره لحدهما مظنونا

المرجحات تعبد بمعنى الاخر فكذا لم يثبت من الشارع جعل الظن من مرجحات الاستصحاب فيبقى الاستصحابان المتعارضان مع وجود المرجح مع حدهما كما

لم يكن في البين مرجح وكذا الكلام في سائر الاصول التعبدية فيقال هذان الاصول التعبدية لا يمكن جعلها مرجحا للامارات المنوطة حجيتها بوصف

الظن وعند تعارضهما ان تقع الظن من المتعارضين خرجا عن الحجية وان بقي الظن في احدهما كان هو الحجة سواء وافق اصلا من الاصول التعبدية ام

لا لم يكن في البين اصل خرج الاخر عن الحجية مطلقا فان موافقة الاصل لا يجعل غير الحجة حجة كما ان مخالفته لا يخرج الحجة عن الحجية فالامر عند

الظن من الطرفين الى خلو المقام من الدليل الاجتهادي فيرجع الى الاصل وعند بقاء الظن في احدهما الى مخالفة الاصل للامارات الاجتهادية

فمعرفته الاصل الابناء عن الدليل فتحصل ان الصالح للمرجحية ما كان من سنخ المرجح به لكن على تفصيل هو ان حجية الامارة ان كانت من باب الظن

الفعلي وجب اعتضادها بالمرجحات حصول المرجحات سبب في تحصيل الحجة ولا حاجة فيها الى جعل الشارع شيئا خاصا موجبا للترجيح ان كانت

من باب التعبد في الاصول التعبدية وان كانت صالحة للترجيح بها لكن محض الصلاحية غير موجبة للترجيح الا بجعل الشارع كما جعل المرجحات المنصوصة

مناطا للترجيح بعض الاخبار على بعض فلو فرض في الاستصحاب المعتبر تعبدا وجود مثل ذلك كان يقول الشارع في الاستصحابين المتعارضين

اعمل بالاستصحاب المطابق لاصل من الاصول كان مطابقة الاصل من المرجحات والا كان الاصل بعد التعارض والتساقط دليلا على الحكم عند

سائر الادلة وظهر الثمرة فيما لو لم يكن المرجح بنفسه دليلا كالشهرة والاستقراء ونحوهما فعلى القول بكونهما مرجحات تقدم الامارة المرجحة بها على

معارضها وعلى القول الاخر لا يجوز الاستناد اليها بعد تعارض الامارتين او الاصلين وتساقطهما فبالتامل فيما ذكر يظهر ان اعتبار الاستصحاب

كان من باب الظن الفعلي فلا محيص من تقديم الاستصحاب المفيد للظن الفعلي بالمرجح على معارضه لكونه حجة دون المعارض واما ان كان من باب الظن النوعي

فيشكل الامر بناء على هذا الفرض على فعلية الظن في ترجيح احد الاستصحابين بالمرجحات الاجتهادية المفيدة للظن الفعلي على معارضه

لوجود مناط الحجية في كليهما وعدم العبرة بفعلية الظن والا لكان اللازم اختيار الحجية من باب الظن الفعلي لا النوعي وعدم ثبوت جعل الشارع ذلك

مرجحا والتمسك في ذلك بما يظهر من عمل العلماء في اعمال الترجيح بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم محل نظر اذ المسلم من ذلك الاجماع انما

الترجيح في الجملة لا في الحجية الاخبار لكنما الامارات من باب الظن المطلق بل الترجيح لتحصيل ما هو المناط في الحجية كما عرفت والقائل بحجية

الاخبار من باب التعبد لا بد له ان لا يتعدى من المرجحات المنصوصة كذا لا بد للقائل باعتبار الامارات من باب الظن النوعي من ذلك لان المناط في

الحجية عند شائبة الظن لا فعليته والا لكان قائلا بالظن المطلق وتلك الشائبة حاصلة في كلا المتعارضين كما هو كذلك عند القائل

من باب التعبد في الادلة من عدم التمسك من المرجحات المنصوصة وكذا لا بد للقائل على كونه معتبرا من باب الظن النوعي فلم يثبت اجماع على اعمال الترجيح

بين الادلة الاجتهادية حتى على القول باعتبار الظن النوعي وحتى في الاستصحاب اللهم الا ان يقال ان معتبر الظن النوعي يشترط عدم الظن بالخلاف

في حجية الاستصحاب ان لا يكون موهوم البقاء فيقول بالحجية في خصوص مظنون البقاء ومشكوكه فيمكن له ترجيح الاستصحاب بالمرجحات من باب الظن

فاحد الاستصحابين بعد العلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة في احدهما يستلزم لوهم البقاء في المعارض فيخرج ذلك المعارض عن الحجية

فتدبر جيدا وتحقيق المسألة موكول الى البحث في التعادل والترجيح قوله الدعوى الثانية انه اذا لم يكن مرجح الخ ليعلم اولا ان العام قد يخصص

بالمجمل وقد يقع التخصيص بالمجمل فمثال الاول ما لو قال اكرم العلماء وعلمنا بوقوع تخصيص فيه مردد بين فردين كما لو علمنا ان الخارج من العالم

من الحكم او عمرو العالم منه والمقتضي للدخول في الحكم بالنسبة الى كليهما وان كان موجودا لكونهما من افراد العام جزما الا ان المانع الاجمالي موجود

المرجح اجمالا الدخول لاحدهما داخل في الحكم جزما والاخر خارج منه جزما الا ان اجمال التخصيص اوجب اشتباه الحكم بالنسبة الى ما

ومثال الثاني ما لو قال اكرم كل عالم ولا تكرم الفساق ووقع الاشتباه بالنسبة الى زيد وعمرو للعلم الاجمالي بعدالة احدهما وفسق الاخر سواء كانا

مسبوقين بالعدالة او الفسق او كان احدهما من اول الامر عادلا والاخر فاسقا فانا نعلم ان احدهما داخل في موضوع وجوب الاكرام والاخر داخل

في موضوع حرمته فالشبهة الموضوعية مع العلم بدخول احدهما في موضوع ودخول الاخر في موضوع اخر فقد وقع التخصيص بالنسبة الى كل الافراد

الا انه لا يعلم ان الخارج من موضوع وجوب الاكرام هو زيد او عمرو وكذا الكلام في الخارج من موضوع حرمته ومن هذا القبيل حصول العلم الاجمالي

بارتفاع احد المستصحبين كما فيما نحن فيه فان احدهما داخل في موضوع لا تنقض اليقين بالشك والاخر داخل في موضوع انقض اليقين باليقين



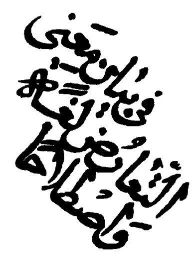
الا ان الانتهى في تحقق العلم الاجمالي ان الداخل في احدهما طهارة هذا الاناء مثلا او ذاك فالتعارض المصطلح ليس في واحد من القسمين بل
التعارض فيهما من قبيل ما لو ادعى تعارض العرفي الثلث من احتمال الزيادة في المعنى اللغوي فتعارض الاحتمال الزيادة المعنى العرفي بمعنى ان كل واحد
منهما محتمل وكذا فيما نحن فيه لاحتمال كون المخصص زيدا او عمرا واحتمال كون الخارج من الموضوع احدهما فتعارض مع الاحتمال الاخر بمعنى ان كلا
محتمل واما حكم القسمين ففي الاول لا سبيل الا العموم في واحد من الفردين لكان الاجمال في الحجة من العام ما كان ظاهرا وكذا في الثاني لان شمول
الحكم تابع للاندراج في الموضوع وهو مشكوك فيه والتامل فيما سمعت في تعارض الاستصحابين اللذين كان الشك في احدهما مسببا عن الشك
في الاخر وما سمعت هنا يظهر ان لا تعارض بمعناه المصطلح وهو ثابت في مدلولي الدليلين في استصحابين لما عرفت من كون التعارض فيه اولا
وثانيا الاشكال التعارض الصوري الحاصل بين العام والخاص بل نزل منه ومنه يعلم تعارض اصلا بين الاستصحابين الذين كان الشك في احدهما مسببا عن الشك
خارج منهما نعم لو كان لا جزء استصحاب النجس والعدالة الذي خصصت التراخي فيه فيما الجلوس فيهما كان التعارض بين الاستصحابين حقيقتها
لكن قد عرفت منعه بما لا مزيد عليه ليعلم ثانيا ان العام اذا كان مما وقع التنافي والتعارض بين افراده موضوعا كان الدليل الدال على حجية الخبر
الواحد مثلا فانه قد يتحقق وقوع خبر حاكم بوجوب شيء وورود خبر اخر حاكم بحرمته وفرضنا التعادل بين الخبرين فاما ان نقول بعد شمول ذلك الدليل
العام للمتعارضين فيخرج كلاهما من حجية العمل به ويكون العمل بكل منهما عملا بلا دليل ملاحظة ذلك الدليل العام ومحصل ذلك الى ان كل واحد
من الخبرين حجة لكان بذاته مشمولا للدليل العام الا ان العمل بملاحظة التعارض وعدم المرجح حكم بخروجهما معا وان نقول ان ذلك ليس الا
تعارض الخبرين لكنا مخصصا بالمجمل لا ان الفرينة على التخصيص عقلي ولا بحكم الا بامتناع الاجتماع في المتعارضين لا يابى من بقاء واحد منهما تحت حكم
العام فالعقل لا يحكم الا بخروج واحد من المتعارضين الداخلين بنفسهما تحت الحكم وهو الذي اوجب التناقض لا ازيد فالعموم الا انه غير
معين فيدخل العام في العام المخصص بالمجمل وعلى كلا التقديرين يخرج المتعارضين عن الحجية كما عرفت فيصح ان نقول ان الاصل في الدليلين المتعارضين
بملاحظة الدليل الدال على حجيتهما هو التساقط اما الاول فلعدم شمول الدليل واما الاجمال وبعد انقطاع اليد عن ذلك الدليل فاما اليقين
بنفي الثالث حاصل كالوفاق اجماع في المثال على نفي غير الوجوب والحرمة فيصح ان يقال ان الاصل فيه بمقتضى حكم العقل هو التخيير للجزم بالتكليف
المردد بين الوجوب والحرمة وعدم التعيين فيستقل الحكم بالتخيير واما ذلك اليقين غير حاصل فيحتمل عنده عدم التكليف فاساوي حكم العقل
بالتخيير ممنوع فبعد انقطاع اليد عن الدليل والرجوع في تاسيس الاصل الى حكم العقل لا بد من التفصيل بين صورة العلم بنفي الثالث
وبين صورة عدمه فيحكم بالتخيير في الاول وبالرجوع الى الاصل في الثاني فان حكم العقل بالتخيير فيه فرع جزمه بالتكليف في المفروض وعدمه ولا ينبغي
عليك ان ذلك لا ينافي ثبوت التخيير في خصوص الاخبار المتعارضة بالاخبار واذ قد عرفت ذلك فنقول ان حكمه سلمه الله تعالى بان الاصل في المتعارضين
هو التخيير ان كان في الصورة الاولى فهو صحيح لكن الاطلاق لا يناسبه وان كان مطلقا فالدليل لا يساعد عليه لعل القائل بان الاصل هو
التساقط كان مراده بملاحظة نفس الدليل الدال على حجية المتعارضين ولا ينافي ذلك اثبات التخيير في صورة خاصة بحكم العقل ولا ياباه من ذلك
كما انه لا يابى من اثبات التخيير في خصوص الخبرين المتعارضين بالاخبار ولو لم يكن علم بنفي الثالث للتمسك باطلاق تلك الاخبار ثم ان الاصلين
المتعارضين في محل البحث قد عرفت ان لا تعارض بينهما بالتعارض المصطلح وانهما داخلان في حكم التخصيص بالمجمل وعرفت انه لا يمكن التمسك في
واحد منهما بعموم لا تنقض اليقين بالشك للعلم الاجمالي بخروج واحد منهما من الموضوع والتمسك بالعموم في فرع الدخول في موضوع
الحكم وهو مشكوك في الحكم بخروج كليهما من عموم لا تنقض بملاحظة ان ابقاء كل منهما مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله وابقاء احدهما
المعين مستلزم للترجيح من غير مرجح وابقاء احدهما المخير لا يضيف به الا انه ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج على نظر الا انما
اتخاذ الا انها او هو ابقاء الواحد المعين في الواقع المجهول عندنا فان قلت لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد اخر
الواقع بقاء احد الحالتين وارتفاع الاخرى فحكمه سلمه الله تعالى بخروج كلا الاستصحابين مبني على ملاحظة الواقع كما سبق عليه او نحو كلا منها قلت
ان هذا انما يتم لو كان الشك في الاستصحابين مسببا عن اليقين بارتفاع احد المستصحبين بسببه ولم يكن ذلك اليقين لم يكن شك كما لو علمنا بطهارة
كلا الانائين لولا العلم بوقوع النجاسة في واحد منهما فيصح في هذا القسم ان يقال ان لا استصحاب في الواقع واما لو لم يحدث الشك من ذلك اليقين
بل كان الشك في البقاء في كليهما قبل ذلك اليقين ولم يكن تعارض بينهما ثم بعد حصول ذلك اليقين وقع التعارض ففي المقام استصحابان متعارضان
لوجود اليقين السابق والشك اللاحق في كليهما والحكم الواقعي في كلا المورديين هو الاستصحاب لوجود شرائطه ثم بعد ما حصل العلم الاجمالي بارتفاع
احد المستصحبين بطل الاستصحاب فيه وبقي الاخر بحاله الا ان العلم بالتعيين لا نعلم مفصلا ما الباطل والباقي فيقع التخصيص بالمجمل فيحكم بعدم لا تنقض
في صورة كون كل من زيد وعمرو مستصحب العدالة ثم علمنا بطرو الفسق على واحد لا نعلمه بعينه فمع انه لا يحكم بدخول كل في قولنا اكرم كل عادل قبل
العلم الاجمالي يقع التخصيص بالمجمل بعد العلم فيكون كل واحد منهما في الواقع عادلا والاخر فاسقا لا يمنع الاستصحاب عند الشك من انه يصدق في الواقع

[illegible] كذلك الظاهر الا ان [illegible] في نفس [illegible] الظاهر [illegible]
[illegible] ان لا استصحاب في الاول [illegible] في الثانية [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] بالاستصحاب في الاولى فلم يتحقق قبل العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] استصحابا [illegible] العلم الاجمالي ولا يصح [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] الواقع [illegible] العادل [illegible]
[illegible] الاخر [illegible] في الصورة الثانية فانا قبل العلم الاجمالي
[illegible] الواقع [illegible] لا [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] العلم الاجمالي [illegible] لا استصحاب لانا نعلم [illegible] الاخر
[illegible] الاستصحاب [illegible] الحكم بالاستصحاب [illegible] الفرق [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الاخر الا ان الاستصحاب [illegible] في الصورة الاولى فانا كنا نعلم [illegible] الاخر فلا استصحاب
[illegible] العلم الاجمالي المانع عن الاستصحاب [illegible] الصورة الاولى قبل الاستصحاب [illegible] الشك [illegible]
[illegible] الاستصحاب فلا يصح الامر [illegible] الاستصحابين [illegible] لا استصحابين كان العلم
الاجمالي [illegible] الصورة الاولى [illegible]
[illegible]
[illegible] الشبهة المحصورة [illegible] العلم السابق [illegible] الاستصحاب كما لو كان الاناءان [illegible]
[illegible] الشبهة المحصورة كما لو لم يكن [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible] الاجتناب عن كليهما [illegible] اذا علمنا [illegible]
[illegible] اذا علمنا بوجوب [illegible] او [illegible] اذا علمنا بوجوب احدهما وحرمة الاخر [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] لا استصحاب [illegible] الشك [illegible] الطهارة [illegible]
[illegible] العلم السابق الا ان [illegible] السابق [illegible]
[illegible] الشبهة المحصورة [illegible] العلم الاجمالي [illegible] الصورة الاولى [illegible]
[illegible] الاستصحابين [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] الاستصحابين [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] الصورة الثانية والثالثة [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الاصلين [illegible] والرجوع الى الاصول الاخر [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الاجمالي [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] الصورتين [illegible]
[illegible] الطهارة [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الشك [illegible]
[illegible] الشك [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الاستصحاب [illegible]

عليه شرعي كما في الاناءين المشتبهين فانه لا يجوز التوضي بالمايع المردد المشتبه [illegible]
ما فيه من العلم الاستصحابي الجاري في الطرفين بحيث يتنجس بطهارتهما اجتنابهما احتياطا وفي [illegible] الاجماع [illegible]
ما فيه من اصل البراءة في كل من المقام خلافا لبعض [illegible] قوله ستذكر انا [illegible] المسألة الحاصل [illegible]
كان فيما فيه وجوب الموافقة الاعتقادية دون العملية كما لو علمنا اجمالا بان المرئة المحصورة في الوقت الخاص [illegible]
على حلفها فان الاصل في الموافقة اعتقاد الاباحة لان الواقع في الخارج معا لا ... انما الوطي او تركه [illegible]
علية بل كل منهما كما يحصل المخالفة العلمية بنفس اعتقاد الاباحة في الفعل والحاصل الامرين [illegible] المخالفة القطعية الاعتقادية
لما الذين المطلوب فيه الاعتقاد يجوز في المسائل الفرعية المطلوب فيها العمل وان كانت وجوبية الموافقة [illegible]
بالحرمة فلا يجوز في الموافقة الاعتقادية تفصيلا وان كانت وجوبية الموافقة عليه للخطاب المردد بين خطابين [illegible] وان كان قد عرفت ان [illegible]
حجية العلم الاجمالي الذي هو النهي او التحريم في مقدمات تلك المسألة من جريان الاصل [illegible] والكلام في مسألة الاستصحاب
انما هو في المسألة وقد عرفت بالتفصيل عليه مع العلم الاجمالي انما الاجزاء لاصل [illegible] مما لا [illegible] قوله الاستصحاب [illegible]
المورد مع مخالفته للعلم الاجمالي بالاصول الاخر فهي مثال الحكم بطهارة الاعضاء الا الاستصحاب طهارتها بل [illegible] الطهارة [illegible] الوضوء
او الغسل الاخر في الشرط قبل الدخول في المشروط به من الصلوة ونحوه استنادا الى ما هو مقتضى العلم الاجمالي في الشبهة الوضعية [illegible]
بان ما [illegible] الحاصل على الوطي وعكسه الحلف على الترك يخرج المرئة عن موضوع حكم [illegible] الشبهة الموضوعية
فلو كان نفس العلم الاجمالي مانعا عن جريان الاستصحاب كما هو مقتضى العقول الاخر [illegible] بان الاصلين [illegible] الحكم
لو كان العلم الاجمالي المتعلق بها مانعا عن ذلك الاستناد الى [illegible] العلم الاجمالي موقوف على [illegible] الاصلين [illegible] موقوف على
حجية العلم الاجمالي كيف كان فالعمل في الصور الثلث في المسألة الشبهة المحصورة [illegible] الاستصحاب والعمل على مقتضى
الاصل سواء كان مورد الابتلاء كلا المشتبهين او احدهما وسواء كانت الشبهة محصورة او غير محصورة فيفرض المقام كانه لا استصحاب فيرجع
الى سائر القواعد ففي الشبهة المحصورة لوجه التكليف المنجز على كلا الامرين بالعلم الاجمالي الموافقة القطعية لا بان يكتفي بالكل في الشبهة
الوجوبية والاجتناب عن الكل في التحريمية فيأخذ بقاعدة المقدمة ويجتنب عن المورد في الشبهة فلا يحكم عليه بقوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه لعدم حكم القذارة والحرمة وكذا لا يحكم عليه بالخبث لعدم [illegible] الا [illegible] في ذلك
المقدمة وفي الثوب الذي [illegible] يحكم بطهارة الاعضاء لاصالة الطهارة وما بالوضوء لانه شرط المشروط به [illegible] في [illegible]
الثوب المشترك بحكم بعدم جواز الغسل على [illegible] منهما لانه يجوز الغسل بسبب الجنابة ولم يعلم كل واحد جنابته لا بالعلم التفصيلي ولا [illegible]
وما ذكره [illegible] بعد ذلك القول بانها مثل اصالة الطهارة في كل من واجدي المني لانه لا يصح للسابق ما ان [illegible]
كل استصحاب [illegible] الحكم بتساقط الاصلين في مسألة الوكالة والنكاح موجود فيه وهو العلم الاجمالي بان [illegible]
وان كان قاعدة الطهارة المستفادة من قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهي الطهارة الحكمية لا الحدثية [illegible]
قاعدة الطهارة عن الحدث في الشبهة الغير المحصورة يعمل في كل من [illegible] اصالة الطهارة [illegible] البراءة [illegible]
هذه القواعد [illegible] العلم [illegible] الاستصحاب انما هو [illegible] العلم الاجمالي [illegible] الاستصحاب في المقام ولم [illegible]
قلنا ان موضوع هذه القواعد هو الشك [illegible] موضوع الاستصحاب [illegible] العلم الاجمالي [illegible] موضوع الاستصحاب [illegible]
والشك اللاحق وقد عرفت ان العلم الاجمالي ان كان [illegible] الشك فلا يحصل [illegible] والعلم الاجمالي [illegible]
[illegible] في الشبهة المحصورة [illegible] قلت [illegible]
من العلم الاجمالي المعتبر في غير المحصورة [illegible] الحكم [illegible] الى سائر [illegible] الشبهة [illegible]
الاشتباه ولعل [illegible] هذه المسألة [illegible] الثالثة وكذا في الثانية [illegible] الاستصحاب
اليقين [illegible] الاستصحاب [illegible] كان [illegible] الابتلاء [illegible]
[illegible] الشك [illegible] الموضوعية التي لا تترتب على [illegible] الحكم [illegible]
حكم [illegible] الاستصحاب [illegible] الحكم [illegible]
في الوكيل والموكل في التنافي [illegible] النكاح [illegible] الاستصحاب [illegible]
الوكالة [illegible] الاستصحاب [illegible] الحاكم [illegible] الموكل [illegible] الوكيل [illegible]

وكذا في مسئلة النكاح فكيف يكون احد الاستصحابين مورداً للابتلاء دون الآخر ثم الحكم بتقديم قول الموكل مما لا تامل فيه لكن لا لاصالة عدم توكيله
فيما يدعيه الوكيل لمعارضته باصالة عدم توكيله فيما يدعيه بل لاصالة بقاء المبيع مثلاً على ملك الموكل وليس هذا الاستصحاب من اطراف الشبهة حتى يتبع العلم
الاجمالي من جريانه ايضاً فيجري من دون مانع فيكون الموكل هو المنكر ولعل نظر من تمسك باصالة عدم التوكيل فيما يدعيه الوكيل الى ان هذا الاصل
راجح على مقابله باعتضاده باستصحاب بقاء المال نعم يمكن ان يكون النزاع في الحقيقة ليس في ان الوكالة الحاصلة باي صيغة حصلت بل النزاع في ان
ما وقع عليه البيع من الوكيل هل كان مورداً للوكالة حتى يترتب عليه النقل اولم يكن واما الآخر الذي لم يقع عليه بيع فلا نزاع في انه باق على ملك الموكل
فحاصل دعوى الموكل اني وكلت في بيع هذا الى انكار الوكالة فيما وقع عليه البيع فمورد ابتلاء الحاكم رفع التخاصم في هذا الذي وقع النزاع فيه حقيقة
والوكيل فيه يدعي الوكالة والموكل منكر الا ان ذلك انما يصحح فتوى الاصحاب بتقديم قول الموكل ويصحح الاستناد الا انه لا باصالة عدم ما يدعيه الوكيل فلا
يصح جريان الاصلين الذين عمل باحدهما دون الاخر والحاصل ان الخاصة ان كانت في الصيغة الجارية بينهم فيه جريان الاصلين المتعاضدين بالعلم
الاجمالي لكن لا اثر في هذا النزاع وان كانت في ان العقد الواقع من الوكيل هل كان بالوكالة فلا تامل في ان الوكيل مدع والموكل منكر ولا ينبغي
المقام اصل اخر يعارض اصالة عدم الوكالة بالعلم الاجمالي ولعل التحقيق ان نظير تمسك باصالة العدم الى ما ذكرنا اخيراً والا فلا مسرح للتمسك
في مقام النكاح انقطاعه فلا يجري ذلك فيه بل هما فيه متعارضتان ولا يمكن تعيين احد الملزومين باجراء الاصل في ملزوم الاخر فقوله سلمه الله الاصل
عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث الخ ان اريد تعيين الملزوم باجراء الاصل في اللازم فذلك مما لا يكون ولا سيما على مذهبه من نفي الاصل المثبت
وان اريد اجراء الاصل في اللازم مع بقاء الملزوم على الجهالة فلا يحصل فرق بين ذلك وبين القول بتساقط الاستصحابين والرجوع الى الاصول
الاخر الجارية في لوازم المشتبهين اما مسئلة واجد المني في الثوب المشترك فقد اشرنا في الحاشية السابقة الى حكمها والى وجه تساقط الاصلين
فيها ونقول هنا ان ظاهر العبارة ان المراد باصالة الطهارة فيها استصحاب الطهارة عن الحدث فيرد عليه اولاً ان الشك في الجنابة مسبب عن الشك في حدوث
سببها هو خروج المني منه وهو ايضاً من الامور الخارجية فلا بد من ان يقتضي التساقط فيه سلمنا لكن الطهارة الخاصة ليست الا حكماً
ايضاً من الاحكام لكن لم يظهر بعد فارق بين استصحاب الامور الخارجية والاحكام موجب لتمشي القول بالتساقط في الاول دون الثاني ثانياً
الموجب للتساقط ان كان العلم الاجمالي وان لم يكن معتبراً فهو موجود في المقامين وان كان العلم الاجمالي المعتبر فليس في واحد منهما ثم فرض الاثر
للاستصحاب الآخر الذي ليس مورداً للابتلاء للمكلف فكان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم اجمالي معتبر في العمل يتصور في واجد
المني بالنسبة الى من يريد الاقتداء بالاخر ان قلنا بان العلم الاجمالي بجنابته نفسه او امامه مانع عن القدوة وان قلنا بالعدم كان المفروض من امثلة
القسم الثاني وكذا يتصور في ملاقاة ثوب لاحد الانائين المشتبهين الذي لم يكن مورداً للابتلاء فلو اراد الصلوة في ذلك الثوب مع الوضوء
من الاناء الذي كان مورداً للابتلاء يعلم اجمالاً بان صلوته فاقدة اما للطهارة عن الحدث او الخبث فتدبر قوله سلمه الله العلماء وان كان ظاهرهم الخ
لا يخفى ان ادلة الاصول من الاستصحاب والبرائة واصالة الحل والطهارة من الاخبار لا تقييد فيها بالفحص غاية الامر خروج الشبهة الحكمية من اطلاق
هذه الاخبار بالاجماع على اشتراط الفحص وبلزوم الخروج عن الدين ان عمل بها فيها قبل الفحص وبقي الشبهة الموضوعية تحت الاطلاق وقد
ظهر الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول فيها هذا بالنسبة الى المجتهد اما بالنسبة الى المقلد فالحكم كما ذكره سلمه الله تعالى وقد

وقع الفراغ من تحرير هذه التعليقات الواهية على الرسالة الاستصحابية التي لم يسمح بمثلها الدهر نفعاً ولخاطر لاطراف
المسئلة فيما وجدناه من الرسالة اولى نظر عميق وفكر دقيق عند البحث فيها على مقدار الفهم القاصر في يوم الاحد
ثالث شعبان المعظم من سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين [illegible]
لتعليق الحرزات الكاملة النفيسة على [illegible]
ووقع للعبد فسبحان الله حمداً كثيراً على التوفيق والتنبيه
[illegible]
وكتبه العبد [illegible]
في القاسم ١٣[illegible]
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ره مولفه قدس سره في تبيين الاولى لانها اما لعل الصواب جعله العرض بمعنى الظهور على الشيء والغلبة عليه بل الحظ ان كلام المتعارضين كانه خصم يريد الغلبة في الاستيلاء على خصمه قال في القاموس عرض له كذا يعرض ظهر عليه وبدا له وما ذكره ظهر عليه وغلبه فان ذلك هو المناسب في غالب المعقولات من نقلها من المعنى اللغوي الى الخاص من نقل التعارض من معناه اللغوي اصطلاحا الى التنافي في مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضاد محقق لعكسه باعتبار غير مستتبع بينا اصله ولا يخفى ان ذلك التنافي انما يكون في المتعارضين لو كان بينهما عموم مطلق او من وجه لان محل التعارض هو محل التنافي فقط ثم ان تمام الموضوع ماخوذ في تعريف التضاد بين شرط في تحصيل التناقض ولا تامل فيه فلا تناقض بين يجوز ويجب عند عمرو ولا تضاد بين ليس ان في يوم واجب البتة الحال في عمرو وكذا الاتمام فان الموضوع في حكم الاصول هو الشيء بعنوان انه مجهول الحكم كما يعرف من ادلتها ولا في ان الموضوع في حكم الادلة الاجتهادية هو الشيء بنفسه وان كان مجهول الحكم الا ان هذا الوصف غير معتبر في موضوعه الموضوع كما يعرف ذلك من المراجعة اليها سواء كان ذلك الشيء فعلا كما في قوله كل شيء لك حلال او غير ما كان الحكم فيه تكليفيا او وضعيا كما في قوله الكلب نجس فان كان الحكم فيه وضعيا متعلقا بالاعيان ولا في ان الدليل الاجتهادي اذا افاد القطع بالحكم خرج موضوعه من عنوان الشيء المجهول الحكم خروجا موضوعيا فلا تنافي بين اصالة الحل للعصير او استصحابها مع صفة الجهل وبين ما افاد القطع بحرمته لعدم اتحاد الموضوع في الحكمين بل لا يبقى بعد مجيء الدليل مجال لاصالة الحل للعصير لانتفاء صفة الجهل المعتبر في موضوعها للعصير لحكم الاصل بعد فرض القطع بالحرمة ويسمى ذلك في الاصطلاح المتاخر بالورود فيقال ان الدليل المفيد للقطع وارد على الاصل بل يمكن ان يكون قوله ان الاصل لا يعارض الدليل اشارة الى كلا المطلبين من عدم اتحاد الموضوع لا تنافي بين حكم الاصل الذي هو العمل بالاصل فلا تعارض بينهما ومن جهة ذهاب موضوع الاصل بوجود الدليل الذي هو البيان اصلا حتى يقع الحاجة الى بيان وجه العمل بالدليل وترك العمل بالاصل فالاصل لا يعارض الدليل من كلتا الجهتين واما اذا لم يفد الدليل الاجتهادي القطع بالحكم لكن كان ثابت الاعتبار والحجية بالدليل العلمي فقد فصل سلمه الله تعالى بين ما اذا كان مدرك الاصل عقلا او شرعا فحكم بورود الدليل على الاصل في الاول وبحكومته عليه في الثاني واستدل على المطلب الاول بان موضوع حكم العقل بالبراءة عن البيان وبالاحتياط احتمال العقاب وبالتخيير عدم المرجح كل ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور كارتفاع موضوع مطلق الاصل بما يفيد القطع بالحكم وعلى الثاني بان الدليل العلمي المزبور وان لم يرفع موضوع الاصل وهو الشك لكنه مبين لعدم اعتبار مدلول الاصل في مورد الشك بيانا حاكما وله لقائل ان يقول ان موضوع حكم الاصل عقلا هو الشيء بعنوان انه مجهول الحكم ومشكوكه وذلك لانه لا يتغير باعتبار كون الحاكم شرعا او عقلا فالماخوذ في الموضوع هو الجهل والشك المقابل للعلم لا الامور المذكورة وانما هي علل الحكم فيقال في الشبهة الوجوبية والتحريمية اذا كان الشك في التكليف ان هذا الشيء المشكوك وجوبه وحرمته مما لم يرد فيه بيان وكلما كان كذلك فليس بواجب لعدم البيان فهو ليس بحرام للقبح لتكليف من غير بيان وهكذا الكلام في الاحتياط والتخيير العقليين فان قلت بعد ورود الدليل الظني المعتبر كان البيان موجودا والمشتبه ليس من البيان فيخرج عما لم يرد فيه البيان فلا يحكم العقل فيه بالبراءة فلا يجري مثل ذلك في البراءة الشرعية فان بعد ورود الدليل الظني المعتبر الدال على الحرمة مثلا يخرج المورد من كونه مما لم يرد فيه نهي فلا يحكم عليه قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا فيما يعلمون والحرمة فلا يحكم عليه قوله الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله ما حجب الله علمه عن العباد والحاصل ان ذلك الدليل الظني اوجب رفع الجهل والشك وكان واردا على الاصل او حكم المقامين وان لم يوجب كان مفاده ان احتمال مخالفة مؤداه للواقع مما لا يعتنى به كان كذلك في المقامين فالتفصيل بين كون الحاكم بالاصل شرعا او عقلا مما لم نفهم بعد وجهه هذا مضافا الى ما مر منه في مسألة الاستصحاب في الشرط الثالث من شرائط الاستصحاب من ان العلم او اليقين في مدارك الاصول اعم من الشرعي والوجداني فقوله في مثل قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ان معناه ان مشتبه الحل والحرمة واقعا وظاهرا حكمه في الظاهر هو الحلية حتى تعرف وجدانا او شرعا حرمته وبعد ورود الدليل المعتبر حرمته عرفانا شرعيا فيخرج من عنوان المشتبه وكذا الكلام في الاستصحاب وسائر الاصول فان قلت ان الحكم الظاهري لا يكون مشتبها فالاشتباه انما هو في الحكم الواقعي ولا يرتفع بالدليل الظني المعتبر فلت كما ان الحكم الواقعي مشتبه قبل تحصيل العلم به ودليله كذلك الحكم الظاهري قبل تحصيل العلم به من ادلته الاصول مشتبه ويعرف بها انه حكم مشتبه الحكم ظاهرا وواقعا في الظاهر هو البراءة او الاستصحاب او غيرها نعم لو كان معناها ان مشتبه الحل والحرمة واقعا حكمه في الظاهر كذا اتجه القول بان الدليل الظني المعتبر غير رافع للموضوع لكن العرف لعله لا يساعد عليه بل يفهم منه الاشتباه الاعم من الظاهري والواقعي فلعل الصواب ان يكون الادلة الاجتهادية مطلقا بعد ثبوت اعتبار الظني منها واردة على الاصول فتدبر قوله قدس سره ضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين المتعرض بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر والمبين لمقدار مدلوله الدليل الحاكم كما هو الظاهر من قوله في وصفه رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض

افراد موضوعه الخارجة عنه الا في مورد تنقيح المبين انه لا تعرض في قوله كل عصير غلى نجس بل انما حكم بمدلوله اللفظي بحال الشك في الحل والحرمة وكذا يكون

في كل دليل اجتهادي حاكم بالنسبة الى اصل الاحتياط الذي هو المراد بالتعرض والبيان هو فرع لانا نقول لعل هذا يكون المذكور ضابط التخصيص عن الحكومة المعاني الموهومة كذا

الكلام لو كان المراد التعرض والبيان بعد ملاحظة الدليلين معا فان ذلك التعرض حاصل في كل عام وخاص من مخالف ظاهر اذكره سلمه الله نظير لهذا نامل الدليلين

الاجتهاديين النفي حيث انه حاكم على الاخر فلا تعرض في الدليل الحاكم فيها اصلا لحال الدليل المحكوم مثلا قوله لا سهو للامام مع حفظ الماموم فانا الفرع على تقدير

امكان تعلق حقيقة انه لا يترتب على شك الامام في الركعات مع حفظ الماموم شيء مثلا احتياطا بل يرجع الى حفظ الماموم ويبني عليه وهو حاكم على قوله اذا شككت

فابن على الاكثر ولتمام الظن انك نقصت كان فرض في واحد من القولين لحال الاخر الا على القول باعتبار المفهوم الالغوي في تحديد الحاكم بمفهوم اللقب على اية حال في هذه

الحال ان يترتب على شك ذو احتياطا وهذا المفهوم لم يقل به احد من المحققين ولا الخصم سلمه الله يقول به فكل من الدليلين اذا لوحظ بنفسه حكما لا تعلق له

معا الا في حالة وجود الاخر واذا لوحظا معا كان الاول خاصا مقدما على الاخر لكنه امر الشأن في كل عام وخاص في نحو سلمه الله فلو فرض انه لم يرد في

حكم الشكوك لم يكن مورد للادلة الثانية لحكم الشك في هذا موهوما ثم بعد صحته وان ورد قبل ذلك لا على الدليل المحكوم فهو وان كان خلاف

ظاهر العبارة بل صريحها لكن لا اعتبار عليه فان دلالة كل من الدليلين مشتملة على كون حكمه معينا بعد ورود الدليل على خلافه فذلك لان الدليل المحكوم

متعرض لحال الدليل الاخر مبين لمفاد مدلوله بنفسه لانك قد عرفت سابقا ان الامارات الاجتهادية المعتبرة الواردة على مدارك الاصول واقعة موقعها

والحاصل ان الدليلين مما الفرق في الحكم في العموم والخصوص اما موضوع الخاص خارج عن موضوع العام او بنفس الدليل الدال على حكم الخاص كما فيما نحن فيه فانما

في الاول لا حكم لذلك الدليل الا للمورد لذلك الموضوع الخاص كان نظرا في حكمه على جزئيات موضوعه المفروض خروج المورد عن الخاص عنه دخوله في تلك

الجزئيات فلا يشمله الحكم الوارد على العام ثم الدليل على ذلك الحكم العام اما متعرض لبيان الدليل الخاص لان حكمه معينا بعد وروده كما في قولنا كل مشتبه الحكم

حكمه البراءة ما لم يرد نهي او ما لم يعلم الحرمة وقولنا العصير حرام اما لا تعرض فيه لذلك كما في قولنا كل مشتبه الحكم حكمه البراءة وقولنا العصير حرام فهو في القسم

العصير بعد معرفة حرمته غير الدليل العام انه كان موضوعا الا ان الدليل العام في القسم الاول يدل بمدلوله اللفظي على ان حكمه في العصير مشتبه في القسم الثاني

على ذلك باللفظ بل عرفنا عدم شموله للعصير من جهة معرفة حكمه في العصير من معارض الحكم وما ذكره سلمه الله من خواص الحكومة منطبق على القسم الاول لا انه يلزم

ما يخرج الموضوع فيما يرد به فيما كان خروج مورد الخاص خلاف موضوع العام وكان الخروج حكميا وحصل الحاجة الى معرفة الفرق بين الحكومة والتخصيص

في الاخراج الحكمي فما مثال الشمول لتخصيص بعد بيان الدليل الظني المعتبر على موضوع كونه مشكوك الحكم واقعا محكوم بالحرمة للدليل المخصص به الخارج عن عموم الحل

المتعلق بشبهة الحكم الا انه ليس من التخصيص المصطلح لان الدليل العام بمدلوله اللفظي على ان لا حكم له على العصير بعد ورود النهي المعتبر عنه ولو لم يرد العلم بالحرمة

الواقعية بخلافه في التخصيص المصطلح لعدم دلالته مثل قولنا اكرم العلماء بمدلوله على عدم وجوب اكرام النحويين بعد ورود قوله لا تكرم النحويين فهو متوقف على تحقق

على ترجيح ظهوره على ظهور العام بخلافه في الحكومة فانه يكفي في العمل بالخاص فيها على ورود الخاص من غير عدم الترجيح فهو على ظهور العام ومحصل هذا الامر ان

المطابق لما سوى كلامه في بيان ضابط الحكومة الفرق بينها وبين التخصيص كون الضابط في الحكومة تعرض الدليل المحكوم بنفسه عدم الحكم عند ورود الدليل

الحاكم الا ان هذا الاصطلاح الجديد والفرق لعله مما لا ثمرة في الامر الخارجي من ترجيح ظهور الخاص على ظهور العام فيخصص به ويكون قرينة على التصرف في صورة عدم التعرض

ويعلم به في صورة التعرض بل لانه بنفسه لما على العمل والحاصل ان العمل في كلا القسمين على الخاص فالفرق في جهة العمل في الاول من جهة كونه قرينة صارفة وفي كل

من جهة ان الدليل عليه اما على ما اخترنا من كون النهي المعتبر طارئا شرعيا فكل دليل اجتهادي معتبر في المورد الخاص عليه مخرج له دل على وجوب او حرمة مثل العقوبة في

حكم الاصل الاعرجية بكان مفيدا للعلم الا انه قد اعتبر قوله والفرق بين الحكومة والتخصيص لا ينبغي ان العمل بكل من العام والخاص بل كل دليل اجتهادي ما كان او عملا

يتوقف على فقد المعارض المساوي او المعارض الاقوى في حجية كل دليل ما دام عدم الاطلاع على المعارض المساوي او الاقوى الا ان تلك الغاية قد يكون ملحوظة

في نفس الدليل وقد يؤخذ من حكم العقل بامتناع اجتماع المتنافيين وامتناع العمل بهما وامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح

امتناع ترجيح المرجوح على الراجح فالعام والخاص اللذين هما محل البحث في المقام ان كان في نفس احدهما تعرض لحال الاخر كما لو فرض لفظ الحجية بقوله اكرم العلماء الا من يخرج

لا تكرم النحويين او يقول لا تكرم النحويين من العلماء الذين امرتك باكرامهم بعد قوله اولا اكرم العلماء كان من القسم الاول وان قال مرة اكرم العلماء ومرة لا تكرم النحويين كان

من القسم الثاني فكون الخاص في الاول مبينا او مفسرا للعام يستفاد من نفس الدليل الا ان لا تعرض فيه لحال العام فلا تصرف في العام عن ظاهره بعد الاطلاع على الخاص

لان لفظ نفس العام مع عموم حكمه متعلق قبل الاطلاع على ان لا حكم له على النحويين مثلا بعد الاطلاع على ورود لا تكرم النحويين وان كان التعرض في الخاص

لحال العام عن ظهوره في العموم الا ان الصرف حصل من نفس الدليل من دون حاجة الى حكم العقل ولما فرض سلمه الله كون الحاكم متعرضا فان انه يكفي في الحاكم صرف

المحكوم عن ظاهره كون الخاص في الثاني بيانا انما استفيد من العقل فيقول ان الجمع بين المتنافيين ممتنع فلا بد من صرف احدهما عن ظاهره ولم يكن الاخر قرينة

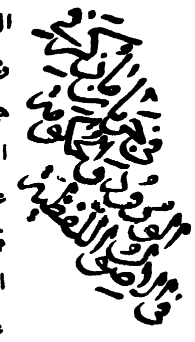
فيتعين كون الثاني هو الخاص لترجيح ظهوره على ظهور العام لكونه بالنسبة الى العام بمنزلة النص بالنسبة الى الظاهر فيتعين العمل بالخاص في القسم الاول الحكومة

وفي الثاني ما تخصيص مترتب على ما سمعت ان الاول تخصيص في المعنى بعبارة التفسير وكذا تفسير في المعنى بعبارة التخصيص فيكفي في الحاكم صرف المحكوم عن ظاهره ولم يكن

العام

في الفرق بين الحكومة والتخصيص

الحاكم اضعف دلالة ولا يكتفي بالخاص في صرف العام عن ظاهره الا بعد ملاحظة كون الخاص اقوى دلالة وانه لا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم
عن ظاهره ولو فرض كونه اضعف دلالة من المحكوم بل لا بد في صرف الحاكم عن ظاهره ولو فرض كونه اضعف دلالة من المحكوم بل لا بد في صرف الحاكم
عن ظاهره ولو كان ضعيفا من قرينة اخرى غير المحكوم كما لو فرض قيام قرينة خارجية على ان الحرمة في مثال العصير بمعنى الكراهة مثلا واما الحاكم
فلو فرض ضعف دلالته بالنسبة الى العام بكون العام قرينة صارفة للخاص ولو فرض تساوي دلالتهما امكن ان يكون كل واحد منهما قرينة صارفة
لصاحبه عن ظاهره الا انك قد عرفت ان الحكومة بين الادلة الاجتهادية لا تعقل لمجرد فرض انه لم يتحد موضوع العام والخاص منها نعم يمكن الحال الاخر فرض
كون دلالة الخاص مساويا لدلالة العام او اضعف لعدم فرض في فرض ان الخاص دائما اقوى دلالة من العام حتى عد نصا بالنسبة الى العام اذ الكلام
في المقام في العام والخاص من حيث ملاحظة الدلالة الناشئة من اللفظ واما مع ملاحظة اعتضاد كل واحد منهما بالمعاضدات الخارجية
فربما يخرج الخاص عن الحجية فيعمل بالعام لكونه دليلا سالما عن المعارض وكذا فرض كون الدليل الاجتهادي معرضا لحال الاصل العلمي ايضا ثم
فرض واما العكس فواقع في الخارج وعرفت ان الدليل الاجتهادي المعتبر حينئذ وارد على دليل الاصل مطلقا على مذاقنا وان كان مفيدا
للعلم وحاكم ان لم يكن مفيدا على مذاق شيخنا سلمه الله تعالى ثم عرفت ان منشأ الاختلاف ان معنى مثل قوله عم ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام هل ان يحتمل الحل والحرمة واقعا حلال ظاهرا حتى تعرف حرمته الواقعية او ان يحتمل الحل والحرمة ظاهرا كان او واقعا فحكمه
بالحلية ظاهرا حتى تعرف حرمته عرفانا ظاهريا او واقعيا فاقع افادة الدليل الاجتهادي العلم بالحرمة واقعا كان العرفان واقعيا ومع افادة الظن
ولو شانا عرفنا عرفانا ظاهريا وان كان الواقع باقيا على كونه محتملا **والحاصل** ان العرفان الواقعي يخرج الموضوع عن موضوع
الاصل اخراجا واقعيا والعرفان الظاهري يخرجه عنه اخراجا ظاهريا ونحن متعبدون بما ساعد عليه الدليل لا بنفس الواقع او ما العرفة بعد قيام
الدليل المعتبر على الحرمة عرفنا الحرمة وليس العصير يحتمل الحل عندنا في مقام كلفنا بالعمل وهو ولو قلنا ان المكلف به نفس الواقع فمعنى اعتبار الدليل
جعله طريقا الى الواقع فما وصلنا اليه هو الواقع بجعل الشارع فيحصل به العرفان الواقعي ويخرج الموضوع عن المشتبه الحكم واقعا فتدبر
جدا **قوله** ثم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الاصول اللفظية ايضا آه لا يخفى ان اصالة الحقيقة في مطلق الالفاظ واصالة العموم في خصوص
العام من الاصول لحكمهما على العنوان المشتبه لا ان الاشتباه فيهما انما كان في المراد من اللفظ عدا من الاصول اللفظية في مقابل الاصول العملية الحاكمة
على العنوان المشتبه الحكم سواء كان ذلك الاشتباه منبعثا عن الاشتباه في الموضوع كما في الشبهة الموضوعية ام لا كما في الشبهة الحكمية وتلك الاصالة
مما لا خلاف فيه في الجملة انما الخلاف في ان اعتبارها من باب الوصف فلا يعمل بها الا عند الظن بارادة الحقيقة او من باب السببية المقيدة بعدم
الظن بالخلاف فيعمل بها عند الظن والشك المصطلح ولا يعمل بها عند كون ارادة الحقيقة موهوما بوجود شيء غير معلوم الاعتبار او معلوم
عدم اعتباره واما لو كان السبب مما معلوم الاعتبار فلا خلاف في ترك العمل باصالة الحقيقة ح نعم يحتمل ان يكون الترجيح من باب المخصص او من
باب الحكومة كما ستعرف او من باب السببية المطلقة فيعمل بها في الحالات الثلث وهو الاظهر لبناء العرف لانما كان بناؤهم على التوقف كما في الشك
المصطلح في مثل العمومات المخصصة بما يصلح ان يكون مخصصا لخصوص الاجزاء او للكل حيث لا يجدهم عاملين باصالة العموم والحقيقة فيما عدا
الجملة الاجزاء ويتوقفون فيه وكيف كان لسنا في مقام الترجيح بين الاحتمالات والاستدلال على التحقيق بل الغرض ان الظاهر من كلمات العلماء
سلمهم عدم بلوغهم حد التنصيص ان الغرض من الوصف في مقابل السببية هو الظن الفعلي مضافا الى عدم تصور الفرق بين الظن النوعي والسببية
في المقام فلا يمكن ان يكون المراد بالوصف في المقام الظن النوعي والظاهر من مقالة شيخنا سلمه الله تعالى انهما في المقام امران متغايران وهو ايضا مما
لم نفهم معناه فان قلت انه جعل التغاير باعتبار تغاير المدرك حيث يقول هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما
اذا كان من جهة الظن النوعي بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها وفقا للمدرك قلت انما لا يلزم تغاير المطلب قلت عدم اللزوم مسلم
لكن اعتبار اصالة عدم القرينة اذا كان من باب التعبد والسببية فيتحد لعينها اصالة الحقيقة من باب السببية والغلبة وان افادت شيئا فانما تفيد الظن الفعلي
فاين المطلب الواحد الذي تغاير مدركاه بل كل مدرك يفيد شيئا مغايرا لما يفيده المدرك الاخر احدهما الظن الفعلي والاخر السببية بخصوص الظن
النوعي بارادة الحقيقة من الغلبة فما لم يتضح وجه **والحاصل** ان الظن النوعي مما من شانه افادة الظن وطبعه افادة الظن وان كان فعلا لا يفيده بسبب
واللفظ الذي مر حيث عنه من شانه كشف بالنسبة الى ظهوره في ارادة المعنى الحقيقي من دون حاجة في ذلك الى التمسك بالغلبة او غيرها فيقع الكلام
في ان الحمل على الحقيقة مختص بصورة كون الحقيقة مظنون المراد كما في صورة عدم وجود ما يوجب الشك او الوهم او يعمهما وغيرهما فكيف يمكن ان
يقال في هذا المقام ان الظن المقابل للسببية ما يرادفها ثم ان موضوع تلك الاصالة على القول بالسببية هو اللفظ الغير المقترن بما يوجب
صرفه عن معناه الحقيقي عرفا فما دام يبقا هذا الموضوع يحكم بارادة الحقيقة على هذا القول فان كان الصارف قطعيا كان يقترن باللفظ ما يفيد
القطع بعدم ارادة المعنى الحقيقي مثل الاجماع او التواتر المعنوي او المتون القطعية السند الدلالة او العقل فلا تامل في كونه واردا وخارجا



للموضوع

[illegible] الظن [illegible]
[illegible] العمل [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] العمل بالاحتياط
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] انسداد باب الظن [illegible]
[illegible] خلاف الظاهر من الدليل [illegible]
[illegible] القول [illegible] الظن الظاهر [illegible]
[illegible] القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد [illegible]
[illegible] ان العام اذا كان ظاهرا [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] العام وان كان العام [illegible]
[illegible] الاحتجاج [illegible] خصوص [illegible]
[illegible] الاصول [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] ان الخاص الكتابي [illegible] الخاص [illegible]
[illegible] موضوع الاصل [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
المحكوم [illegible] الاصل [illegible] ان موضوع حكم [illegible]
مطلق اللفظ [illegible] العام [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] موضوع [illegible] الاصل [illegible]
[illegible] من كونه مظنون [illegible]
[illegible] على الاصل [illegible]
[illegible] ولكنه [illegible] المقام [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
الاصل [illegible] وان كان [illegible] الاصل [illegible]
[illegible] على عدم [illegible] الاصول العقلية [illegible]
[illegible] كان [illegible]
[illegible] الظن الخاص [illegible] الظن الخاص [illegible]
[illegible] موضوع [illegible] ان لم يكن الخاص [illegible]
[illegible] العام [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible]
[illegible] الظن [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] العمل بالعموم [illegible]
[illegible] العمل بالعموم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]



الا انه مما لا يتصور في الثاني الا فيما ينضبط في المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب ظاهر الحكم فلو اشتمل الثاني منهما بتعارضا كما لو كانا متوافقين
حكمين ظاهرين متنافيين في الظاهر كحكم لحد الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها ادعوا زوجيتها بغيره وان لا تنافي بينهما
الظاهر بعد حكم الشرع بالجمع بينهما بجواز نكاحها بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث لعله ايضا لا يخلو عن نظر لان التنافي انما هو بين كونها
زوجة وغير زوجة لحكم الشارع بهما في الظاهر ايضا لا يمنع من ذلك الحكم الا انه بعد الحكم يرتفع التنافي بل انما حكم الشارع بفاعلية نفوذ
اقرار العقلاء على انفسهم فيترتب آثار الاقرار على من اقر على اقراره ولا يلزم من حكمه بانها زوجته منه **قوله** ثم ان التعارض على ما
عرفت من تعريفه لا يتصور الا في المدلول في كلمات العلماء في المقام ان التعارض لا يكون في قطعيين ولا في قطعي وظني انما يكون في ظنيين مستند
على الاول باستحالة القطع بالمتناقضين وعلى الثاني باستحالة الظن عند حصول القطع واورد عليهم بان المراد بالقطع والظن ان كان
القطع والظن الشخصي في الادلة القطعية فلا يتصور الا في الادلة الظنية فالتعارض ممكن في كل الاقسام وان كان المراد القطع والظن بالمضمون
نوعا بحيث لولا المعارض لافاد احدهما القطع او الظن فالتعارض ممكن في الكل ايضا وان كان المراد في القطعيين والمختلفين الفعليين منهما وفي الظنيين
النوعي فهو جمع الا انه مستلزم التفكيك في تشويش الجريد **وحاصل** ما افاده سلمه الله التزام التفكيك ولا ضير فيه مع قيام القرينة كما يظهر
من تعليلهم باستحالة الاجتماع واستلزام الظن لا يخصص الا بالفعلي منهما ونحن نقول لو جمع في الاطلاق ان الحجية في الادلة انما يكون باعتبار من حيث افادة
نوع القطع لان مقتضى ذلك ان يكون معتبرا ولو لم يفد القطع الفعلي فلا يحتاج الى جعل الشارع كما هو الشان فيهما وراء العلم الا اصالة
حجية العمل به مما لم يرد دليل على اعتباره فيخرج عن الادلة الغير القطعية فينحصر في الدليل القطعي بما كان اعتباره من حيث وصف القطع
والقطع بالمتنافيين مما لا يكون لكن القطع باحدهما والظن بالآخر وكذا الكلام في الظنيين الفعليين فمن اعتبر فيه القطع الفعلي او كان
مما لا يعتبر فيها الا القطع اذا اجتمع عنده سببان فاما لا يفيد واحد منهما القطع او يفيده واحد منهما وكذا اذا اجتمع عنده سبب القطع
والظن فاما لا قطع ولا ظن واما احدهما واما الدليلان المعتبران من حيث افادة نوعهما الظن فيتعارضان ويرجح احدهما على الآخر ويرجح
المستنبط بالمرجحات المنصوصة او غيرها ان كان والا فالتساقط او التخيير بقولهم ان التعارض لا يكون الا في الظنيين هذا الذي يفيد نوع
الظن وجعل الاطلاق في القول بذلك من تقييد الظني بالنوعي ان جميع الامارات عند جل العلماء السابقين واللاحقين اعتبارها من باب
الحجية لا من حيث افادة الظن الفعلي فالظني في كلامهم لا يحمل الا على الحيثية الاولى واما اعتبار الظن من الحيثية الثانية من الخاصة فلعل بدء
انتشاره من العهد الذي قبلهما او انتشر هذا القول كان الانتشار بين صاحب القوانين وده واتباعه مع وجود القرينة على المراد لا تشويش ولا تجريد
ولا ضير في التفكيك ثم بعد ما عرفت من ان اعتبار القطع في الشرعيات لابد ان يكون بجعل الشارع وان اعتبار جميع الامارات عند الجل من حيث كون
نوعه مفيدا للظن فظهر توجه ما تقدم من الاعتراض على ان الفارق بين اعتبار اصالة الحقيقة من حيث اصالة عدم القرينة وبين اعتبارها من حيث افادة
الظن النوعي مما اختفى على بعض منهما للآخر واختلفا في الحكم والموضوع والحكومة كان الظاهر فان اصالة عدم القرينة ان كان اعتبارها من باب
الوصف الفعلي امكن الفرق لكنه سلمه الله جعل العلماء فريقين بين ذلك ان كان اعتبارها من باب الظن النوعي كما بنى مسئلة الاستصحاب الى من
هذا ناد ومن لم يتمسكوا بالاخبار والاخبار كما اختار اعتبار مطلق الاستصحاب بكون الشك في المانع بمعنى سواء كان الشك في حدوث المانع
او مانعية الحادث فنقول ان ارادة الحقيقة اما معلومة واما ارادة المجاز معلوم ولو بالظن المعتبر واما ارادة المجاز مشكوك او مظنون او موهوم بالظن
الذي لم يثبت اعتباره والاول خارج عن مجرى اصالة الحقيقة وفي الثلثة الاخر يجري اصالة عدم القرينة سواء كان الشك في الحدوث او مانعية الحادث
على هذا المذهب فالمبني في ذلك الاعتبار اصالة الحقيقة المستند الى اصالة عدم القرينة من باب السببية المطلقة فالقول باعتبارها من باب الظن النوعي
ان اعتبار الظن النوعي الجامع مع الظن الفعلي حصل الفرق ويتجه الاستدلال بالغلبة لكن يختص اعتبار الاصالة عنده بصورة كون الحقيقة مظنونة
المراد ولا حاجة الى دفع البعد عن تلك الاصالة بوجود ظن معتبر على خلافه بل يكتفى منه بالشك والوهم وظن ارادة المجاز ولو لم يكن معتبرا ولذا ان ادعى التعارض
النوعي الجامع مع الظن والشك والوهم فلا ريب ان سماع اللفظ بعد العلم بالوضع كاف في حصول هذا الظن النوعي ولا حاجة في تحصيله الى الغلبة
مضافا الى ما عرفت من ان الغلبة انما يفيد الظن الفعلي فلا يتجه الاستدلال بها على حجية الظن النوعي وان تخلف عن الظن باسباب خارجية فلا دليل
على اعتبار ما ادعاه اذ لا دليل عليه من دليل لفظي ولا اجماع ولا قاعدة الانسداد المفيدة لاعتبار الظن الفعلي مضافا الى ان ذلك الظن النوعي مبني القول باعتبار
من باب السببية المطلقة فتدبر **قوله** وقيل التعارض في بيان حكمها الخ لا يخفى ان الغرض من الامكان في القضية المشهورة ان كان الامكان عند
اهل اللسان وفي نظر العرف كالجمع بين العام والخاص بحمل الاول على الثاني وجعله قرينة على التجوز في العام كما يحمل عليه عباراتهم في جهة فلا اعتراض عليها
سوى ان المطلب بهذا الاولى بها ما ادى بعينه في قوله تعالى او لو الارحام بعضهم اولى وبين صيرورة التعيين لان ما يبين معنا الوضع من دون اعتبار وجود الجمع
في الجمع والطرح بمعنى حسن الجمع صورة ويكون مما هو المعين حسنا وانما يبين الاشكال ما يحتمله فكان غير ممكن في نظر العرف بالنسبة الى الطالبات

وان بنينا الاولى على اطلاق الحسن بن جهم فان مفروضه فرض الفرض عدم الجمع وهل بينهما الفرض بينهما اذ لا اقل من عدم الجمع فيخرج موهم المتناقض بين الدليلين الخارجين
في الادلة التي النبي كان المدعى لزوم الجمع باي وجه امكن ولو بالتأويل البعيد ولو في صورة وجود المرجح مطالبا بالدليل بل مع عدم الدليل
عليه بل مع وضوح فساده واجماعهم على خلافه او عملا بخبر ابن ابي جهم وسعد بن بسطام وعمر بن حنظلة وغيرها مما صرح في ان الجمع مع الامكان ما هو في الاعم من وجود
المرجح وعدمه ولا فلو كان الجمع في صورة التعادل فكيف يتوهم مع عدم الامكان العمل بقول ابن حنظلة في الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها فانها مع
نفيها مما يدل على الخيار ولزوم الجمع فيه بتمامه الا ان الصحيح فان قوله عليه السلام او لا وقوله فخذ بما عليه ولا يجب في كلها ظاهرا في
اللزوم الا ان يقال في التعليل فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما او تعطيله ولا يكون ظاهرا في عدم اللزوم لكان لفظ الخير وكيف
كان فلا يخفى ان هذه الدعوى مع كون دعواه مسلما في الباب الترجيح انما هي من مقالة من الا ان يكون الجمع مع عدم الامكان الا في القول بالطرح في القسم
او الجمع بينهما يمكن بوجوه متعددة فالبناء انه لم يقل بالتعدد انما اذكر الاحكام متعارضة فالبناء على الجمع المعين واحد مع تعينه منها او قال مع
الجمع المعين كل الوجوه الممكنة في الصورة الاولى ولو كان الوجوه متساوية ويلزم مضافا الى الطرح المرجح بلا مرجح وفساد الاخبار الاخيرة بمنع ذلك

والحاصل ان ليس ضابط لذلك الجمع ويوجب الطرح على ما لا ضابط فيه فقد واما ما استدل به لذلك فان قلنا الاصل في الدليلين الاعمال
فيجب الجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح كما في تمهيد الفوائد فانه يمكن حمل الجمع الممكن بينهما على العام والخاص ونحوهما من الامكان
بحسب فهم العرف لكان ذكره في مقام القاعدة المتعارضين والعامين من وجه بعيد مضافا الى الصور المذكورة بهذا ذلك ووقوعها في الادلة
من العموم ومعنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح ان المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وكانه لم يكن التمهيد
حاضرا عنده حين الفصول حيث نقل عبارته في الفوائد والا لوجد عبارة التمهيد عرفت انه لم يعترض على صاحب الفوائد بشيء ثم رجع **قوله** لو كان عدم
الدليل على الاول ما ذكره اه لا يخفى ان الاصل في كل دليل اذا لوحظ بنفسه مع قطع النظر عن معارضه هو الاعمال وكما مع ملاحظة المعارض فقد ينبغي
احدهما على معين من الترجيح بل لاختلاف انظار الناظرين في المسألة واما الاقوال فمنوط بحيث كان مفروض القاعدة لزوم الجمع عند الامكان
ولو مع وجود المرجح واعتبار احدهما الدليلين فقيل ان الدليل هو اشتغال الدليلين بالعمل بهما على ما قال انه مع وجود المرجح المعتبر في احدهما فلا يرجح
الحال فيه من حيث الاصل بما دل على الترجيح بالمرجح للوجود واما مع عدم المرجح فيقع ملاحظة الاصل اذ لا يمكن حكم الدليل على اعتبار الدليل على ان
المتعارضين منقضيا كان ذلك الدليل على الاعتبار او اجماعا او دليلا لفظيا فانما يسقط بالتعارض كل منهما عن الاعتبار او واحد غير معين منهما
وحكم الثاني كالاول فيصير ذلك الدليل بالنسبة الى المتعارضين كالمخصص بالمجمل ولا يلزم ترجيح بلا مرجح في واحد من القسمين فان في الاول
احدهما بالترجيح وفي الثاني تركنا المتعارضين ويجيء فيهما الحكم في المتعادلين في مسألة التعادل وحيث انه مسلك لقال عدم السقاط في
تلك المسألة اجاب عن ذلك الدليل بان اقتضاء الاعمال مسلم لكن الاخذ بظاهر قوله ثمن العذرة سحت مع الاخذ بظاهر قوله لا بأس ببيع العذرة
غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم ليس عملا بهما اذ ليس
بالنسبة الى الادلة الظنية السند التعبد لانه احدهما التعبد بصدوره ما اذا اجتمعت فيه شرائط الحجية على الخلاف في المسألة في تلك الشرائط والثاني
التعبد بارادة المتكلم ظاهره اذ في المتعارضين منهما التعبد بصدور الواحد المعين مع وجود المرجح والواحد المخير مع عدمه متفق عليه على تقدير
الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور الاخر واجب فيهما فلكان التعارض لا يمكن الجمع بين التعبد بصدوره والتعبد بظاهره
والتعبد بصدور واحد منهما فقد متفق على ما عرف فيدور الامر بين ترك التعبد بظاهر ما لك القطعي المتيقن وترك التعبد بصدور الاخر المعارض
له ولا اولوية لاحدهما على الاخر فكيف يحمل التعبد بظاهر القطعي المتيقن ويأخذ بالتعبد بصدور الاخر فيهما وكيف يتركب هذا الترجيح من
غير مرجح بل قد يتخيل اولوية ترك التعبد بصدور الاخر لان التعبد بصدوره مخاصمة متيقن ويتبعه وجوب التعبد بظاهره كالمتون القطعية
فكيف يتركب ترجيح المرجوح على الراجح اولا ان ترك التعبد بصدور الاخر وترك التعبد وانما ترك التعبد بالظاهر في الجمع ترك تعبدين في الاول
او لكنه مسلم فيرجع هذا التخيل الى ان ترك التعبد بظاهره لم يثبت التعبد بصدوره ليس على خلاف الاصل بل التعبد بنحو معقول اذ لا ظاهر
حتى يتعبد به **قوله** لعل الاولى في دفع هذا الاعتراض لانا لو قلنا انا لم يثبت التعبد بصدور ما يخرج عن الظهور فالتعبد بصدوره الا انه غير
ثابت بل الثابت بالاصل عدم التعبد بصدور الظاهر لانه فرد الظهور لكان التعارض لان ذلك موجود بالنسبة الى الطرف الاخر ايضا مندرج
هذا تحصيل ما افاده سلمه الله تعالى في المقام لكن لا يذهب عليك الا ان التعبد بصدور واحد معين مع وجود الترجيح فقد لا يسبقنا انما سلم فيها
كان المرجح سندا كما لو كان راويه احد عدلين او اوثق مثلا ولما لو كان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فممكن اجمال الصدر
من المعصوم وهكذا مضافا وبان يكون الراجح فقط متيقن التعبد بصدوره متيقن الا ان يقال انه ايضا كونه متيقن التعبد بالصدور من حيثية القائل
بالجمع وبحصول التعبد ويكشف حال الترجيح بالمتيقن على الشبهة وثانيا ان مدخلية التعبد بالصدور في التعارض انما يسلم لو كان صدق مخالفته



في تأسيس الأصل في الدليلين المتعارضين

الظاهر من المتعارض لمصلحة لم تخلّ وانما فيه التقية ولا يحمل على المتشابه من الواقع حيث كان التعارض يكون احدهما ظاهرا في التقية اذ هو مقابل للاخذ بقولهم

عن ابيه ان هذا الاختلاف ... ولكن يكشف عن وقوع هذا الاختلاف ... وان الحق ... فقول ان نفي التعبد

بالتعبد التناقض ... النقل ... مثل ... كما في المتعارضين ... كذلك المتون القطعية

... التعبد بالصدور ... للمتعارضين ...

الادلة ... ثبوت السند ... الرواية ... التعبد كون متن الرواية مجملا

... ظاهر ... لعدم امكان التعبد بالصدور على نحو ... ويعد التباين على ذلك

التعبد لا يتعين ... مقام الدلالة ... لا ... الى التعبد في ذلك المقام وان كان ... في مسئلة الجمع ان كان ظاهرا

سليما عن المعارض يجب الاخذ به ... على التعبد ... مقام الدلالة ... الدليل على التعبد بالصدور ... ان في ذلك المتن ...

ولذا كان مع المعارض ... التنافي ... على التعبد بالصدور ... مقام الدلالة ... التنافي الواقع في ... قطعيين

الحاصل ان التعبد بالصدور ليس مبنيا على التعبد بالظاهر حتى يلزم ... في الظاهرين رفع اليد ... التعبد بالظاهر

مبنيا على التعبد بالصدور ... ان ثبت التعبد بالظاهرين ... رفع اليد عن التعبد بظاهر واحد

او عن التعبد بالظاهرين كما كان الشأن كذلك في تعارض المتون القطعية فان قلت ... بين المقام وبين المتون القطعية فان وجوب التعبد

بالظاهر ... القطع بالصدور ... وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد

بالسند ... مقام التعبد بالظاهر ... التعبد ... لاجتماع شرائطه ... التعبد ...

... وجوب التعبد بالظاهر ... مزاحما لوجوب التعبد

التعبد ... المزاحمة بمزاحمة الاصل ... الاصل ... مع سلامته عن الاشتغال

والحاصل ان مزاحمة الشيء ... انما يعلم ... كان كل منهما في عرض الاخر واما اذا كان احدهما مترتبا على

الاخر ... بمنزلة الملزوم ... بمنزلة اللازم ولا عكس ... التعبد بالصدور بعد اجتماع شرائطه ...

... لو كانت ... من شرائط التعبد بالصدور لتم المزاحمة المذكورة ... ملتزم به ...

... بالصدور ... الوقوف ... لاختلال الشرائط المعتبرة كما يقولون ... ولا يوثق ... الوثوق

لا ... في التعبد بالصدور ... التأويل ... خلاف الظاهر ... المتعارضين ان كان

... مع ... الظاهر ... احد المتعارضين ... لعدم ثبوت التعبد ... بل ... العمل بظاهر ...

... لعدم ثبوت التعبد بالظاهر ... ان التعبد ... المتعارضين بعد اجتماع شرائطه ... بين القابل

بالجمع وطرح ... اللازم ... الاخذ بظاهر الراجح ... اللازم الجمع بينهما ...

ان في الجمع ... الدليلين مع ... في صورة التعادل فان اللازم ... الظاهرين والرجوع الى ...

... في صورة التعارض ... الجمع ... وكيف كان ... لا ينبغي الفرق بين المتون القطعية المتعارضة ...

... المتعارضة بعد اجتماع شرائط التعبد بالصدور ... التعارض ... بعد ثبوت التعبد ... اذا كان

...

[illegible] كالتعبد بالظاهر فكيف يكون [illegible] على ما من شأنه ان يكون [illegible]

[illegible] من حكم الخبرين المتعارضين [illegible]

[illegible] ان الاخذ بظاهر الراجح [illegible] بين الظاهرين [illegible]

[illegible] التعبد بظاهر [illegible]

[illegible] الاخبار العلاجية [illegible] الجمع [illegible]

[illegible] الظاهر والنص [illegible] التعارض [illegible]

[illegible] الدليل الثاني [illegible] الجمع [illegible] الاخبار العلاجية [illegible]

[illegible] الاخبار المتعارضة [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] المتعارضين [illegible] الجمع بين الخبرين المتعارضين [illegible]

[illegible] التعبد بالظاهر [illegible]

فإن تعارض النصين [illegible] [illegible]

بون خلاف الظاهر مخصصة الى واحد ومتعدد مع قرينة التعيين بعد عدم التمكن من اعمال اصالة الحقيقة عرفا او نشأ الكل او الظاهر لانه فان
بما ذكرنا من كون السند في كليهما قطعيا او ظنيا نعم لا بد من تساويهما في الدلالة لئلا يدخل في تعارض النص والظاهر وقد عرفت حكمهما من تعارض الظاهرين
اللذين احدهما اقوى دلالة الا ان يقال ان هذا الكلام حاصل لان المعتبر في المقام عدم امكان الجمع الا بالتاويل فيهما وفي القسم الثاني
توقف الجمع على تاويل احدهما المعين فلعل المتعين في المقام في المختلفين بالنصوصية والظهور الاخذ بالنص وترك الظاهر الا مع ثبوت الامر بالعمل
بهما بصرف الظاهر حينئذ الى خلاف الظاهر فيتبين الثاني ما يتوقف على تاويل احدهما المعين كما في تعارض النص والظاهر وقد اشتهر سابقا
الى ان ذلك ليس بتعارض حقيقة بل النص قرينة على صرف الظاهر الى ما لا يخالف النص من دون العكس فان التعبد بظهور الظاهر انما هو من باب
اصالة الحقيقة وقد عرفت انه مع وجود القرينة المعتبرة لا مجرى للاصل لانتفاء الموضوع واما النص فالتعبد به ثابت بعد ثبوت التعبد
بالصدور من دون حاجة الى تعبد آخر وبعد اجتماع شرائط الحجية في السند على مقالتنا يجيء التعبد بالصدور في كليهما وانما التعارض بين الدلالتين
فيقدم القطعي على الظني وعلى مقالته سلمه الله سند النص ودلالته مزاحمان ظاهر الاخر وهما كانا على ظهوره لان من آثار التعبد بالنص
رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص فعند دوران الامر بين طرح دلالة الظاهر وسند النص يقدم
النص ويترك دلالة الظاهر ولا يذهب عليك ان البحث عن هذا القسم لعله خال عن الفائدة لان المرتبط باستنباط الاحكام الفرعية من
المتون القطعية والظنية مما لا يكاد يوجد فيه نص بل الغالب فيه وجود الظاهر والاظهر فنقول عند تعارض الظاهر والاظهر من المتون
القطعية او الظنية التي ثبت التعبد بصدورهما وان كان يمكن عقلا جعل كل منهما قرينة على صرف الاخر الا انه لا دليل على التعبد بذلك الامكان
والامكان العرفي الذي هو متعبد به هو صرف الظاهر عن ظهوره بقرينة الاظهر كما لو فرضنا كون دلالة الامر على الوجوب اظهر من دلالة لا ينبغي على
الاستحباب في قولنا اغتسل يوم الجمعة ولا ينبغي غسل الجمعة وكذا الكلام في العامين من وجه اذا كان دلالة احدهما بالعموم اللفظي ودلالة الاخر
بالاطلاق ولعله الوجه في تقديم قاعدة الضرر والحرج على غالب العمومات التي يقع التعارض بينها وبين القاعدتين بالعموم من وجه فان دلالتهما
بالعموم اللفظي وفي العمومات الغالبة المعارضة معهما بالاطلاق فتدبر ويدخل في هذا القسم اعني تعارض الظاهر والاظهر تعارض العام والخاص
المطلق والمطلق والمقيد وعلى ما ذكرنا من ندرة النص في ادلة الاحكام او عدم وجوده فالاحسن لعله عنوان القسم الثاني في الظاهر والا
الاظهر من النص ليندرج كل ذلك فيه وعنوان القسم الثالث فيما يتوقف الجمع على تاويل احدهما الا بعينه مع تساويهما وقوة دلالة في احدهما بالنسبة
الى الاخر ولعل في قوله سلمه الله فافهم بعد الاستدراك بقوله نعم بعد احراز الترجيح العرفي للاظهر يصير كالنص اشارة الى ذلك فتلخص محصل
القسم الاول على مقالتنا التي انما لا يمكن الجمع فيه بين المتعارضين الا بالتاويل فيهما اما متساويان في النصوصية والظهور او مختلفان فيه ولما
احدهما اظهر من الاخر فان كانا نصين فان كانا من المتون القطعية فذلك مما لا يمكن الجمع فيه ولو عقلا لعدم امكان التاويل لمكان النصوصية
وعدم امكان طرح السند للقطع به فلا بد من الترجيح بحمل احدهما المعين والمبهم على الصدور تقية او لمصلحة اخرى ان فرضت وان كانا من المتون
الظنية فان كان ترجيح من حيث السند في واحد منهما مثل كون راوي احدهما اعدل وقلنا بالترجيح بالسند في امثال زماننا ايضا رجحنا على
المرجوح السند بالاطلاق في قوله فهذه مما يجوز به الاعدل مثلا ولا يمكن الجمع ح ايضا وان لم نقل به او كانا متساويين في السند فلا بد ايضا من
طرح احدهما المعين او المبهم ولا يمكن الجمع ويتضح فساد القول بالجمع ان فرض شموله للنصين كمال الاتضاح وان كانا متساويين في الظهور
لا يمكن الجمع عرفا وان امكن عقلا فان كانا من المتون القطعية او الظنية المتساوية في السند فالظاهر ان لعدم الدليل على الجمع الممكن عقلا الا
ان يثبت الامر بالعمل بهما مع التعارض فيصير قرينة على لزوم اخراج كليهما من ظاهره ومع الاختلاف في السند يجيء الاحتمالان السابقان وان
كان احدهما نصا والاخر ظاهرا لا يمكن التاويل في النص فعند كونهما من المتون القطعية فلعل بناء العرف الذي لم نر ما بناء غيره مبلحث الا القطع
على انه لا يتركون القطعي بالظني بل النص قطعي المراد لعدم الاحتمال فيه دلالة ولا صدورا والاخر وان كان من شأنه لو خلي وطبعه افادة الظن بالمراد
لكن مع النص المعارض يقطع بعدم ارادة ظاهره فلا بد من صرفه من ظاهره كاللفظ الذي حصل الجزم بعدم ارادة حقيقته وعند كونهما من المتون
الظنية التي ثبت التعبد بصدورهما يوخذ بالنص ويترك الاخر لبناء العرف على ذلك بعد الاطلاع على التعبد بالصدور لان ذلك التعبد يجعلهما
كالمتون القطعية نعم لو كان الظاهر ارجح سندا من النص امكن تقديمه برجحان السند بتخيل شمول الاطلاق له وامكن تقديم الاخر للنصوصية والدلالة
وعلى مختارنا من سقوط الترجيح بالسند في امثال زماننا تقدم النص ولو كان النص قطعي السند والمعارض ظنيا سندا او دلالة فوجه تقديم النص
واضح ولو كان النص ظني السند والظاهر قطعية كما في الاخبار القطعية دلالة المعارضة مع الكتاب المجيد بعد التحرز عن التعارض فلعل الظاهر انه رجح
في اخبار عرض الاخبار على الكتاب فيترك الخبر المخالف للكتاب وبالتامل فيما ذكرنا يظهر صور تعارض الاظهر مع الظاهر واحكامها وصار محصل القسم
الثاني على مقالتنا التي انما يتوقف الجمع فيه على تاويل احدهما المعين اما كلاهما من المتون القطعية او من المتون الظنية او احدهما قطعي المتن والاخر

في بيان احكام الاقسام [illegible] من المتعارضات

ظنية فتعيّن التساقط في ظنيته وانّه يكون النص والاظهر قرينة صارفة للظاهر الى ما لا ينافي الآخر ومن هذا الباب اكتفائهم في ما علّله الاولين
من الركعات فتسبيحة ثم الاظهرية قوله عم يجزيك تسبيحة واحدة في رواية هشام استعمل في عدم وجوب التثليث من الاخبار الامرة بالتثليث في الركعة
على وجوبها وان لم يكن الاحوط في ادلة عدم الاكتفاء على الواحدة ولعل العرف لا يفرقون في جعل النص والاظهر قرينة صارفة في هذا القسم
بين تساوي المتنين في القطعية والظنية واختلافهما فلو دل الكتاب على وجوب شيء والرواية على جواز تركه جعلوا الرواية قرينة صارفة فلمّا ادل على
المجاز الى ما لا ينافي جواز الترك وظهر من ذلك ان مثال القسم الاول تعارض ما دل على وجوب شيء مع ما دل على حرمته فانه لا يمكن الجمع
بينهما بالتاويل في الدليلين بحمل كل على بعض افراد الموضوع او بحمل الوجوب على الرخصة والحرمة على المرجوحية وان مثال القسم الثاني تعارض ما
دل على وجوب شيء مع ما دل على جواز تركه او ما دل على حرمته مع ما دل على جواز فعله وان الجمع في القسم الاول امّا غير ممكن واما الدليل
عليه في القسم الثاني يمكن الجمع عرفاً بحمل الظاهر على الاظهر او النص فيعمل بالدليلين بهذا الحمل الذي بناء العرف عليه وما قلنا في القسم الاول
من تعارض اصالتي الظهور وتساقطهما لا يجري في القسم الثاني لعدم التنافي فيه حقيقة الا التنافي الحاصل بين ارادة الحقيقة وقرينة المجاز
من تنافي الدليلين في شيء مع تعبّد ثبوت التعبد بصدور الاظهر او النص فيهما يحتاج الى ذلك التعبد لا يجري لا مثال الحقيقة في الظاهر من باب الورود على
مقالته كما ظهر من باب الحكومة على مقالته سلمه الله في بعض الصور كما اشرنا اليه والى انه لا يتفاوت الامر في هذا القسم بين كون النسبة بين موضوعي
الحكمين التساوي او العموم المطلق او من وجه واما القسم الثالث الذي يتوقف الجمع فيه على تاويل احدهما لا بعينه وهو الذي لا مزية لاحد المتعارضين
على الآخر من حيث قوة الدلالة كالخاص من العام دائما فيتصور مع التساوي كما في مثال غسل الجمعة في العامين من وجه ويظهر من ذلك ان النسبة
في القسم الاول لا بد ان يكون التساوي كما في اكرم العلماء ولا تكرم العلماء الا انه الذي يتصور فيه الجمع باخراج كل من ظاهره كما في العام والخاص المطلق والعامان من
وجه مع وجود مزية في احدهما وعدمها واما حكم هذا القسم الثالث من حيث لزوم الجمع وعدمه فهو انه لا دليل على لزوم الجمع اذ لا يمكن تعيين
احدهما لكونه قرينة صارفة وموجبا للتاويل بالنسبة الى الآخر والمفروض امكان كل منهما لذلك عقلا لا متعين يوجب الترجيح بلا مرجح و
الحكم بان احدهما لا بعينه ماول يوجب الاجمال للعلم الاجمالي بخروج احدهما من تحت التعبد باصالة الحقيقة فتكون تلك القاعدة بالنسبة اليهما
مخصصة بالمجمل فيسقط عن الاعتبار في كليهما ويلزم على ذلك طرح الظاهرين والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما ان كان والا كان في قولنا اكرم
كل عالم واهن كل فاسق فبعد تساقط الظاهرين اصالة عدم وجوب شيء من الاهانة والاكرام في مادة الاجتماع لا يوافق واحدا منهما وان قلنا
بالتخيير في الاخذ بواحد من اصالتي الحقيقة في حكم تعارض الاحتمال اذا كان كان اللازم طرح الاخرى فاين الجمع حتى يكون اولى من التخيير مع
التعادل ومن الترجيح بالمرجحات السندية ان وجدت **والحاصل** ان المفروض في هذا القسم لما كان عدم المزية من حيث الدلالة فقد
يكونان من المتون القطعية او الظنية وقد يختلفان وفي ذلك ففي الصورة الاولى لا مزية لاحدهما على الآخر لا سندا ولا دلالة وفي الثانية قد
يحصل المزية من حيث السند وقد يتساويان وان فرض انتفاؤها مع التساوي لا يترتب على الجمع الا الاجمال كما في مقطوعي السند واما مع وجود المزية
فالقائل بالجمع ان ادرجه فيما يمكن الجمع كان كالتساوي وان ادرجه فيما لا يمكن بملاحظة ان لا محصل للعمل بهما على ان يكونا مجملين ويرجع الى
الاصل فيكون الحاصل من الامر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما فلا بد له من الرجوع الى المرجحات السندية فانّ ظاهر العرف دخول هذا القسم في
الاخبار العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات فيدخل عنده فيما لا يمكن الجمع فيه لكن اذا دخل في الاخبار العلاجية كان اللازم بعد فقد
المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من سيرة العلماء عدا الشيخ في العدة والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع
الى الاصل المطابق لاحدهما وذلك موهن للدخول في الاخبار الا ان يقال انه من باب الترجيح بالاصل فيعملون بمطابق الاصل منهما لا
بالاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير وغاية الامر ان التخيير شرعي على ان قلنا بالدخول في عموم الاخبار
وعقلي ان لم نقل هذا محصل ما افاده سلمه الله في المقام ولكنك خبير بان المراد بالامكان ان كان العرفي فلا مجال لادراج القسم الثالث
فيما يمكن فيرجع الى الترجيح بالسند على القول به في امثال ما ذكرنا وما ذكره من عدم الادراج هذا القسم في الاخبار العلاجية في محله فان المشهور
المعروف من محققي اصحابنا التخيير عند التعادل والعجز عن الترجيح كما حكاه عنهم الفاضل في الوافية سلمنا ان سيرتهم على التوقف والرجوع الى
الاصل الموافق لاحدهما لكن لعل ذلك من باب الاصل الاولى مع كون اصالة التخيير المستفاد من الاخبار واردة عليه ثم بعد دعوى اقتصارهم على ذلك
لا يمكن التصحيح بكونه من باب الترجيح بالاصل لاختلافهم في تقديم المقرر على الناقل وعكسه لا سيما بعد ضعف كون الاصل العملي مرجحا
للدليل الاجتهادي لعدم السنخية والمجانسة كما اشرنا اليه اواخر مسألة الاستصحاب فكيف يجعل ذلك الوجه الضعيف مصححا للظاهر من سيرتهم فتدبر
وفي الثالث وهي ما كان احد المتعارضين بهذا القسم من المتون القطعية والآخر ظنيا فلا ينبغي التامل في صرف التاويل الى الظني اذا كان المعارض
من الكتاب لا بمعنى الحجية في اخبار العرض على الكتاب ولعله يمكن التعدي منه الى ما كان المتن القطعي غير الكتاب بعدم القول بالفصل فالملخص ما قال

[Margin note: بل ينبغي ان يكون النسبة العموم المطلق او من وجه [illegible]]

بها الكلام ان الجمع المرضي المقبول عند العرف انما هو في القسم الثاني وان الجمع في القسم الاول انما الاستبعاد عليه لدليل بل الدليل من الاجماع والاخبار الا عيانا
على خلافه على ما عرفت وعرفت ان الموجع فيه الى تساقط التعبد بظاهر كل من المتعارضين سواء كان التعارض باعمال الاصالة الحقيقية فيهما لم يظهر
فيه قرينة المجاز او بالمجاز معها بالتعبد بظاهر الاخر بدون فرق بين كون المتعارضين من المتون القطعية او الظنية التي اجتمعت فيها شرائط
التعبد بصدق سندها او بحجية الخبر ثم مواد ادلة التعبد بالظواهر لكان التعارض فان التعبد بظاهر كل مشروط بفقد التعبد بظاهر مخالفه
نعم لو ثبت دليل على التعبد بالظاهرين مع تعارضهما كان ذلك قرينة على لزوم صرفهما الى ما لا يخالف الظاهر فان انحصر في واحد تعين مع
التعبد ووجوب الاقرب عرفا تعين ذلك الاقرب الواحد مع تعدده او عدم وجود الاقرب راسا تخير لكن صورة الانحصار في واحد لعلها
محض فرض ولذا لم يكتف في الحديث بمجرد ان الظاهر يحرز بالتعارض بل قلنا بالاحتياج فيه الى ثبوت دليل اخر على التعبد بهما وما يظهر منه سلمه
من الفرق بين القطعيين والظنيين بملاحظة ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف
الظاهر بخلافه في الظنيين لكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند لعل ذلك الفرق ماخوذ من فوائد الفاضل حيث اورده
على نفسه الاعتراض من قبل القائلين بلزوم الجمع بان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان
اتحد المجاز فهو المتعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد
بسبب التناقض والتعارض واجاب عنه بانا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن
لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية فيجب الغاؤها
راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذ لم يقم دليل عليه انتهى فيرد عليه ان بعد التعارض لم يبق التعبد بالظواهر حتى يلاحظ
انه مزاحم للقطع بالصدور او ليس بمزاحم اعضا عن ذلك لكن اي منافاة بين تعارض الظاهرين وبين القطع بالصدور حتى يقال ان التعبد بالظواهر
لا يزاحم القطع بالصدور ولا ينزله ولا يجعله مشكوكا ويزاحم التعبد بالصدور ويوجب الشك في كونه صادرا من الحجة فان هذا التنافي انما
يتحقق لو كان صدوره مخالفا للظاهر من الحجة محالا وقد عرفت سابقا امكانه ووقوعه فما الى ان الشك في الصدور حاصل مع التعارض
وعدمه وادلة التعبد به حكمنا بالتعبد مع ذلك الشك فلا يثمر التعارض احداث شك جديد في السند حتى يقال ان التعبد بالظاهر يزاحم التعبد
بالصدور فلو سلم كون القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظاهر وموجبا لوجوب الجمع بالتاويل في مقطوعي الصدور فلم يكن ذلك مسلما
في مظنوني الصدور ايضا بعد الاذعان بان النزاع في حجية الخبر انما هو في السنة هل تثبت بالخبر الواحد كما تثبت بالخبر المتواتر كما يظهر من مطاوي كلماتهم في المقام
وصرح به في مسئلة حجية الظن وبعد اختياره حجية خبر الواحد والجواب الاول من صاحب الفوائد مبني على مذهبه من عدم ثبوت التعبد بالخبر الواحد
فكيف يطابق فيه الجواب مع الاختلاف في المبنى وكذا الجمع في القسم الثالث بصرف التاويل الى احدهما المعين ليس من الجمع المقبول عند العرف بل
عرفت انه ترجيح بلا مرجح والتخيير في صرف التاويل موجب لطرح ظاهر ذلك الماول فتلخص من جميع ذلك حقيقة ما قاله المحققون من ان المراد بالجمع
اللازم ان كان ما عرفت في القسم الثاني فنعم الوفاق وان كان الاعم فلا وجه له بل خلافه واضح المنار واما التفصيل في القسم الثالث بين ما اذا
كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض وبين غيره فلم يقم عليه دليل بعد مع ان المناسب الاستحسان الذي زعمه لها طرح المتعارضين في مادة الاجتماع
للعمل بكل من العموم في الجملة في مادة الافتراق فيجعل عنه في الثاني فان طرح احدهما اهمال له راسا وسيجيء تحقيق ذلك **قوله** في المقام ان شاء الله
التمهيد الثاني آه قال في القوانين بعد نقل ذلك الفرع من التمهيد التحقيق وفيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين واسقاطهما وتعارضهما
وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل او ترجيح بينة الخارج ويمكن استناده الى التعارض والتساقط
والتحالف فينتصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم تكن هناك بينة كما هو المشهور انتهى ملخصا قال سلمه الله لو خص المثال بالصورة
الثانية وهو صورة عدم اليد لواحد منهما على الدار لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي من القدح لكون كليهما خارجين فلا يتصور في البين داخل وخارج
حتى يستند التنصيف الى تقديم بينة احدهما على الاخر وان كان ذلك ايضا اي فرض تخصيص المثال بالصورة الثانية لا يخرج عن قادحية احتمال
استناد التنصيف الى التعارض والتساقط فيها ايضا وكذلك الحكم بالتنصيف في الصورتين وكما يحتمل ان يكون مستندا الى اعمال البينتين كذلك
يحتمل استناده الى تساقطهما واعمال الحق فيهما فلم يتبين كون المسئلة من فروع الجمع بين الدليلين مهما امكن بل مقتضى جملة من اخبار الباب الحكم بالتنصيف
مع شهادة شهود احدهما على انتاج الدابة المخصوصة على مزوده وشهادة شهود الاخر على انتاجها على مزوده وذلك المشهور به مما لا يقبل التنصيف
كما في الشهادة على الزوجية والنسب فليس الحكم بالتنصيف مستندا الى اعمال البينتين بل مستند الى طرحهما كما لم يكن لواحد منهما بينة كما هو المشهور فلعل
التحقيق في البينتين المتعارضتين عدم اندراج واحدة منهما بعد التعارض في ادلة حجية البينة كما عرفت في الخبرين المتعارضين وستعرف فيرجع في محل
التعارضين الى القوانين المستفادة من الاخبار في رفع التخاصم ومحل بسط الكلام فيه كتب الفروع وكيف كان فالتمثيل الاولوية الجمع بتعارض

تحقيق في تعارض البينتين

البينات بما لا يجري فيه احتمال تقديم الداخل او الخارج مما لا يد لاحد على العين اذا كان التنازع فيها وما يحكم فيه بوجوب العمل بالبينات
في تقويم السلعة صحيحا ومعيبا اذا اختلفوا فيه فيما حكى عن اقوال الشهود بالنسبة الى ان التبعيض بمقتضى كون العين تحت يدهما السقوط احكام البينتين
المعينة على بعض الاحتمالات عن الحجية واما في البينة الاخرى سليمة عن المعارض ومحل الكلام ما احتمل السقوط في كل واحد منهما او بعد اجراء
المثال الاول يبقى الكلام في وجه اولوية الجمع بهذا النحو على العمل بكل من البينتين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين
اذ مقتضى قول كل واحد من البينتين كون العين بتمامها لشخص دون آخر والقول الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب فكيف بعض وقع التعارض
عن ذلك في البينتين وتسليم التبعيض فيها فلا يجري مثل ذلك في ادلة الاحكام الشرعية لا سيما الكتاب والسنة ولا يمكن ذلك التبعيض فيهما وتحصل
تلك المخالفة ابتداء اعتراض جديد على القائل باولوية الجمع وان لزم منه الموافقة القطعية بالنسبة الى بعض مدلول ما هو دليل في الواقع لكنه مستلزم
للمخالفة القطعية لترك العمل ببعض ما هو مدلول الدليل الواقعي والعمل ببعض مدلول ما ليس بدليل مضافا الى ان ذلك التبعيض بتبعض في الصدق
والكذب بالنسبة الى خبر واحد لو سلم جوازه في الشهادة فكيف يجوز في ادلة الاحكام الشرعية ومورد ورود هذا الاعتراض ما لو كان
النسبة بين الموضوع في الدليلين جزئيا كان او شهادة التساوي وجمع بين الدليلين بصرف الحكم في احدهما الى بعض الافراد وفي الاخر الى بعض
اخر واما الوصف الدال على الحكم في الدليلين عن ظاهره فلا يلزم الموافقة القطعية راسا لاحتمال ان يكون المراد ظاهر احدهما فقطع كون
الاخر مقرونا بما يدل على ارادة خلاف ظاهره ولم يصل الينا فلا يحصل الجزم بالموافقة ولو في الجملة **قوله** والتحقيق ان العمل بالدليلين
آه يريد سلمه انتهاء ولا تصوير الجمع في الاخبار والبينات بحيث لا يلزم عليه التبعيض ثم ابداء الفارق في اخبار طرح احد المتعارضين في الكل
واختيار الجمع في تعارض البينات ولتعلم اولا ان مدلول الاخبار صدق هذا الخبر الخاص من الامام ع واما العموم او الخصوص والحكم ونحوها فهو
مدلول متن الحديث الذي هو مجتبى المعصوم وقد اتضح الفرق بينهما في التقسيم السابق للدليلين بكونهما من المتون القطعية او الظنية
وعلى التقديرين بكونهما متساويين في النصوصية والظهور او مختلفين فيهما فان محل النصوصية والظهور والمتصف بهما هو المتن ومحل
القطع او الظن بالمتن هو الاخبار ثم مدلول الشهادة قد يكون صدق القول كما في الشهادة على الاقرار والشهادة على صدور صيغة الوقف
او البيع ونحوهما وقد يكون مدلوله غير صدق القول وذلك لغيرهما لا يقبل التبعيض كالزوجية والنسب ومن قبيلهما لو شهد على الانتاج على
مزروعه وقد يقبل التبعيض كما لو شهد على كون الدار لزيد فانه لا استحالة عقلا ولا شرعا في كون بعض الدار لزيد ويكون الشاهد كاذبا
في الاخبار عن كون كلها له فلا في سابقه اذا عرفت هذا فتصور الجمع في تعارض الاخبار بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وصدورهما من المعصوم
ولا يجري في هذا المقام احتمال التبعيض لان صدق القول الخاص غير قابل للتبعيض كما في شهادة الولادة والانتاج على المزروع وان كان ذلك
الجمع طرحا لهما من حيث ظاهرهما **قوله** قد عرفت سابقا ان التعبد بالصدور بعد اجتماع شرائط الحجية لعله مفروغ عنه بين الفريقين فتصور
الجمع على القول به ولو بنية من حيث الحكم بالصدور لعله ليس في محله وقد يتصور الجمع بالتبعيض في مدلول المتن لا مدلول الاخبار بالاخذ ببعض افراد
العام من احد المتعارضين وببعض اخر من الاخر باحتمال وجود قرينة ذلك لم يصل الينا ولا مفسدة في هذا التبعيض عقلا وان لم
يساعد عليه العرف ومن ادعى سلمه انما التبعيض في ترتيب الاثار على تصديق العادل انه كان ذلك بعينه الوفاق لكن لا يجري ذلك في النصين وان
كان ظاهرهما فمن المعلوم ان تصديق العادل يتبدل الى الصدق في الاخبار عن المعصوم واثره البناء على كون ما يرويه قول المعصوم واما الاخذ
بالبعض من مدلول متن وبالبعض الاخر من مدلول متن فليس من التبعيض في ترتيب الاثار على تصديق العادل فتدبر واما تعارض البينات فلا
يتصور الجمع فيه فيما كان من قبيل الشهادة على الزوجية والنسب لعدم قبولها التبعيض راسا وكذا الكلام في الشهادة على الاقرار بالنسبة الى صدق
القول فلو شهد احد البينتين باقراره بكون العين المخصوصة لزيد وكون ذلك الاقرار في وقت مخصوص وشهد الاخرى باقراره في ذلك
الوقت المخصوص بكونها لعمرو لا يتصور الجمع بالحكم بصدق الاقرارين ولا بالتبعيض وكذا الكلام في الشهادة على الانتاج على المزروع نعم يتصور
فيهما كون العين منصفا بين المدعيين لكنه خارج عن الجمع بين البينتين فان ذلك التصور قائم ولو لم يكن في البين بينة فليس مستندا الى
الجمع بينهما واما مع قبول التبعيض كالشهادة على كون الدار لزيد ولعمرو والشهادة على ان قيمته صحيحا عشرة وخمسة فيما لاحظ ان كلمات الشهود
من الحكايات الشفاهية وليست من قبيل الروايات المحتملة فيها الاشتمال على قرينة ارادة خلاف ظاهرها المفصل الينا لا ينافي فيهما التاويل
كما في النصين المتعارضين فتصوير الجمع فيهما منحصر في التبعيض فيها من حيث التصديق بان يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به **والحاصل**
ان مضمون الشهادة كون تمام الدار لزيد ومضمون الرواية كون الرواية صادرة من المعصوم وقد مر ان في المقامين ما التصديق وبعد التعارض يمكن التصديق
في كلتا الروايتين بصدورهما من المعصوم ولا يمكن ذلك التصديق في الشهادة لامتناع كون تمام الدار لزيد ولغيره فتصوير الجمع في الاول من حيث الحكم
بصدقهما وان كان فيه طرح لظاهرهما وفي الثاني بالتصديق في بعض المضمون ويعمل بكل شهادة من وجه ويطرح من وجه اخر نعم قد يتصور مثل ذلك

التبعيض في الرواية اذا كان الحكم فيها متعلقا بموضوع عام كما في اكرم العلماء واهن الفساق فيكرم بعضهم ويهان بعضهم الآخر ولا يلزم من ذلك الجمع بعنوان الافضل البعض اما وجه الفرق بين الرواية والشهادة باعتبار الطرح في الاولى والجمع في الثانية فهو ان المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا توجب الا مخالفة واحدة لان الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الاخرى لا ولوية الموافقة الاجمالية من المخالفة القطعية بخلاف حقوق الناس لان الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية فهو اولى من الاهمال الكلي لاحدهما من دون تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ونحو ذلك النفسانية الغير المنضبطة في الموارد **اقول** لعل الجمع في حقوق الناس لشدة الاهتمام بها وكون الجمع في حق الشارع لان فيه ايضا مخالفة قطعية مرّات لمعدّة للموافقة القطعية مضافا الى اعطاء حق المستحق المحتاج الى غير المستحق فان قلت لا علم بكون تمام الدار لواحد بل يحتمل كون التبعيض مطابقا للواقع فلا يلزم المخالفة القطعية ولا اعطاء الحق الى غير المستحق قلت كذا لا علم بان المراد تمام مدلول احدى الروايتين فلعل المراد بعض كل منهما فيحتمل فيها ايضا كون التبعيض مطابقا للواقع **والحاصل** ان المفروض في الروايتين المتعارضتين انكار العلم الاجمالي بارادة تمام مدلول احديهما فلم يفرض مثل ذلك في الشهادة بالعلم الاجمالي بصدق احديهما في تمام ما شهدت به وعلى هذا الفرض يصير الجمع راشدا وان فرض عدم الاجمالي في الروايتين فليفرض في البينتين مثل ذلك ولا يلزم المخالفة القطعية بالتبعيض في واحد منهما فيبطل الفرق فان قلت قد وقع التبعيض والجمع بهذا النحو الذي يعد عند العرف مضافا بين الخصمين في البينات المتعارضة وبعض النصوص بخلافه في الروايات المتعارضة قلت كلاما في العرف بحيث القاعدة والتمسك بعض النصوص خارج عن المقام والا فلو فرض ورود مثل هذا التعبد في الروايات المتعارضة لعلمنا به فيها ايضا كما وقع ذلك في صلاة العراة فيصلون قائمين مع الامن وجالسين مع عدمه **والحاصل** ان التعبد المفروض لو ورد النص عليه بالتعبد لكان الجمع بين الدليلين ويحمل كلا منهما على التالي وكيف كان **قال سلمه الله** فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام بالنحو المتقدم من تاويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالآخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البينات في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احديهما بحسب ادلة حجية البينة لانها تدل على وجوب الاخذ بكل منهما في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتها بين الاخذ لا بكل منهما بل باحدهما او بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه الا ان ما ذكرنا من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثاني على الاول ويؤيده ورود الجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني في المعمول فيها قميص اودعه رجل رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما **اقول** بملاحظة ادلة التعبد بالخبر الاولى طرح المتعاصين كما سبق فطرح كليهما اولى من طرح احدهما او الجمع وكذا الكلام في البينات المتعارضة فان ادلة حجية البينة انما تدل على وجوب الاخذ بكل منهما اذا لوحظت بنفسها واما مع ملاحظة معارضها المساوي فلا ومع الاغماض فقد عرفت ان لو حمل الاعتبار على ما لا يساعد عليه الاعتبار واما الجمع في رواية السكوني فانما هو لحصول الشركة القهرية بالامتزاج فيشتركان في الدراهم الثلثة فالثاني لهما على نسبة ما لهما والثاني منها على نسبة المال ولا ثالث منها اصلا **قال** لكن الانصاف ان الاصل في موارد تعارض البينات وشبهها هي القرعة **اقول** الاصل الاصيل في كل مشتبه وان كان هو القرعة لكن كما انقلب ذلك الاصل في الشبهة الموضوعية والحكمية بادلة البراءة او الاحتياط فكذا انقلب في المرافعات بادلة فصلها بالبينة واليمين وما ورد من القرعة في بعض نصوص تعارض البينات فانما هو لتعيين الحالف منهما لا لتعيين صاحب الحق من المترافعين في الاغلب ويظهر ذلك مما استدل به سلمه الله بقوله نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها او مرجعا بعد تساقط البينتين مضافا الى ان القرعة اصل وقد عرفت في مسئلة الاستصحاب ان الاصل لا يرجح الدليل وانما فرض الترجيح مع كون اصالة الطهارة مع احدى البينتين فشهدت بها لو باع شيئا من المتطهر ما عدا الاناء فادعى فرض التنجس واختلف مع المشتري في كونه طاهرا حال البيع او نجسا فاقام كل واحد منهما بينة على ما ادعاه ووجه عدم جريان القرعة خروج المورد من الاستثناء بجريان اصالة الطهارة ووجه الجريان بحجية ان اصالة الطهارة مما لم يعلم قذارته وقد علم القذارة بالقرعة فيخرج عن مجرى اصالة الطهارة **والتحقيق** ما افاده دام ظله للكلام مورد آخر وهو حال الاصول في تعيين ان في مقام تعارض الادلة بحيث لا يمكن الجمع بينها عرفا هل الاصل الجمع او طرح احدهما او التساقط **قوله** فنقول بل قيل ان الاصل في المتعاصين انه **اقول** مستفيدا من الله تعالى لا تعد ولا بالنسبة على المعنى الاول اما انك قد عرفت الفرق بين التعبد بالظاهر وان التعبد بالسند انما يحتاج اليه في المتون الظنية فهو متحصل شأن حجية الخبر الواحد وبعد الفراغ من ذلك المقام وصيرورته كالمتون القطعية لا يتم مراد حظناه ان هذا المتن القطعي حاله سواء كان كتابا او سنة مسموعة من المعصوم شفاها او سنة متواترة بالتواتر اللفظي وما في حكمه او القطعي تعبدا كالسنة المحكية بالخبر الواحد هل له عند العرف ظاهر ام محمل وعلى الثاني لا ظاهر حتى يتعبد به وعلى الاول يحكم مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الآيات في الاخبار الآمرة بالاطاعة والاجماع على وجوب الاخذ بذلك الظاهر ويتعين

في تعيين ان الاصل في المتعارضين

في التعبد بالسند

ذلك بما سنعده انفا من محل البحث مثله المتعاصر وهو ذلك التعدد لا التعبد بالصدق وما لسند التالي اما لنا وحاصل بين القولين
التشمل على الاثبات في البين او انه يجاب والتخيير وامثالها من الامر والمناقضة والمضادة مع اتحاد الموضوع في القولين ولا يرد عليه
محذور الاول والثاني لا اراد انه التعدد بظاهر كل من القولين واما اذا فرضنا عينا الكتاب او السنة مثل قولنا اكرم كل عالم ولا تكرم عالما
او مثل قولنا تجب اكرام واهن كل فاسق واجتمع وصفا العلم والفسق في بعض الافراد وثبت التعدد بظاهر كل من القولين المتنافيين ترتب
عليه مضافا الى محذور الثاني اجتماع المتضادين وهو المحذور به والمعروض في شيء واحد شخصي ولو نوقش في ذلك في القاصين من جهة
تعقل الجواز من جهة الجهة فالكلام في شمل الاجتماع في موضوع لم يثبت جهة مهما كما في المثال الاول والتكليف بما لا يطاق واما لو اجتمع
القولان من غير الحجة او كان احدهما قول الحجة والاخر قول غيره فليس في البين تعدد بالظاهر وبعده بالنسبة الى قول غير الحجة في الثاني حتى يلزم
المحذوران ومحل البحث في التعارض بين ظاهري قول الحجة لا مطلق القول فاذا وجدنا قول الحجة وكان سليما عن المعارض فلا تأمل في
دلالة ادلة التعدد بالظاهر على الاخذ بظاهره وان وجدناه مع المعارض المتساوي المعادل كما هو محل البحث فلا تدري ملاحظتان كلا الظاهرين
مشمول لادلة التعدد او واحد منهما او ليس احد منهما مشمولا لها او لا يبقى ظاهر حتى يشكل في الشمول وعدم الشمول التالي ان كل دليل دل على
اعتبار امور اتفق منها اثنان ولاحد منها مع اخر يجب لزوم من شمول الدليل لهما تناقض في نفس الدليل كشف ذلك عن عدم شمول الدليل لكان
عقليا او عن التخصيص ان كان لفظيا لعلمنا بان المتكلم به لاحاطة علمه وكمال حكمته لا يقصد به التناقض ولا حجية في الاحكام الشرعية الا
لقول الشارع الحكم او لقول من يطلع قوله الواقع ان وجوب التعبد بظاهر قول الحجة يحتمل ان يكون من باب السببية او من باب الطريقية والمراد بالاول
انا مكلفون بما ساعد عليه الدليل من دون ملاحظة كونه مطابقا للواقع فاذا اطلعنا على خبر اجتمع فيه شرائط التعبد بصدوره وظاهره فنحن مكلفون
بالاخذ بظاهره بجعل الشارع قيام الخبر على وجوب شيء سببا شرعيا لوجوبه على المكلف من دون تكليف بالواقع ومن دون ملاحظة انه
طريق موصل الى الواقع وبالثاني انا مكلفون بالواقع اي بالاحكام المحققة على طبق المصالح النفس الامرية ولما لم يمكنا الاطلاع عليها
جعل الخبر مثلا طريقا للعلم ابينا الى الواقع وامرنا بالتوصل اليه بهذا الطريق وعلى الاول ان دل خبر على وجوب شيء والاخر على حرمته
نعلم ان علمنا بقاء التكليف بالعمل بظاهر الخبرين المتعارضين وكان المانع عدم القدرة على العمل بهما صار المتعارضان كالواجبين المتزاحمين
كانقاذ غريقين لا يمكن الا استخلاص احدهما فانه لولا عدم التمكن كنا مكلفين باستخلاصهما معا ومع عدم التمكن نعلم بعدم ارتفاع التكليف
بالاستخلاص راسا ولولا علمنا بذلك واحتملنا ارتفاع التكليف راسا لمكان التزاحم لم نقل بوجوب استخلاص واحد منهما وكذا الكلام في الخبرين
المتعارضين اذا علمنا بنفي الحكم الثالث الخارج من ظاهرهما او لم نعلم بقاء التكليف بالعمل بالظاهرين من الخارج فلا دلالة لادلة وجوب التعبد
بالظاهر على بقاء التكليف لو وقع التعارض اما لعدم بقاء الظاهرين لمكان التعارض على ظهورهما بسقوط الاحتمال في المراد واما لمنافاة وجوب التعبد
بظاهر دال على وجوب شيء مع وجوب التعبد بظاهر دال على حرمته وبعد وقوع المنافاة والتناقض بين الوجوبين نعلم انه تعالى لم يرد بقوله
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وجوب الاخذ والانتهاء بالنسبة الى هذا الامر والنهي المتساويين كل منهما بمثله على نحو التخصيص
والمفروض عدم دليل اخر يدل على بقاء التكليف بعد التعارض ايضا وعلى فرض وجوده وحكم العقل بالعمل بالمقدور فلا منافاة بينه وبين كون
الاصل في المتكافئين التساقط لصيرورته حكم العقل ح دليلا وارد على الثاني نعلم اجمالا ان احد الخبرين الدالين على وجوب شيء وحرمته
مخالف للواقع فلا يكون ان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان العمل بهما وبعد الاحاطة على تلك الامور يعرف ان الحق ما حققه الفاضل
التراقي من ان الاصل في المتعارضين عدم حجية احدهما الا ان دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض اما اذا كان اجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين
وليس فيه عموم او اطلاق لفظي يفيد العموم واما اذا كان لفظا فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب
العمل عينا بكل خبر مثلا ولا ريب في وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما مخيرا لا يدل عليه الكلام اذ لا يصح ارادة الوجوب
العيني منه بالنسبة الى غير المتعارضين والتخيير بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد **اقول** سلمنا صحته لكن محض الصحة لا يكفي للحكم
بالارادة الا بعد قرينة وليست فاما العمل باحدهما الكلي عينا فليس من افراد العام لان افراده المتشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل
فردا اخر بل هو منتزع منهما غير محكوم عليه بحكم نفس المتشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بهما عينا انتهى محصل كلامه في المقام **ومحصل** ايراده
سلمه الله على هذا التحقيق امران الاول عدم الفرق في المقام بين كون ادلة الامارات من قبيل الاجماع والعموم اذ المفروض قيام الاجماع على
ان كلا من المتعارضين واجب العمل لولا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالاخر اذ لا يعني بالمتعارضين الا ما كان كذلك فالدليل على اعتبار الامارات
اذا كان اجماعا كان ايضا عاما لانعقاده على هذه القاعدة الكلية **اقول** كذلك مورد الى ان كل واحد من المتعارضين اذا لوحظ بنفسه مع
قطع النظر عن معارضه كان مشمولا لادلة اعتبار اجماعا كان او لفظا عاما وسلم الاجماع على هذه القاعدة الكلية لكن المانع الشرعي في المتعارضين

فرغ من تسويد مصنفه العاصي احمد بن محمد مهدي النراقي

موجود وهو وجوب العمل بالآخر فلا اجماع على وجوب العمل بهما **والحاصل** ان الاجماع على وجوب العمل بكل منهما مشروط بفقد المعارض وتحقق الشرط في المتعارضين فرضي اذ يتحقق لو فرضنا عدم وجود المعارض مع قطع النظر عن وجوده واما المحقق الواقعي فهو وجود المعارض فلم يتحقق شرط وجوب العمل في كل واحد من المتعارضين فلم ينعقد الاجماع على وجوب العمل بكل منهما فعلا ووجوب العمل الفرضي غير نافع فخروج المتعارض عن معقد الاجماع انما هو من باب التخصيص فيحصل الفرق بين كون الدليل على الاخبار اجماعا او لفظا عاما والعموم الفرضي في معقد الاجماع لا يجعله مساويا للعموم اللفظي فلو فرضنا انحصار الاخبار في عشرين خالية عن المعارض وعشرة متعارضة مثلها فالاجماع المفروض لا يحصل حجية غير العشرين السليمة واما العشرون الباقية فحجيتها بذلك الاجماع موقوفة على فرض كل واحد منها سليمة لكن ذلك الفرض غير واقع فالعشرون خارجة عن معقد الاجماع بخلاف ما لو كان مدرك الحجية مثل قول الحجة كل خبر حجة فانه بعمومه شامل لجميع الثلاثين وكل واحد منها من افراد الخبر لكن في التعارض امتناع العمل بذلك العشرين اوجب خروج العشرين منه تخصيصا للعموم ولعل ذلك مما لا خفاء فيه **واما** قوله سلمه الله واما ما كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالاخر فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة ممنوعة لا وجوب العمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها بسلامته عن معارضة الاخرى فهي بوجودها يمنع وجوب العمل بهذه الا بوجودها ولا بوجوبها انتهى ففيه منع المقصود لان الغرض ان كان ان ما نحن فيه من هذا القبيل فيرده اولا ان ذلك منافي لما اطبقوا عليه من ان التعادل من افراد التعارض لا خارج عن موضوعه مخالف لما اطبقوا عليه ثانيا ان وجود اكرم العلماء مثلا بنفسه مع قطع النظر عن وجوب العمل به غير مانع عن وجوب العمل بقول المعصوم لا تكرم عالما كما عرفت في الامر الثاني والا لكان قول لا تكرم العلماء مثلا مانعا عن وجوب العمل بقول الحجة لا تكرم ... وفساده واضح كما ان الملازم فالمانع عن وجوب العمل بكل وجوب العمل بالاخر ومعقد قيام الاجماع على ان كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي ليس الا ان وجوب العمل بكل منهما اجماعي لولا المانع وهو وجوب العمل بالاخر كالخبرين فيه فالتمانع حاصل بين الوجوبين لا بين وجود احدهما ووجوب العمل بالاخر كما اعترف به فالتمانع حاصل بين الوجوبين لا بين وجود احدهما ووجوب العمل بالاخر فكل من الوجوبين مانع من جهة وممنوع من اخرى والمفروض عدم تعين واحد منهما لكونه مانعا فقط والاخر لكونه ممنوعا فقط حتى يخرج التنافي بينهما عن موضوع التعارض وثانيا لو سلمنا ان وجود احدهما مانع عن وجوب العمل بالاخر لكن ذلك لو وجد لا يختص باحدهما المعين بل كل منهما وجوده ووجوب عمله فكما ان وجود احدهما مانع عن وجوب العمل بالاخر كذا وجود الاخر مانع عن وجوب العمل بالاول ولا يترتب على ذلك مفسدة نعم وجوب المانع عن وجوب العمل بكل لا ينكر حجا في معقد الاجماع هذا مضافا الى ان بين القول بكون وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالاخر وبين القول بان الامارة ممنوعة لا وجوب العمل بها تدافعا بينا اغمضنا عن ذلك وسلمنا صحة القول بان ذات الامارة ممنوعة لا وجوب العمل بها لكن ذلك مستلزم للقول بالتمانع بين ذاتي الامارتين وكون الامارة المانعة واجبة العمل حجا في كلتا الامارتين فكيف يصح صحة القول بان الامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الاخرى ام كيف يصح القول بان الامارة المانعة بوجودها يمنع العمل بتلك لا يمنع وجوب العمل بهذه الا بوجودها ولا بوجوبها نعم يتصور التصحيح فيما كان احد بينهما مانعا فقط والاخرى ممنوعة فقط كما في الخبر الواحد المعارض للكتاب في مفروض المقام هو التعارض ولكن الغرض ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل التعارض والتمانع فيه موجود بين وجوب العمل بكل من الامارتين ولان وجود احدهما المعينة مانع من وجوب العمل بالاخرى في مثل الخبر الواحد المخالف للكتاب الا فيما نحن فيه فان سلمنا صحته لان التحقيق فيهما ايضا ان وجوب العمل بالكتاب مانع من وجوب العمل بالخبر لملاحظة الاخبار الحاكمة بطرح ما خالف الكتاب من الاخبار الاحاد الا ان ذات الكتاب مع قطع النظر من وجوب العمل به مانع واغمضنا عن ذلك التحقيق فذلك مما لا اصير فيه الا انه لا يخرج المتعارضين عن معقد الاجماع خروجا موضوعيا وتصحيح لتفصيل الزراقي **والحاصل** ان الفهم القاصر في عجز عن تصحيح العبارة فاما انها سقطت واما انتهم قصور الفهم ولعل الثاني اقرب لان النسخة مصححة الثاني انا نختار من الاحتمالات وجوب العمل بكل منهما تخييرا ونقول ان وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البدل حتى يورد بما اورد بل لان امتثال التكليف عقليا كان او عرفيا مشروط بالقدرة والمفروض ان كلا من المتعارضين مقدور في حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاده فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف مع عدم مانع من تعيين كل منهما حتى يلزمه الا تعيين الاخر عليه كذلك وهذا مما يحكم به العقل بديهة فليس التخيير لاستعمال الامر في التخيير بالنسبة الى المتعارضين كما توهم بل من جهة عدم تقييد كل منهما الا بغير القدرة **والحاصل** انه اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب الطاعة في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي لانهما ممكنة فيقبح تركها واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب الطاعة في احدهما لا بعينه **اقول** ورود ذلك على النراقي ره موقوف على ارادته بالامر بالعمل بالمتعارضين وتسليمه وجوب العمل بهما مع التعارض مقيدا بالقدرة

فصل في ان الاصل في المتعارضين على الطريقية [illegible]

وصحيح منا انه عدم الاخذ بهما دال على وجوب العمل بالامارات من باب التخصيص والتخصص فكيف يقال ذلك بما يحقق فيه الوجوب مع عدم
القدرة من الامتثال حتى يستقل العقل بوجوب الاطاعة في احدهما لا بعينه ثم نقول باستقلال العقل بذلك اذا علم بنفي الثالث وامضينا
التكليف في المتعارضين لكنه حكم عقلي لا ينافي اصالة سقوط المتعارضين عن الحجية بالتعارض ومقتضى التحقيق لعله ما قاله كما عرفت في طي
الامور ونقول هنا ان التعارض المبحوث عنه انما هو في مثل قولنا اكرم العلماء لا تكرم الفساق مما كان الجمع فيه متوقفا على صرف كلا الظاهرين
وفي مثل اكرم كل عالم واهن كل فاسق مما يتوقف الجمع على صرف احدهما لا بعينه فاذا فرضنا ان كلا منهما في المثالين مما يعتد به من المقصود
فمن البين ان محل وجوب الاطاعة الثابت بالعقل والشرع هو ما اذا جرى بناء مراد الشارع او فهمنا من كلامه على طبق مقام العرف والمفروض
عدم الجزم وما المتفاهم العرفي فهو حاصل في كل من المتعارضين مع قطع النظر عن الآخر وفرض عدم صدوره وانما مع وصول الاطلاع عليهما
وفرض الصدور فلمكان التنافي بينهما لا يبقى لواحد منهما ما هو محكم ادلة وجوب الاطاعة بالاخذ به فالمانع من العمل بهما هو التنافي المانع من
بقاء الظهور لا عدم القدرة فان منعه انما هو بعد تحقق التكليف ولا يتحقق الا بعد الظهور المنتفي في المقام وبعبارة اخرى المقتضي للتكليف
بالاطاعة في الامارات هو الظهور العرفي ومع عدم بقاء المقتضي فوجوب العمل بكل من الامارتين مشروط بفقد الاخرى حتى يتحقق
المقتضي وبعد الفراغ من ذلك المقام لا بد من ملاحظة انه في المقام مانع عقلي او شرعي حتى لا يبقى التكليف او يكون مشروطا بالنسبة الى من
وجد عنده المانع وان شئت توضيح ذلك فافرض خطابا واحدا مجملا ولاحظ ان المانع من وجوب الاطاعة هو وجود المانع او فقد المقتضي
واما اذا كان الخطاب تاما من حيث الظهور فيتحقق المقتضي ان لم يكن له معارض فلا حظ بعد ذلك ان المخاطب قادر على الامتثال او عاجز عنه واما اذا
كان له معارض مقارن فيطرو عليه الاجمال للعلم بعدم ارادة الظاهر والمفروض عدم امكان الاخذ بظاهر واحد حتى يصير المعارض قرينة
على ارادة خلافه فمرجع الى الاجمال كما في خطاب واحد مجمل فلا يمكن الاطاعة للجهل بالمراد لا لعدم القدرة على الامتثال كما في الواجبين
المتزاحمين فظهر الفرق وبطل مقايسة بعض الاعاظم فما عن كون التنافي موجبا للاجمال وسلمنا بقاء الظهور لكن وجوب العمل بظاهر كل بل
مشروط بفقد المعارض المساوي او الاقوى فلمكان التكافؤ والتعادل لكل من المتعارضين مشروطا بفقد المعارض لم يتحقق شرط وجوب
العمل في واحد منهما **محصل** هذا الوجه بعد تسليم وجود المقتضي لوجوب الاطاعة واستناد عدم الوجوب بوجود المانع للاجمال الذي عرفت
فنقول لا مكان ان يقال ان مستند ذلك الانتفاء هو عدم القدرة على الامتثال بالمتنافيين فيصح مقايسة المتعارضين بالواجبين المتزاحمين
اغمضنا عن ذلك لكن في مثل اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق لا يمكن القول بالتكليف بالظاهر وان المانع عدم القدرة بوجود مانع آخر قبل ذلك
وهو اجتماع المتضادين وهما وصفا المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد وهو اكرام العالم الفاسق فلا بد من القول بانتفاء احدهما وحيث لا نعلم المرتفع
تفصيلا لا يعلم له وجوب الاطاعة بالنسبة الى المفروض مخصصا بالمجمل فيخرج عن الحجية فيصح تأسيس اصالة عدم الحجية في المتعارضين واما
العلم الاجمالي ببقاء واحد من التكليفين وحكم العقل بملاحظته بالتخيير فقد عرفت انه خارج عن مقام تأسيس الاصل واما الواجبان المتزاحمان
فالمانع فيهما منحصر في عدم القدرة على الامتثال فانا نستفيد كلا من الغريقين محبوب بنفسه ولا يلزم من وجوب كل منهما اجتماع المتضادين غاية الامر
ان الزمان مثلا لا يسع لانقاذهما ولا نتمكن من انقاذهما معا من واحد واما انقاذ واحد منهما فالقدرة عليه حاصل بل قد عرفت ان العلم
ببقاء التكليف للانقاذ لو لم يكن حاصلا لم نقل بالوجوب فيه ايضا الا ان بعد المراجعة الى العقلاء وملاحظة ذمهم لتارك الانقاذ بانك
كنت قادرا على استخلاص احدهما فلم تركت الانقاذ استعلمنا بقاء التكليف في مثل ذلك ولعل مثل ذلك غير موجود في المتعارضين
والحاصل ان المانع من الامتثال في المتعارضين لو كان منحصرا في عدم القدرة كان وجوب العمل بكل منهما ثابتا بحيث لو القدرة فصح
المقايسة والقول بالتخيير بحكم العقل لكن الظاهر كون وجوب العمل بكل منهما مشروطا بعدم وجود الاخر لتحصيل المقتضي او لرفع المانع
او لعدم لزوم الاجمال في دليل الاعتبار فلعل الاقوى كون الاصل عدم حجية المتعارضين موصلة وحيث ان الراجح في النظر كان اعتبار الامارات
من باب السببية احوجنا الى هذه الاطالة والا فعلى الطريقية وملاحظة الشارع غلبة اصابتها الى الواقع في جعلها طريقا فمن البين ان
كلتا الامارتين المتعارضتين ليست طريقا الى الواقع الواحد فاحدهما مخالفة للواقع جزما واما الاخرى فالجزم بالموافقة وصدقها
دائر مدار العلم الاجمالي بنفي الثالث وعدمه فمع عدم العلم لا جزم بالموافقة فلا بد من التوقف لا بمعنى ان احدهما المعينة وان كان طريقا ولا نعلمها
بعينها كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه لان المصلحة المقتضية لجعله طريقا او هي غلبة اصابة الواقع
في كل منهما مقيدة بعدم معارضها بمثلها نعم يتوهم ان تلك المصلحة انما تقتضي جعل الامارة طريقا في جميع الموارد لعدم التمييز بين
الفرد الموصل منها وغيره فقضاءه من قبيل الحكمة في التشريع من دون اعتبار لزوم الاصابة في كل مورد فعلى القول بهذا التوقف على الطريقية
لا بد من هذا التوقف على السببية ايضا الا ان السببية ايضا لا تخرج من مصلحة موجبة للزوم العمل في كل مورد فكما انه على الطريقية لا يعقل بقاء المصلحة

في كل من المتعارضين بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل كان وجود المصلحة في كل منهما مقيداً بعدم معارضته
بمثله هكذا على السببية لا يعقل ذلك فتأمل لامكان ان يقال ان المصلحة على السببية هو مجرد الاطاعة والامتثال وبعنائه معقول على
فرض امكان الجمع فتدبر فان العامل بالسببية لا يقول بما فاته الشارع ملاحظة المصلحة الواقعية فان احتمال طريق خاص في الاطاعة دون غيره
لا بد له من مرجح على القول بالمخطئة والتصويب العقليين فلا بد وحداً ومع العلم الاجمالي الحاصل في الثالث كان التوقف من باب اشتباه الحجة
الحجة الصحيح بين حجتين الا ان ذلك خارج من ملاحظة الدليلين بعينهما فالحق في المتعارضين بملاحظة نفسهما عدم حجية شيء منهما وفرض
المقام كان لم يكن دليل اجتهادي فيه ثم المتعارضان اما ان يطابق الاصل العملي لاحدهما كما في تعارض امارتي الوجوب والاستحباب او امارتي
الحرمة والكراهة او يخالف لكليهما كما في تعارض امارتي الوجوب والحرمة حيث ان كلا الحكمين على خلاف الاصل ففي الاول ان قلنا بكون الاصل
من المرجحات كان المطابق له لاعتضاده بالاصل راجحاً فيخرج عن موضوع المسألة وهو التعادل وان لم نقل بذلك كان حجة سابقا
اخذ بدل الاصل لا لانه الدليل بعد فقد الدليل الاجتهادي وفي الثاني مقتضى القاعدة تساقط المتعارضين من حيث جواز العمل بكليهما
والرجوع الى الاصل المخالف لهما لا الى العلم بحال الثالث يحكم العقل بالتخيير هذا ما يقتضيه القاعدة على مذاق من يقتضي وجوب
العمل بالاخبار سواء قلنا باعتبارها من حيث السببية او الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير بين الاخبار المتعارضة مع فقد المرجح
بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها والتخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل بكل منهما والقول بانه من اول تلك الاخبار عدم التساقط
مع فقد المرجح لعله ليس في محله فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حقيقة عمل باخبار التخيير الا ان نقول بالوقف والاحتياط في العمل المستند
الى الاخبار من اصحابنا ايضا فمرجعه الى تساقط المتعارضين والرجوع الى الاصل الذي هو الاحتياط سواء طابق احدهما او خالفهما فان علم
ثم ما دل على الاحتياط حقيقة بعد توجيهها على اخبار التخيير كان ان نقول بالرجوع الى الاصل سواء طابق احدهما او خالفهما صريح في احتمال التساقط
وبالتأمل في جميع ذلك يمكن دعوى تطابق الكل على ان الاصل في المتعارضين هو التساقط الا ما دل على ترجيح احدهما بموافقة الاحتياط
او الاصل وقد عرفت ان المتعارضين على هذا المسلك حالهما حال غيرهما من الدليلين اذا ترجح احدهما على الآخر بموافقة الاصل او الاحتياط قال
قال سلمه الله تعالى في عنوان المسألة فيراد الكلام في المقام الاول اولاً في ان الاصل هل هو التساقط وفرضهما كان لم يكونا او لا فالاتم اللازم
بعد عدم التساقط الاحتياط او التخيير او التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لان معنى تساقطهما ثم الاخير مرتب
كان نقول في المقام وعلى كل تقدير فاذا لم نحكم بالتساقط فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع
بين الظهر والجمعة مع تصادم الادلة وكذا بين القصر والاتمام وجوه واشهرها كذلك ثم لا يخفى ان ثمرة اخبار التساقط سواء كان نقول الكلام
لا بعد ورود اخبار التخيير المتقدمة على ادلة الاحتياط على مذاق المجتهد بما ظهر من عنوانها كان المتعارضان في الحكم كما لو وقع التعارض في الاسير
المتعارضين على القول بالتساقط يكون المرجع هو الاصل لعدم شمول اخبار التخيير لغير الخبرين المتعارضين وعلى القول بعدم التساقط كما
اختاره سلمه الله في الامارات على القول بالاعتبار من باب السببية وجعلهما كالواجبين المتزاحمين فلا بد من التخيير من باب حكم العقل به عند تزاحم
الواجبين وعلى مقالتنا لا وجه للتخيير لا بعد العلم الاجمالي بالتكليف نظام احدهما المسبب عن العلم التفصيلي بنفي الحكم الثالث الخارج عن ظاهرهما
فيرتفع الاصل الذي كان هو المرجع بعد التساقط بذلك العلم التفصيلي بل مع ذلك العلم لم يكن الاصل مرجعاً اصلا ويحكم لا بالاستقلال بالتخيير
العقلي به مع العلم بالتكليف المردد بين امرين لا يمكن الجمع بينهما لمكان التضاد او التزاحم فتدبر قوله ره ثم وهو الذي عليه جمهور المجتهدين انتهى اقول اعتبار ما
سابقا الى نسبة القول بالتخيير الى جمهور المجتهدين في المقام لا يعرف في ذلك خلاف فان الاصحاب ما ينساب يعزى الى الظاهر شهرة العلماء
هذا ما يبتغي من التتبع في العدة والاستبصار في مقام الاستدلال التوقف والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما كما نبه عليه سلمه الله سابقا الا
ان يكون المراد به ما لو كان التعادل بين الحجتين لكن يوهنه ان ما ذكره موهناً انما هو في الخبرين اللذين يتعذر الترجيح بينهما لا يمكن الجمع فيدار كان
احدهما فاحد المرجحات السندية فانه يرجع منه الى المرجحات ولا على القول بلزوم الجمع لان الظاهر عند العرف دخول هذا القسم في الاخبار العلاجية
فكل ذلك شاهد على ان دعوى الشهرة المذكورة انما هي في تعادل الاخبار وكيف كان فيدل على التخيير في تعادل الاخبار المتعارضة اخبار مستفيضة او صحيحة
دالة على المطلوب بعد تقييد الاطلاق منها هذه ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما
جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين
مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وجه الدلالة ان ما كان منهما مشتملا على المرجح المعتبر وقد علم انه
الحق وعند عدم اشتمالهما على مرجح معتبر او اشتمال كل على مرجح بدلهما فيما لا نعلم ايهما الحق ولا ينافي ذلك سائر الاخبار المشتملة على الحكم
من اول الامر او بعد فقد بعض المرجحات لا لما الاطلاق والتقييد فيحمل المطلق على المقيد فالمتأمل في دلالتها على التخيير حملها على هذه الجهة مورد

لا دليل على كونه وجوبيا او نحو ذلك فان الفاصل قد يعرف اما ثانيا فمن وجوه عديدة منها الامر بالاخذ بما وافق الاحتياط وترك ما خالفه والحكم بالتخيير بعد
كون المتعارضين موافقين للاحتياط او مخالفين له لكون الحصر ما ذكر عليه جنات التخيير كان مفهوم الاحد لو كان من الاحتياط التي ثبت
التعبد بمضمونها لكن في الحديث انا لم نقف عليها الا في كتاب العوالي مع ما عليه من الورع والارشاد وما عليه لكتاب المذكور من نسبته
الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى في الورع والارشاد على ما افاد في حجية الاحتياط
قادحين لكن العوالي وان كان كذلك فلما صار ابن ابي جمهور الان كونه من اهل سند والانتخاب الشاهر زمانه غير معلوم ولا سيما بعد قدح مثل
صاحب الحدائق فيه وفي كتابه واحد بالتخيير الموجود فيها الموافقة لسائر الاخبار وبطرح الترجيح بالاحتياط واما سائر الاخبار الامرة بالارجاء
الى ملاقاة الامام كما في المقبولة والمرفوعة وما لم يوجد فيه شيء من الوجوه المرجحة وعدم القول فيه بالارجاء كما في الرواية المنقولة عن تعمق
او الناهية عن العمل بواحد من المتعارضين حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه كما في رواية سماعة بن مهران المنقولة عن الاحتجاج فهي بعد دلالة
واضحة على ان التوقف المستفاد منها انما هو في صورة التمكن من الوصول [illegible] ومن لسان بعضها ومن ما دل على التخيير بالسعة الى [illegible]
الوصول الى الحجة صلوات الله عليهم مثل قول ابي عبد الله عليه السلام في رواية الحارث بن المغيرة المروية عن الاحتجاج اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم
ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده اليه وقوله عليه السلام في رواية سماعة المروية عن الكافي يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه دل على
ان الارجاء انما هو لمعرفة الحكم الواقعي لا في مقام العمل فانه موسع عليه العمل بكل من المتعارضين قبل معرفته ذلك فيصير ذلك وجه جمع
اخر بين اخبار التخيير والارجاء وبعرفه منه ان التوقف في الفتوى لا يستلزم الاحتياط في العمل ولو سلم لزوم التوقف في الفتوى في الاخبار المعارضة الخالية
من الترجيح فلا نسلم لزوم الاحتياط في مقام العمل لامكان هذين الخبرين مضافا الى ما اسس فيما معا من ان المرجح فيما تعارض فيه نصا متعارضا لا
مع كون الشك في التكليف هو الاصل كما فيما الامر فيه ولا وجه لوجوب الاحتياط فيه الا مع كون اصالة التخيير المستفاد من تلك الاخبار اصلا وارد
على اصل البراءة ونقول ان الاصل عدم التكليف بوجه خاص من المتعارضين فيطابق الاصل مع معاد تلك الاخبار قوله ثم ان حكم الشارع
في تلك الاخبار اما لعرفت سابقا ان هنا احتمالات ثلاثة لانه يكون من باب السببية وان يكون من باب الطريقية ومعنى سببية الله صلى
المتعارضين على الاحتمال الاول من قبيل الواجبين المتزاحمين اللذين يستقل العقل بالحكم بثبوت التكليف بواحد منهما والتخيير فيه فلا دلالة على
لاستدلال بذلك الواحد في اخبار التوقف بمعنى خروج كل واحد من المتعارضين عن الطريقية على الاحتمال الثاني كان للمتوهم ان يقول
ان في حكم الشارع بالتخيير دلالة على ان اعتبار الاخبار من باب السببية لمنافاته لحكم العقل والشرع في مورد التخيير حكما واقعيا بالتساقط فيهما الواحد
ولو كان الاعتبار من باب الطريقية لحكم بالتوقف كما عرفت ان القاعدة **والحاصل** ان التعارض على الطريقية موجب للتساقط واحتمال
التخيير دال على عدم التساقط فيكشف ذلك الاخبار على ان اعتبار الاخبار من باب السببية فدفعه سلمه الله بان التخيير لا ينافي الطريقية لقوة احتمال
ان يكون التخيير لا ينافي الطريقية لقوة احتمال ان يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا في مورد التوقف الذي هو مقتضى الطريقية عند التعارض لا حكما
واقعيا ثابتا من اجل الواجبين بل لولم يكن احتمال التخيير على الطريقية فالاحتمال المتساوي لا ينافي الترجيح ويغلب انها اصدق شاهد على ما استظهرناه
من كون حجية الاخبار من باب الطريقية بل هو امر واضح **اقول** ان شاهد التوهم دعواه سلمه الله بان احتمال التخيير دال على عدم التساقط لا
تساقط على السببية فيتوجه التوهم ولا بد فيه من الجواب بان في نص الاحتجاج دلالة على ان التخيير ليس حكما ظاهريا في مورد التوقف فلا يمكن دفع
قوة ذلك الاحتمال واما على مسلكنا من عدم دلالة الاخبار على عدم التساقط بل انها انما على صوتها بان الحكم العملي عند التخيير هو التخيير سواء كان
في البين علم اجمالي بعدم الثالث ام لم يكن ومن التساقط على السببية ايضا بملاحظة نفس المتعارضين كما كان كذلك على الطريقية فلا وقع لهذا التوهم
لكون نسبة احتمال التخيير على هذا التقدير الى السببية والطريقية نسبة واحدة ولا دلالة فيها على احدهما ومن القرائن على دلالة الاخبار
التخيير على التساقط رواية سماعة بن مهران المنقولة عن الاحتجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ
به والاخر ينهانا عنه فقال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد لنا من ان نعمل باحدهما فقال خذ بما فيه خلاف العامة
بل هذه دالة على التساقط مع وجود المرجح ايضا الا انه عند لزوم العمل باحدهما لا بد من اختيار الراجح منه تدل على ذلك على ذكرناه واما
دلالة احتمال الترجيح على الطريقية بمقام التعرض لها وتسليمها او القدح فيها مقام التعرض لذكر تلك الاخبار وما ذكره هنا محصله ان ما ترى
ان الشارع تعبدنا بامور كثيرة التخلف عن الواقع كالاستصحاب والبينة وسوق المسلمين واليد ونحوها المصلحة اقتضت ذلك التعبد مع كثرة
التخلف فلا يصح ان يكون حينئذ ما نعلم بظاهر الاخبار هذا القبيل الا من باب علته اصابتها الواقع وكذا لا مصلحة على ذلك التعبد فيها
فكذا لا مصلحة عليه في الاخبار الى ان يظهر الثمرة بين الطريقين فيحتاج الى اختيار احدهما فتحصيل الشواهد عليه في عدم الاناطة بالظن
الشخصي في حجية الاخبار مما لا ينفعان فيه الطريقية لاشتراكهما في ذلك واحتمالهما وان الداعي على التعبد هل هو علته اصابة الواقع او مصلحة

[illegible]

اخرى فتدبر **قوله** ثم الحكي رجاعة من قبل انه مما لا حاجة فيه ثبوت النهي للمعصية بالنسبة الى العمل بغير في ضوء نهاد الامارتين هو الفقد
المتيقن من اختيار اما في مقام الافتاء و عمل الغير فهل خير با لتخيير يختار احد بها و نعني به تا بنه وجها و ملاحظة انما اشتراك المجتهد
المقلد في الاحكام التي منها التخيير الذي هو مقابل للاحتياط ان التسا بابين منها لم يكونوا ما جعهم مجتهدا وان لم نقل بعدم ثبوت حجها لهم
جمعا و ملاحظة ادلة التقليد وجوب الاخذ بقول المجتهد في المسئلة هو التخيير في المقام و ملاحظة ادلة عموم ادلة وجوب اطاعة الله تعالى واما
مما امر به و منه التخيير المفروض امثال ذلك مما يعين الاحتمال الاول الا ان العامي لجهله كما كان يرجع الى المجتهد في تعيين مقام و كان
اللازم عليه الفتوى بما فيه حكم الله تعالى كذا في المقام **والحاصل** ان المقلد لو كان متمكنا من القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص
مقتضاها و دفع موانعها لكان عاملا بالادلة لا الاخذ من دون مانع وجهله و عجزه لم يمنع الامر الرجوع بنفسه الى تلك الادلة لا ان العجز باسقط
من ذلك كذا الحجة من حيث ثبات الاشتراك و ثبات الادلة الحاكمة بذلك و ذلك مراد الفاضل النراقي ره بقوله في المقام لا يجوز للمجتهد الا الفتوى
بالتخيير لان الاحكام المستنبطة من الروايات ليست احكاما لشخص خاص او طائفة خاصة بل هي احكام الجميع مدلول روايات التخيير حكم
المكلفين بما تعارضت فيه الاخبار التخيير فهم شان المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات انتهى هذا مضافا الى ما اورده الله عليه من ان اصحاب
معصوم باحد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع واما توجيه الاحتمال الثاني فان التخيير حكم المتحير و هو المجتهد كما ان العلاج بالترجيح
مختص به فان قلت كما ان الشك في بقاء الحكم الشرعي في مورد الاستصحاب هو المجتهد مع ان الحكم في ذلك الشك و هو البناء على الحالة السابقة
مشترك بينه و بين المقلد فكذا التحير في المقام هو المجتهد فليكن حكمه و هو التخيير مشتركا بينهما قلنا القياس مع الفارق لان الشك في مورد الاستصحاب
في نفس الحكم الفرعي المشترك و هو بقاء الحكم السابق و عدمه و له حكم مشترك و هو البقاء واما التحير في المقام فانما هو في الطريق الى الحكم بمعنى انا
لا نعلم ان الطريق اليه هذا الخبر او معارضه و علاجه بالتخيير مختص بمن يتمسك بتعيين الطريق كما ان العلاج بالترجيح مختص به و يتفرع على ذلك
انا لو فرضنا ان راوي احد الخبرين يصدق المقلد اعدل و ان تومر الآخر لا امر اخر و اعرف به مع تساويهما عند المجتهد وانعكاس الامر عنده و لا عبرة بنظر
المقلد وكذا لو فرضنا انكا تو قول للتعويل في معنى لفظ الروايات بالعرف و نظر المجتهد لا نظر المقلد من حكم تفرع على احد القولين و لم نفرع على
الآخر و لعله مع وجهه لاشتراك وصف التحير بين المجتهد و المقلد فان المجتهد قبل الرجوع الى المدارك جاهل بحكم الموارد و متحير فيه و بعد الرجوع
يرتفع تحيره في مورد ملكه سليم عن المعارض او راجح على معارضه و يبقى متحيرا و جاهلا بالنسبة الى مورد تعارض فيه ماله كما فيه مع تحيره
ذلك باحتمال التحير و المقلد جاهل بالمسئلة و متحير عامة الامر انه متنبه للتعارض و لو نبهه نبه على ذلك لا تحل تحيره الشارح الى التخيير و ان شئت
توضيح ذلك فانظر الى العامي في ذلك الزمان كيف كان يسأل عن حكم ما تعارض فيه الخبران فيجاب في الاول بحكم الواقعة و في الثاني بحكم التعارض و كما
كان ذلك في ذلك الزمان فكذا في عامي زماننا الا ان عامي ذلك الوقت لما لم يكن عالما مبتلى بالاحتمال لان الموجب لتوقف العمل بالاخبار على التمكن
القيام بشروط العمل بها من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها كان الاخبار حجة له مع عدم كونه مجتهدا كما في مقلدنا بالنسبة الى فتوى
مجتهده و عامي زماننا مبتلى بذلك مع العجز من القيام المذكور فجعل الشارع فتاوى مجتهده بدل ذلك فانما مقام فتاويه و ذلك لا يوجب حصر
التحير بالمجتهد فقط بالتأمل في ذلك يظهر حقيقة المقام بمورد الاستصحاب فان الشك فيه ايضا مشترك بين المجتهد و المقلد و نقول انما هو في الا
والتفصيل و القول بان التحير في المقام انما هو في الطريق لا في الحكم فلعله ليس في محله و لا سيما بعد ملاحظة ان العالم في احتمال التخيير بنا الحكم العملي
بالنسبة الى من كان في عمله الاحتياط و جاء معرفة الحق منهما الى لقاء الامام فيتضح في المقام ان بقاء ان التحير في نفس الحكم الفرعي المشترك و له حكم
مشترك ثم انه يظهر بالتأمل فيما ذكر ان المقلد لقصوره عن القيام بجميع شروط العمل بالادلة و طبيعة التقليد و ان فرض كونه اخرى واعرف بالنسبة الى
بعض تلك الشرائط فانه لا يترتب على مكنته على القيام بتلك البعض ثمرة لعدم صيرورته مجتهدا في استنباط الحكم بذلك و لا يكفي نظر المجتهد في ثبات
الشرائط لذلك المقلد فان مقلده في ثبات الشرائط و بعضها الى الشرط الذي هو اخبر به و بغيره الحكم من المقدمات الملفقة من الاجتهاد و التقليد و لا اشكال في
الامر في عدم العبرة بنظره بين كون التخيير في مقام التعادل الحصول المعنى او مشتركا بينهما و كذا الكلام في لكن قول للتعويل في معنى المعنى بالتخيير اذا
كان الراجح في نظره التخيير في هذا التعادل بشأن **وحاصل** المقام ان المعنى كما انه يفهم التخيير الواقعي من دليله و يفتي به و كذا يفهم التخيير الظاهري
في مقام العمل من اخبار التخيير و يفتي به و لا فرق بين المقامين و اما في مقام الحكم و رفع الخصومة بين المتخاصمين فيختار احدهما فيقضي به لان النصب
والحكم عامة لا عمل الغير فهو المخير و ارادة بعضهم في الاستدلال على ذلك بان تخيير المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومة لان التخيير من الحكمة الداعية على نصب
القاضي و لا بأس به لانه لا يقتصر عن كونه مؤيدا او لو قضى على طبق احدى الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في مثل تلك الواقعة و المحكي
عن المحققين هو الجواز الاولى من المسئلة كلية فان بقاء الاحتياط المخير في المقام ادرا الاحتياط احد شقي التخيير في واقعة سواء كان في مقام رفع الخصومة او ثبات
الاعمال المعتبرة وعليه فهل له العمل بالشق الاخر في واقعة اخرى و ان كان المدرك المعتمد في التخيير هو الاحتمال لا يتم من التأمل في ان المستفاد منها

هو التخيير لبداهة قصر ملتزمه بما اختاره اولا او الاستمرار ايضا في كل واقعة ابتداء وان كان مخالفا لما اختاره اولا ولعله لا يسعه الوقت الآن الطاهر
وفرقهم ثم اذا لم نعلم انهما الحق فوسع عليك بايهما اخذت ووسع عليك حتى ترى القائم فترده عليه فقضية التخيير ما دام البقاء لكونه عاما لخلوص الخبار
او الاستصحاب حكم اطلاق التوسعة ومن التوسعة المعنى الى رواية السابع وقد عرى دعوى ان الظاهر الاستمرار ثبوتا وطبيعة المتخير في استصحاب الاخر طلاقا
فيهما بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام بما احدهما كما في مقاصد سلمه الله تعالى لعل الظاهر ورود الى مدعيها واعم من ذلك ما عن النهاية من حمل قوله ثم لا بد
ملكة تفصيل التبرع الواحد بحكمين مختلفين دلالة على عدم الجواز فان الظاهر من التبري الواحد القضية الشخصية **فحاصل** قوله تعبير عن الموارد
المتناقضين في قضية شخصية في ملك من الكل لزعل الالتزام بما اختاره اولا ولانه لو لم يكن كما لم يمكن الاستدلال لعدم الجواز على اخبار التخيير لما
وتمامه بطريق باصالة الاشتغال بالامتثال للاحكام بملاحظة ان الاخذ ثانيا بما اخذه قد يتفق ما في الامتثال للاتفاق عليه من المخالفين فيكون
التخيير بدويا او استمراريا بخلاف ما لو اخذ ثانيا بغير ما اخذ اولا او يرجع اليه قوله سلمه الله تعالى ان احتمال تعيين ما التزمه قائم بما شاع على
حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مقلده ولزوم المخالفة القطعية ويمكن الجواب عن الاول والثاني
باطلاق اخبار التخيير وعن الثالث بجواز ان يكون ما دام متحيرا ان التشابه المستفاد من الاطلاق مضافا الى ما عن النهاية من ليس العقل ما يدل
على عدم جواز ذلك ولا يستبعد فيه كما لو تغير اجتهاده انتهى **وحاصله** ان لا محذور في لزوم المخالفة القطعية كما هو واقع في صورة رجوع المجتهد
عن رأيه الاول بعد تقليد المقلد له ومع رأيه الثاني مع القطع بعدم مطابقة احد الرأيين للواقع واحتمال مطابقة الاخر له ومخالفته
ولما تنبهت في المقام لمناقشة بورد على ما اختاره سلمه الله من الطريقية وعنوان الاختيار تساقط المتعارضين مستندا الى وجود مصلحة الطريقية
في كل منهما مقيدة بعدم معارضته بمثله والاحسن ذكره في المقام وان لم يكن مقام لئلا يبعد عن الخواطر وهي ان ذلك التقييد مما لم يظهر وجهه
فان علته ايصال الخبر الى الواقع اذا اقتضت جعله طريقا في جميع الموارد يقتضي كونه طريقا في كل مقام احتمل اصابته للواقع بعنوان الخارج من
كونه طريقا بما علم مخالفته للواقع والجزم بالمخالفة في المتعارضين المتنافيين مختص بواحد منهما معين في نفس الامر مجهول عندنا دون
الاخر لاحتمال مطابقته للواقع فالساقط عن الطريقية ليس الا ما علم مخالفته دون الاخر ومقتضى ذلك هو التوقف من جهة الجهل بالساقط
فيتوجه لتخصيص بالمجهول انه اعتبار الجزم بان الطريقية كما في اشتباه الخبر الصحيح بين خبرين لا من جهة سقوط كل منهما عن الطريقية انما يسلم عند
عدم العلم في الثالث واما مع العلم بعينه فعلم اجمالا ان احدهما طريق دون الاخر وبطلان سقوطهما الشيء في محله واما على القول بالمسألة
الجزم بان المستند فعلى فرض التنزل من عدم لزوم الاحتمال في كل منهما بقرينة الاخر ومن عدم تقييد حجية كل منهما بعدم الاخر ومن علم لزوم
التخصيص بالمجمل للعلم بانتفاع احدهما لمكان التضاد او التناقض وعلى فرض تسليم كونهما من قبيل السببين المتزاحمين وتسليم ان المانع من
الامتثال بالمتعارضين مختص بعدم القدرة وتسليم حكم العقل بالتخيير بجهة نقول ان مثل قوله تعالى اما ابا كم او سرى ونحوه ما الظاهر في وجوب
الاخذ عينا اذا لوحظ بالنسبة الى المتعارضين مختص بعدم القدرة وتسليم حكم العقل بالتخيير بجهة لا يجوز ان يكون مستعملا في الوجوب العيني
بالنسبة الى احدهما المعين والاخر خارج من العموم او بالنسبة الى كليهما بما يكون مستعملا في الوجوب العيني بالنسبة الى احدهما المعين والاخر خارج
من العموم او بالنسبة الى كليهما او يكون مستعملا اما بالنسبة الى كليهما في الوجوب التخييري بتلك القرينة العقلية وهو عدم القدرة على الامتثال على تقدير
البقاء على ظاهره والاول خلاف الفرض ومع فرض التحقق لا معارضة بين ما يجب العمل به معينا وبين ما لا يجب العمل به معينا والثاني مستلزم
للتكليف بالاطلاق فيتعين الثالث فيلزم منه استعمال اللفظ بالاحد بالنسبة الى الخبر السليم عن المعارض في الوجوب العيني وبالنسبة الى المتعارضين في الوجوب
التخييري وهذا اذعان بما المتعاقد المترتبة على ان شمول العموم اللفظي في الدليل على الحجية للمتعارضين كما ادعاها الفاضل النراقي ره وموجب
لسقوط الجواب عنها بان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البدل الى اخر ما
ذكره سلمه الله ويظهر بالتأمل في ذلك ان الواجبين المتزاحمين الذين اتفق ساع اتحادهما في الخارج اذا كان الدليل عليهما نفسه فالكلام فيهما
كالكلام في الخبرين المتعارضين بالنسبة الى دليل حجيتهما الاستقلال للعمل بعدم امكان حمل الامر لانفرادها بالنسبة الى كلا الفريقين على الوجوب
العيني لاستلزامه التكليف بالاطلاق والحمل على الوجوب التخييري عند التزاحم وعلى الوجوب العيني في سعة الوقت موجب للمفسدة ولعل التخفيف خروج
المتزاحمين كالمتعارضين من الدليل العام فلا بد في اثبات التخيير من دليل اخر خارج من العموم كاخبار التخيير في متعارضي الاخبار او الاجماع او دليل
اخر في المتزاحمين ثم بعدما قضينا الوطر عن التكلم في المسئلة في غير مقامها فلنرجع الى ما كنا فيه من ان التخيير في المقام استمراري او بدوي
ق **حاصل** ما افاده سلمه الله ان الحكم بالتخيير في المقام لو كان من باب تزاحم الواجبين او لو اخترنا اعتبار الاخبار من باب السببية كان التخيير وايضا
وكان الاقوى استمراره لا بالمقتضي لعدم التساقط موجود بعينه وهو التزاحم وحكم العقل فيه بالتخيير وان اخترنا اعتبار الاخبار من باب الطريقية
كان التخيير ظاهرا في تعارض الطريقين وكان بدويا الا ان احتمال تعيين ما التزمه قائم والاصل عدم حجية الاخر كما تقرر في دليل عدم جواز العدول

[illegible]

[illegible]

عن فتوى مجتهد الى مثله واشكل جريان التخيير في المقام انما هو للتحير في المقام انما هو للتحير سواء كان بحكم العقل والاجماع بمحض حكم العقل
بمعنى لا بجعله حكماً واقعياً كما في حكمه بالبرائة والاحتياط فان اريد بالتخيير الواقعي الاولي كما في التخيير بين خصال الكفارة فهو
ممنوع وسنده ان موضوع حكم العقل هو المتحير الحاصل والحكم الناشئ مع ملاحظة عنوان التحير حكم ظاهري وان اريد التخيير الثانوي
كحكم ظاهري فاولى بان يتوهم وفعله امر ما للتأمل اشارة الى الاتمام بعد ما كان الموضوع هو المتحير فمقتضى وجود سواء كان الحاكم
بالتخيير عقلاً او احتمالاً فلعل الاقوى كونه استمراريا على كل من الطريقة والمسلكين واما ما قرر في مسئلة جواز العدول عن فتوى مجتهد بعد
الاخذ والالتزام بها او عدم جوازه ومانعه من تقليده من جواز او منع او نحوهما او عدم جوازه استدل للجواز باستصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ
واجيب عنه بان الامور الثابتة ان افعال المكلفين من موارد الاحكام الشرعية بتقليد المجتهدين فلو فرضنا ان احد المجتهدين يرى حلية العصير
والاخر حرمته فتركه المقلد له ينصف بالحل والحرمة بعد التقليد فاذا التزم بفتوى المحرم صار الشرب عليه حراما فلو اراد الرجوع عن تقليده
وان نفعه التخيير الثابت اولا فاستصحاب التخيير بالنسبة الى رفعه ولا يجري استصحابا لامر الموقع بعد ارادة الرجوع سلمنا الشك
في ارتفاع التخيير لكن كما انه مشكوك فكذا ارتفاع الحرمة الحاصلة بالتقليد مشكوك غاية الامر حصول الشك في كون الحرمة مستمرة او معلقة على
عدم ارادة الرجوع ومقتضى استصحابها بعد ارادة الرجوع كونها مستمرة وتقدم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي انما يسلم لو كان منشأ الشك في البقاء
الشك كان منشأها مستمرا عن الجهل بحكم الشارع مضافا الى كون التخيير ايضا حكما بالاسقاط وينوي ايضا الشغل المقتضي للبقاء على تقليد الاول
سلمنا هذا مضافا الى ادلة حرمة العمل بما وراء العلم الا ما خرج والمخرج في المقام ادلة التقليد فان كان المستند فيه الاجماع فلا اجماع في المقام على
جواز العدول ان لم ندع الاجماع على العدم وان كان مثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فعلم بالحكم بتقليد الاول فخرج عن شرط
وعدم وجوب السؤال وان كان بعد علم من الحرمة لكن يبعث التحريم بعض اصالة حرمة التقليد وان كان العمل هو ساكت عن جواز الرجوع والالتزام
المتقدم هذا هو الكلام في المعتبر عليه واما المقام الذي هو المقيس فاستصحاب التخيير فيه مما لا مانع منه وتوهم ان الثابت سابقا ثبوت التخيير للمتحير
لم يتحير واثبات لمن اختار او التزم اثبات للحكم في غير موضوعه الاول لعدم تحير بحاله لان الموضوع الثاني هو المتحير في الطريق الواقعي وقد يكون
الاحتياط في حال عدم التخيير ولم يرتفع عنه الحيرة باحتمال مؤدى احدى الطريقين في مقام العمل وانما اوجب التخيير الشك في بقاء الاحتياط الاحتمال
بعين ما اختاره اولا مع ثبوت الحكم اولا وبقاء الموضوع فينبغي سلمنا الشك في بقاء الموضوع لكن قررنا في مسئلة الاستصحاب استصحاب الموضوع
عند الشك في بقائه يغني عن استصحاب الحكم ولا كذلك مسئلة التقليد لان رفع الاحتياط بالتقليد بمعنى ان موضوعه هو الباقي الحاصل بالحكم ولذا
ارتفع حصوله بالتقليد فقد تبين هذا مضافا الى ان في المقام اطلاق اخبار التخيير المقتضي استمراره مطلقا وفي مسئلة التقليد ليس فيها اطلاق يقتضي
الاستمرار ولعل الصواب عدم صحة مقايسة احد المقامين على الاخر وعدم الاعتراض على من بنى على رجحان التخيير مطلقا مقتضيا للتقليد اذا قال في المقام
بالتخيير الاستمراري ومنع من العدول من مجتهد الى اخر لعدم وجود مثل ذلك الاطلاق فيه واما المنع من العدول عن امارة الى اخرى فلم نعلم وجها له
للمقام الاول نعم ان ما قاله العلامة رحمه الله من الجواز انما كان في صورة الحكم والقضاء والمشي في المقام اسقط ومع ذلك منع من العدول من امارة
الى اخرى للمفتي لكن الظاهر ان القائل بالجواز لا يفرق بين مقام الحكم والفتوى فتدبر **قوله** ثم ان حكم التعادل في الامارات المنصوصة
انه لا يجري ان التعادل كما يتصور في الامارات على الاحكام الفرعية كذا يتصور في الامارات على الموضوعات الخارجية كما في تعيين جهة القبلة
وكون شيء في مصر الواقع في سند خاص للبينة المزاحمة وفي الامارات على معرفة الاوضاع اللغوية والعرفية اما اذا كان في مثل تعيين جهة القبلة
فان كان مما روايتين يحتمل التخيير احتمالا ويحتمل العدم لظهور اختصاص تعادل الخبرين في الاحكام فلعل الاقوى ان يعمل التساقط لو كان قطعيا وحل
ما كان يبني عنوان الشهرة المحصلة بالنسبة الى الجهتين اللتين اختلف الامارتان فيها فيصلي الى الجهتين مع سعة الوقت بحكم قاعدة الاشتغال
ومع ضيق الوقت يكتفي بصلوة واحدة الى ايهما شاء وان لم يقطع بسقوط التالت من الامارتين لكان التعارض كان لم يكونا ومقتضى الاشتغال
تكرار الصلوة الى الجهات انما يحصل معه القطع باتيان واحدة منها للقبلة ويحصل بذلك الى تساقط الامارتين في الصورتين ويظهر منه الكلام فيما
لو كان التعادل في الموضوع الصرف في غير الروايتين كما في قول العادلين في اهل الخبرة او محراب الصلوة ومدعي القنوت بالنسبة الى جهة القبلة
وبعد التساقط كان المرجع الاصل في المسئلة الفقهية وهو مختلف ففي مثل القبلة يرجع لقاعدة الاشتغال وفي مثل الحر بالنسبة الى الصلوة
لقاعدة الاستصحاب ايضا واما اذا كان التعادل في الرجال كالوثاقة للراوي المخصوص على وجه على وجه مع عدم امكان الجمع بينهما فان
قلنا بان الاعتماد على قولهم من باب الظنون الاجتهادية لانها سوجبة للظن بالحكم الفرعي ولا بد من التوثيق لا من الظن العقلي ومع انتفائه
في المتعادلين حكم الحجية وان قلنا بان التزكية من باب الخبر واعتبار الخبر من باب الطريقية فعلم بحقيقة احدهما للواقع وجب لا علم بها خارجا
عن الحجية فعلى فرض اعتبار العدالة في الراوي في حجية خبره لا يحكم بعدالة هذا الراوي وترجع المسئلة الفرعية الى الاصل الذي كان المرجع فيها

في حكم التعادل في غير الامارات المنصوصة

٤٦٩

عنه اولاً ولا يتفرع عليه جواز العمل بما الحكم الفعلي وكذلك الكلام لو اخذنا التخيير بحثاً مع اختيار كون الاعتبار من باب الطريقية فان الدال على
عدم جواز الطرح هو ملك الاخذ لا امر اخر **والحاصل** ان الاصل في الخبرين المتعارضين هو عدم الحجية الا ان يتسع حجية احدهما بدليل او ورد
من حكم الفعل بالتخيير على فرض حجيتهما من مفادها او حكم الشرع به في الاخبار المتعارضة مع فقد المرجح المعتبر شطره ثم ان ملاحظة كون الاصل
مرجحاً هو وجه الامارة المقتضية بعض فرض التعادل واعتبار التعادل في مخالفة الاصل وعدمها وعموم التعادل مع موافقة الاصل
ومخالفته تمام الاشارة الى ان المراد انه لا يحتاج الى الافادة مع ان لنا ان نقطع ذلك الكلام لو اثبتنا التخيير حجة بما طلاقها فان الحكم بالتخيير في الخبر
المختلفين اعم من كون احدهما على طبق الاصل او كان كلاهما على خلاف الاصل ولا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثبات التكليف والاخر
نفيه فالتخيير هو الاباحة حينئذ ان المرجع الى جواز الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك والتخيير هو جواز
الفعل لاجل الامر والترك لاجل لوحظت بالتخيير ثابت ولو كان احدهما على طبق الاصل وكيف كان فتحصيل هذا الدليل في رد الحاكم بالتعادل
ولو مع وجود المزية الى هذا التفاصيل لا بدان لا يقول باعتبار الامارة من باب الظن الفعلي والا لرجح بالمزية ولم يقابل الامارة بالتسهيل فرجح اماما
مختار الاعتبار على السببية ويحكم بالتخيير العقلي واما بعث الاعتبار على الطريقية ويتوقف لما عرفت من ان المتعارضين على هذا المسلك ليس شيء منهما
طريقاً في مؤداه ومرجع التوقف الى التخيير مطلقاً ان لم يجعل الاصل مرجحاً وان جعله مرجحاً فمرجع التوقف الى التخيير في خصوص ما لو كان التعارض
بين مخالفي الاصل ووجه رجوع التوقف الى التخيير دلالة الاخبار عليه في الاول والتخيير العقلي ولا يحكم العقل بالتخيير الا بعد استقلال
بعدم المرجح لان ذلك الحكم بتعيين عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لاحدهما واما مع وجود مزية لاحتمال اعتبار الشارع لها
وتعيين العمل بذيها فلا يحكم بالتخيير لعدم استقلاله بعدم المرجح لكن يحكم بان صاحب المزية هو القدر المتيقن في جواز العمل لانه اما معين في نفس
الامر واما احد فردي التخيير واما الاخر فلاحتمال كون ذي المزية هو المتعين ليس قدراً متيقناً فلا يحكم في المفروض الا بالاخذ بالراجح اخذاً بالقدر
المتيقن فان قلت احتمال اعتبار المزية مدفوع باطلاق ادلة العمل بالاخبار قلت انها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن مع التعارض
لعدم امكان العمل بكل منهما فلا يثبت بذلك الا ولها الا الحجية الشأنية والعقل انما استقل في ذلك الحكم المعلق بالامكان عدم جواز طرح
كليهما مع امكان الاخذ باحدهما الا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان تعيين احدهما ترجيح بلا مرجح فان قلت احتمال اعتبار المزية الموجودة
لا يوجب تعيين التعبد بذي المزية لان كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج الى دليل لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من الشارع كان الاصل
عدمه بل العمل به مع الشك تشريع كالتعبد بما لم يعلم حجيته مضافاً الى ان دوران الامر بين وجوب احدهما مع التعيين واحدهما على البدل فالاصل
براءة الذمة من خصوص الواحد المعين قلت ان الموقوف على ثبوت التعبد به انما هو الحكم بالزام الشارع بالاخذ به معيناً واما الالتزام بما احتمل
الزام الشارع به والاخذ به من باب انه القدر المتيقن من دون استناد الالتزام الى الزام الشارع فلا يحتاج الى ثبوت التعبد به كما في سائر موارد
الاحتياط فالاخذ به في هذا الباب خارج من التشريع المحرم بخلاف الاخر الفاقد للمزية للشك في جواز العمل به ولا يسعه فيه ثبوت الحجية الشأنية كما عرفت
والادلة منطابقة على حرمة العمل بما وراء العلم ويظهر من ذلك عدم امداد المقام في مسئلة دوران الامر بين الواجب المعين والمخير لدوران الامر فيه
بين ما علم جواز الاخذ به وما شك في جواز الاخذ به سلمنا الامداد لكن المختار فيه وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة **قوله**
عند الاشارة في تقريب الدليل الى ان الاخذ بالراجح من باب القدر المتيقن لا يقع الاعتراض ولا حاجة الى الجواب الاول من باب التوضيح وان اخبار الثاني في التخيير
الشرعي والاخبار الدالة على التخيير على وجه الاطلاق فقد عرفت بما دل على ان التخيير انما هو بعد فقد المرجح فعلى كلا التقديرين لا يجري حكم التعادل
مع اشتمال احد المتعارضين على مزية هذا ولكنا فلان في الجواب المحكي عنهم ذلك لقول اخبار الاعتبار من باب السببية والجواب بتساقط المتعارضين
وجواز طرحهما معاً الا اذا علم بنفي الثالث فحكم العقل بالتخيير ولا يقضي باحتمال اعتبار المزية الموجودة في الاسباب المجعولة من الشارع الا بعد ثبوت
اعتبارها منه وبمجرد الاحتمال المزية وفاقد مما فلا يجري التمسك بالاحتياط واصالة التعيين في الالتزام بذي المزية ولهم اختيار الاعتبار من باب
الطريقية والتوقف وليس الجواب ما مر من رجوع التوقف الى التخيير الا على القول بحجية احدهما وذلك من القائلة بعيد لكون ذلك الاخبار من اعتبار الاسباب وان سلموا
حجيتها يمكن لهم الجواب بان تقييد التخيير فيها انما هو بالنسبة الى المرجحات المخصوصة ولا يلزم الترجيح مع وجودها ولا دلالة فيها على الالتزام بما هو مرجح
كما هو المفروض في المقام الا ان يقال اللهم الا ان يكون المفروض قبل الترجيح في الجملة فيسقط هذا الجواب **قوله** والتحقيق انا ان قلنا ان محصل ما افاده
سلمه الله في هذا التحقيق ان وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة مفروغ عنه انما الكلام في انه مستفاد من نص ادلة العمل بالاخبار او من الخارج
من الاجماع والاخبار العلاجية فان قلنا بالثاني كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح لكون جواز العمل بالراجح معلوماً وبالمرجوح مشكوكاً
والاصل فيما شك في جواز العمل به هو الحرمة ووجوب العمل عيناً بالمرجوح مع قطع النظر عن المعارض لا يسعف في جواز العمل به مع وجود المعارض مع
المعارض الموجود وملاحظته وجوب العمل باحدهما المستفاد من الدليل الخارج جواز العمل معه الا بالراجح معلوم لانه القدر المتيقن وجواز العمل

فإن قلت وجوب العمل بأحد المتعارضين تخييراً ... الاحتياط من العمل بالراجح

بالمرجوح

بالمرجوح مشكوك فيتعين العمل بالاخذ بالراجح وان قلنا باصالة البرائة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لخروج المقام من ذلك الدوران لحرمة الاخذ بالطرف الآخر في المقام وجواز الاخذ به في مسئلة الدوران وان قلنا بالاول فان اخترنا اعتبار الاخبار من باب الطريقية فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع بينهما يحصل بمجرد ذلك فمع وجود تلك القوة والمزية التي لم يثبت تاثيرها في دفع المعارض لاحدهما يجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم يخالف كلاهما اذ الاصل هو الحكم فيما لم يكن طريق فعلى على خلافه والطريقان لمكان التعارض خرجا عن الطريقية الفعلية وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه طريقا اي ما يحكم العقل بكونه طريقا كالعلم والظن الفعلي بعد تعذر العلم واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن فالمتعارضان منها في نظر الشرع سواء وان اقترن احدهما بالظن الفعلي فكلاهما مع ذلك الاقتران باق على الحجية الشأنية اذا لم يكن الطريقية مقيدة بعدم الظن على الخلاف بخلاف ما لو كان اعتبار الامارة لافادة الظن بانها تخرج عن الحجية اذا كان معارضها معتضدا بالظن الفعلي **والحاصل** انه لا دليل على اعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما كان اعتباره طريقية من باب الطريقية المطلقة لا من باب افادتها الظن الفعلي ولا من باب تقييدها بعدم الظن على الخلاف ومع عدم الترجيح بتلك القوة والمزية فمقتضى القاعدة عدم جواز الطرح لان المفروض استفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار وعدم جواز الترجيح لعدم المرجح المعتبر فيجب التوقف والرجوع الى الاصول الموجودة سواء كان مضمونها مطابقا للظن او مخالفا اذا لم يخالف كلا المتعارضين ومع المخالفة لا بد من ترك الاصل لوجود الطريق الفعلي المعلوم بالاجمال على خلافه **قوله** لم يظهر من بيانه سلمه الله في هذا المقام ان المرجع في صورة مخالفة الاصل لكلا المتعارضين ماذا ثم يظهر من قوله بعد ذلك هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول باصالة التخيير انّ المرجع هو التخيير وكيف كان فهذا كله اذا قلنا باعتبار الاخبار من باب الطريقية وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية فاستقلال حكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع امكانه كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا من وجوب العمل بالآخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا وحيث ان المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح ومجرد مزية احدهما على الآخر بما يرجع الى قربه الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا من العمل بالمرجوح دون العكس واين في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح هذا محصل ما افاده سلمه الله تعالى في التحقيق ولقائل ان يقول اولا ان مفروضنه وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة ولو كان المتعارضان من غير الاخبار مفروضه ولذا كان من الاخبار فوجوب العمل باحدهما مستفاد من اخبار الترجيح والتخيير لا من ادلة العمل بالاخبار اذ لا دلالة منها على ذلك الا على فرض دلالتها على الاعتبار من باب السببية بعد ضم حكم العقل وصيرورته قرينة على ان المراد من تلك الادلة في المتعارضين هو الوجوب التخييري وعلى فرض انحصار الدلالة في الاعتبار من هذا الباب لا يتم حمل القول باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار مقسما للطريقية والسببية كما لا يخفى نعم لو مشينا على الطريقية على الخط الذي ذكرنا سابقا من ان الخارج من ادلة الاعتبار على هذا التقدير ما علم مخالفته للواقع اجمالا والآخر الذي لم يعلم مخالفته للواقع باق تحت ادلة الاعتبار الا انه خارج مخصصه بالمجمل تم القول باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار ثم جعله مقسما للطريقية والسببية الا ان مراده سلمه الله لو كان ذلك لكان رجوعا عما اختاره سابقا من خروج كل واحد من المتعارضين على الطريقية من كونه طريقا وثانيا سلمنا المفروضية المذكورة لكن ما الفارق بين استفادة وجوب العمل باحد المتعارضين من الخارج او من نفس ادلة العمل بالاخبار حيث حكم على الاول بناء بوجوب الاخذ بالراجح وطرح المرجوح من دون تفصيل بين الطريقية والسببية وفصل على الثاني بينهما باختيار اصالة التوقف على الطريقية والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما واختيار اصالة التخيير على السببية من دون اعتبار المزية ومطابقة الاصل مع ان المتعارضين بنفسهما قد يكون احدهما مطابقا للاصل وقد يكون احدهما مشتملا على المزية وقد يجتمع المزية ومطابقة الاصل في واحد منهما وقد يكون المزية في واحد ومطابقة الاصل في الآخر فان كان الاشتمال على المزية موجبا لوجوب الاخذ بها عينا من دون ملاحظة كونه مطابقا للاصل او مخالفا بملاحظة ان العدل المتيقن في جواز العمل به مشكوك فيرد عليه اولا ان المسلم من كونه العدل المتيقن هو صورة اجتماع المزية ومطابقة الاصل في واحد منهما واما في صورة الافتراق فلكل منهما مزية من جهة وثانيا ان المزية المذكورة كيف صارت سببا لوجوب الاخذ بها على الاول من دون اعتبار الاصل اصلا وصار الاصل سببا لوجوب الاخذ بطبقه على الثاني على الطريقية من دون اعتبار المزية اصلا وعلى السببية لا عبرة بالاصل ولا بالمزية واستقلال العقل بالتخيير على السببية ولو في صورة اجتماع الاصل والمزية في واحد واضح المنع فلا بد من حيث الفعل بالتحقيق من ملاحظة ان المزية الموجودة هل هي مما قام الدليل على الترجيح بها ام لا وعلى الاول يؤخذ بذي المزية لانه مقتضى الدليل القائم على ترجيح احد المتعارضين على الآخر بها سواء قلنا باعتبار الاخبار من باب الطريقية او من باب السببية واما ان قلنا على الاول باصالة التوقف لخروج كلا المتعارضين عن الطريقية بالتعارض فقد ثبت بدليل الترجيح بالمزية كون ذي المزية طريقا وان قلنا بالخروج احدهما المبهم عندنا عن الطريقية فقد عين ذلك الدليل

ماهو الطريق منهما وان قلنا على الثانى باصالة التوقف لعدم العلم بارادة الظاهر فى المتعارضين ولعدم العلم بالتكليف بعد تصادم الظاهرين
فقد ثبت دليل الترجيح كون السبب الموجب للاخذ به صاحب المزية وان علمنا بارادة الظاهر وبالتكليف فبعد عدم امكان العمل بهما معاً كان
العقل مستقلاً بالحكم بالتخيير لولا المرجح المعتبر واما مع وجوده فيستقل بالترجيح ولا يتفاوت الامر فى هذه الصورة بين كون الاصل مطابقاً لذى المزية
او مخالفاً لان الاصل لا يعارض الدليل ولعل الباقلانى واتباعه مع يقتضى ظاهر ما نقل من دليلهم لا ينكرون وجوب الترجيح فى هذه الصورة وان كان
المزية مما لم يثبت الترجيح بها بل كانت مما يحتمل كونه مرجحاً فان قلنا باعتبار الامارات من باب حجية الظن العقلى يقدر ويقداره ومع فقده فالمرجع
هو الاصل طابق واحداً منهما او خالفهما وان قلنا باعتبارها من باب التعبد والظن النوعى فعلى الطريقية لا دليل على وجوب العمل بواحد من المتعارضين
اما الخروج عنها عن الطريقية او الخروج واحدهما مبهم عندنا منهما ولا دليل على الترجيح بالمزية الموجودة بل قد عرفت انه لا عبرة بقوة الظن والاقربية
الى الواقع فى الطرق المعتبرة شرعاً فلا يستقل العقل بالترجيح بها ولا بالاخذ بالقدر المتيقن وهو ذو المزية لانه حيث علم بالتكليف ودار بين
التخيير والتعيين وقلنا فيه بالاشتغال لا البراءة فالمرجع مع قطع النظر عن اخبار التخيير هو الاصل وان خالفهما لعدم وجود دليل على الاخذ
بواحد منهما ولو فى الجملة لا من نفس ادلة اعتبار الامارة ولا من غيرها ومع ملاحظتها ودلالتها على التخيير فى خصوص الاخبار المتعارضة يخرج
عن العمل بالاصل بتلك الاخبار فى خصوصها ويبقى ما عداها من المتعارضات تحته وعلى السببية يكون الحكم كذلك الا اذا اجتمع الشرائط الا ان المعتمد
بحكم العقل بالتخيير ومع اجتماعها فى الاخبار المتعارضة يتطابق العقل والنقل فى الحكم بالتخيير وفى غيرها يستقل العقل به فقط من دون مساعدة النقل
واما المزية الموجودة المحتملة لان تكون موجبة للترجيح بزعم كون ذيها اقرب او مستغنياً فى الاخذ فيما دل الاخبار على التخيير فيه يثبت عدم اعتبارها بالاطلاق
لان مفادها اصالة التخيير الا فى المزية التى علم كونها مرجحاً فالاصل الاولى فيه هو الرجوع الى الاصل والاصل الثانوى المستفاد من اخبار التخيير ولا
يخرج عنه الا بعد القطع بان احد المتعارضين مما ثبت كونه مرجحاً وفيما لم يكن منه ولا اخبار التخيير ان طابقت المزية مع الاصل يؤخذ بالاصل اعتضاداً
بالمزية بل لاعتباره فى نفسه وان خالفته فلا يقاوم الامارة التى لم يثبت اعتبارها مع الاصل المعتبر حين خلوه عن قيام الدليل الاجتهادى على خلافه فيؤخذ
بالاصل ايضاً الا اذا اجتمع شرائط حكم العقل بالتخيير وقد عرفت انه لا يعتنى بالمزية التى لم يثبت اعتبارها فى الطرق والاسباب المعتبرة من باب
التعبد فالاصل الاولى فى هذا القسم ايضاً هو الرجوع الى الاصل ولا يخرج عنه الا بعد القطع بان احدهما مما ثبت كونه مرجحاً او حكم العقل بالتخيير
فان كان قول المثبت للترجيح بهذه المزية اللتى لم يثبت اعتبارها فالحق مع الباقلانى وموافقيه وان كان قولهم الترجيح بالمزية المعتبرة فلا اظن مخالفاً فيه
مولانا لهم وعلى فرض المخالفة فلا تأمل فى سخافته مقالتهم وقد مرّ فى المقام حينئذ **قوله** نعم لو كان الوجوب فى احدهما اكد الى آخره اذا توجه واجبان مضيقان

قوله فيما اذا تعين على المكلف احد الحقين المضيقين

على المكلف بحيث لم يتمكن من الامتثال بهما ولم يكن مانع من تنجز التكليف بهما الا عدم القدرة ولم يحتمل تساقط الواجبين فاما نعلم بكون الوجوب
فى احدهما اكد سواء علم ذلك الاكدية بالشرع كاستفادة اكدية الصلوة بالنسبة الى سائر العبادات البدنية بمثل قولهم ع الصلوة عمود الدين او
استقل العقل به واما ان لا نعلم ذلك بل يحتمل الاكدية فى واحد معين منهما وعلى الاول لا تأمل فى حكم العقل بالترجيح وان كان استفادة
الاكدية من الشرع ومن هذا الباب ترجيح الصوم المضيق بالافساد لو دار الامر بين افساده وافساد الصلوة الواقعة فى ضيق الوقت اذا سبق
الى الحلق ما يفسد الصوم بابتلاعه فى الصلوة باخراجه فيقدم الصلوة ويفسد الصوم فيكون وجوب الاهم والاكد مزاحماً لوجوب غيره فى نظر
العقل دون العكس ومن هذا الباب ايضاً تقديم حفظ بيضة الاسلام على حفظ نفس مسلم اذا تترس الكفار به ولم يتمكن من الحفظ الا بقتله وكذا الكلام
فى دوران الامر بين حفظ نبى او وصى او حفظ واحد من الرعية فيحكم العقل بان وجوب غير الاهم معلق على عدم وجوب الاهم ووجوب الاهم منجز على
كل حال واما على الثانى فالظاهر عدم استقلال العقل بالترجيح كما فى سابقه بل يحكم من باب حكمه بقاعدة الاشتغال لدوران ما يحتمل اهميته
بين الوجوب العينى والتخييرى وشك العقل فى ذلك فيحكم بان الاتيان بما يحتمل الاهمية هو القدر المتيقن فى مقام الامتثال فلا تأمل فى رجحان الاتيان
بالقدر المتيقن انما الكلام فى لزومه فذلك كما يراه المتقدمون لقاعدة الاشتغال او يجوز الاتيان بغير محتمل الاهمية كما يراه المقدمون للبراءة
والراجح فى النظر هو الثانى فان ادلة البراءة كما ينفى الوجوب المحتمل فكذا ينفى الوجوب التعيينى المحتمل لانه كلفة زائدة منفية بالاصل والتحقيق فيه
موكول الى محله واما المتعارضان اللذان هما محل البحث فلا اكدية لوجوب الاخذ فى واحد منهما ولو فى ذى المزية فان وجوب الاخذ بكل منهما فى
صورة الامكان وهى صورة قطع النظر عن المعارض مستفاد من ادلة وجوب الاخذ والعمل بالامارات ونسبتها الى كل من المتعارضين فى هذا
اللحاظ على حد سواء اشتمل احدهما على مزية ام لا وكذا لم يقم من الخارج دليل على اكدية وجوب الاخذ بذى المزية كما سمعته فى الصلوة بالنسبة الى
سائر العبادات البدنية فان الحاكم بوجوب الاخذ بعد ملاحظة التعارض والتمانع هو العقل وقد عرفت ان المانع بحكم العقل هو الوجوب
المرجح فى ذى المزية وفاقدها ولينتج هذا الحكم العقلى اهمال الواجب حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح وبعد تساوى الادلة على
وجوب الاخذ بالمتعارضين مع قطع النظر عن المعارض ومع ملاحظته لم يبق ما يوجب اكدية ذى المزية واحتمالها فى وجوب الاخذ به نعم

[illegible] الامارتين كما لو اختلفنا في الوجوب والاستحباب مثلا فالاخذ بامارة الوجوب لكونه [illegible]

[illegible] الاحتياط وكذا لو اختلفنا في الوجوب والحرمة فالاخذ بامارة الحرمة [illegible] بدفع المضرة

[illegible]

[illegible] **قوله** [illegible] الدليل الشرعي [illegible]

[illegible] الترجيح [illegible]

[illegible] الاصل [illegible]

[illegible] الترجيح [illegible]

[illegible] **والحاصل** ان [illegible]

[illegible]

[illegible] **قوله** [illegible]

[illegible] الترجيح [illegible]



عنده ولا يضر بتحقق الاجماع على بطلان الثاني على فرض عدم ثبوت كونه مرجحا واما الثاني فلانه لو فرض سببية الترجيح في اثبات الاجماع بنفي

اثر لولا الاجماع لحكمنا بالترجيح في الثبات ايضا واما الاجماع على الترجيح في الامارات كالشهرة عند الخبرين اما الاول فلانه لو حكم بالترجيح

في البينات لولا الاجماع فلانه حكم من دون دليل الذي يثبت به اصالة الترجيح حتى يكون الاجماع على العدم في البينات مانعا حتى يرتب عليه ان

لولا الاجماع لحكمنا بالترجيح لوجود المقتضي وفقد المانع فلذلك لا يطلب منه ما عن الثاني واما الثاني فهو دعوى الاجماع على

الترجيح في الامارات فلانه ممنوع اذ لا دعوى للاجماع على الترجيح ولو لم يكن الترجيح ثابتا في الاخبار ومسلم انه قائل بالترجيح بخصوص ما ثبت اعتباره

لكن الخصم لا ينكر ذلك بل قد عرفت ان القائل بالاخلاف فيه ومحل الخلاف ما لم يثبت فيه حجيته وكيف كان فلعل وجه استفهامه سنده لانه الجواب

الدليل على بطلان الثاني عدم الترجيح بالاكثر فيه وهو محل الخلاف ومن البين ان محل الخلاف لا يمكن ان يكون دليلا لاثبات البرهان الخصم واما

على الوجه الثاني فتمامه ان الثاني لا بد من الاحتياج الى الاجماع الذي نقله بل لا يحتاج فيه وهو كما عرفت فانه الوجه على الحجة

من غير الاخبار من باب التعبد الا ان يثبت اصالة الترجيح بدليل اخر على المدعى في اخبار الشهرة مطلقا **قوله** فلم يظهر من الشهيد الثاني انه نقل الترجيح

غير جامد من عنده وما نقله سلمه الله عنه مخالف في الجملة لما نقله عنه الفاضل في القوانين فان المنقول فيه الثاني منع وجوب الترجيح مستندا الى انه

يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما يحصل الظن به تركك مع كون الحديث المعارض جامعا لشرائط ظنون الصحة فالتكليف هو احد الامرين على

التخيير لو تساقطا والرجوع الى الاحتياط لا يقتضيه الاصول انتهى وذلك مخالف لما نقله من التخيير في العمل انه لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم

حجية ما طابق احدهما للواقع فتعارضهما ولا يحتاج الى تحصيل ذلك العلم الى دليل اخر ثم اخبار التوقف في الاحتياط كما نقله سلمه الله هنا لو تساقطا والترجيح

الى الحديث المطابق للاصل الا ان يكون المراد بالاصل خصوص الاحتياط وكيف كان فالنقلان متنافيان في اخبار عدة حمل اخبار الترجيح على الاستحباب

الاختلاف فيها او رود الاشكال الذي ذكرنا فلذلك الايراد عليها لكن الظاهر انه لا موافق له في هذه المسالة فان المعروف لزوم الترجيح لا استحبابه وما جعله

دليلا على ذلك الحمل غير مسلم فانه بل لو كان الاختلاف فيها لا يمكن الجمع لا شك لانه لا يمكن التفصي منها وسنعرف انشاء الله وجه الجمع بينها

ودفع الاشكال عنها والاولى الا لنفي الاختلاف ورود الاشكال على الحمل على الاستحباب الا ان ورود الاشكال على نفس الحمل على الوجوب بحيث

يصير قرينة على ارادة الاستحباب من الامر الظاهر في الوجوب بالتقريب حتى يعلم انه ثبت ان المرجحات الامر بالاخذ بموافق الكتاب والسنة وطرح

ما خالفهما والاخذ بما خالف العامة وطرح ما وافقهم ومعلوم ان الترتيب في الاخذ بين المرجحات يرد على وجوب الاخذ بموافق الكتاب حتى

اوجب الحمل على الاستحباب الاشكال يجري في عدم الحمل على الوجوب لوكان اللفظ الدال على الاخذ ظاهرا في الاستحباب **والحاصل** ان تلك الاخبار

بنفسها ظاهرة في الوجوب لما في البين مما يصرفها عن ذلك سوى ما نقله عن شارح الوافية من الاختلاف ورود الاشكال والجواب عنه ان الاول

الاشكال في الاختلاف مع قطع النظر عما سنسمع فلنا ان سلمنا عدم ارتفاعها لكن لا دلالة فيهما على ذلك الحمل ثم انا سلمنا الدلالة لكنه انما يستقيم فيما كان

ظاهرا في الوجوب لا فيما كان نصا في الامور الخارجية فلا يتم ذلك حيث كان بعض المرجحات فيما كان نصا في الوجوب فلا يحمل الكل على الوجوب بل

يلزم التفكيك الا ان يقال بعد تسليم الدلالة على الحمل بيبقى الاصل الحمل على الاستحباب وما لا يمكن فيه ذلك الحمل يكون من باب الخارج من تحت الاصل

بدليل خاص مع ان فيه تامل لما فيه الاشكال في ذلك وان سلمنا عدم النصوصية في ذلك البعض وان الكل غير نص على الظهور في الوجوب بل ان الامر

يدفع الاختلاف والاشكال بين نفس اخبار التخيير بصيرورته فقد الترجيح حملا للمطلق على المقيد وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب والمعروف

المطابق لفهم المعروف تقديم الاول على الثاني فحاصل مسالة التعارض في خصوص المقام وحاصلها سلمنا عدم التعارض وجوب التوقف فيجب

التوقف في العمل بالاخبار الزاما على الخصم وهو الالتزام بما احتمل كونه واجبا عينيا اذا دار الامر بينه وبين الوجوب التخييري كما اشير اليه في باب الاخذ

بالراجح من باب الاحتياط اللازم من الخصم وكيف كان فلعل ضعف تلك المقالة في المرجحات المنصوصة بمكان لا يحتاج الى البيان **قوله** لا ان اصح

هذا المشايخ الثلاثة في معظم ما في التهذيب على مسلكه في قاعدة الوجوه في اخبار الكتب المتواترة من المشايخ الثلاثة الذين هم من كبار اصحاب النقد

والانتخاب لكمال الفقه وقرب العهد في الاحتجاج لاحمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي صاحب هذا الكتاب في مولفه كالكتب المشايخ ومولفها اما

على عمر بن سلمة فانه واسطة بين الكليني رحمه الله وعمر بن حنظلة محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين فمحمد

بن يحيى الذي يروي عنه الكليني ابو جعفر العطار القمي شيخ اصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث له كتب اخبرنا بكتبه جماعة عن ابنه احمد عن

ابيه محمد بن الحسين الذي روى عنه الكليني بتوسط محمد بن يحيى العطار هو ابو جعفر الزيات الهمداني وهو جليل من اصحابنا عظيم القدر كثير

الرواية ثقة عين حسن التصانيف ومحمد بن عيسى الذي يروي عن صفوان بن يحيى ويروي عنه محمد بن الحسين على ما في سند الشيخ وهو الراوي

هو ابن عبيد بن يقطين بن موسى وهو جليل في اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف وما نقل عن ابن الوليد من انه ما تفرد

به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه فلعل غيره رده بعدم ضعفه مع ان ابن الوليد لعله ما اخذه من نفسه بل من جهة ان اصحابنا

فيكون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد بن عيسى مضافاً الى ان الظاهر انه سمع الرواية من صفوان فليست مما تفرد به من كتب يونس وبعد تسليم فتح ابن الوليد فيه فالظاهر عدم قدحه في هذه الرواية وهذه **اقول** لا يحتمل كونه محمد بن عيسى بن عبد الله الاشعري الذي عن جش وصه انه شيخ القميين ووجه الاشاعرة وعلى اي حال ولعل الظاهر كونه محمد بن عيسى بن عبيد عن ابيه عن صفوان بن يحيى والذي ابنه احمد هو ابن عبد الله الاشعري وعلى كلا الاحتمالين لعل الظاهر كونه ثقة وصفوان بن يحيى هو ابو محمد البجلي الكوفي الذي لم يطعن في دينه او تامل في وثاقته وعن كش اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه وعن العدة انه لا يروي الا عن الثقة وعن الشهيد في اوائل الذكرى ان الاصحاب اجمعوا على قبول مراسيله وداود بن الحصين الاسدي ثقة كما عن جش وروايته مثل صفوان بن يحيى وابن ابي نصر من اصحاب الاجماع عنه مما يؤيد قول جش فانه يلاصقه ما عن الشيخ من انه واقفي وعمر بن حنظلة يظهر من الشهيد الثاني على ما نقل انه لم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل وانه وثقه وان استدل عليه بما لا يدل عليه فهذه الرواية على الاصطلاح المتاخر مجهولة وملحق بالضعاف الا ان رواية مثل صفوان وابن مسكان من اصحاب الاجماع عنه مما يلحقها بالصحاح لا سيما بعد كون اكثر روايات ابن حنظلة مقبولة كما عن الذكرى ولا سيما رواية هذه فلعل مثل هذه الجهات مما لا يقصر عن الاصطلاح المذكور ايضاً ثم ان هذه الرواية الشريفة مشتملة على احكام فيشكل فيها الاول كون ما يؤخذ بحكم الطاغوت سحتاً في صورة كون حق الاخذ ثابتاً ووجه الاشكال ان الحق ان كان عيناً فله انتزاعها ولو قهراً كما هو مقرر في محله وان كان ديناً فيتعين في الماخوذ وان كان متوقفاً على رضا المديون والمفروض فقده الا ان له التقاص من الماخوذ بحكم الطاغوت ما دل على ان الحكم كذا في صورة توقف اخذ الحق على الترافع الى القضاة والحكام حيث حكموا فيها بالجواز مع ان ما يؤخذ قهراً من المديون لا يتشخص الدين الكلي فيه وحرمة الترافع اليهم حال الاختيار غير مقتضية لكون الماخوذ بحكمهم سحتاً الا اذا كان الاخذ باطلاً في نفس الامر **والحاصل** ان المقصود في المفروض هو الوصول الى الحق الثابت واقعاً والرجوع الى القضاة قد يكون مقدمة منحصرة كما لو فرض انحصار السبيل فيه وقد يكون احدى المقدمات كما في صورة التمكن من الوصول اليه بالرجوع الى قضاة العدل ايضاً وقد حكموا في الاول بالجواز لعدم الاجماع على حرمة التحاكم اليهم ح وعدم انصراف اطلاقات المنع الى صورة الاضطرار بناء على ان الغالب المتبادر هو صورة التمكن من الترافع الى قضاة العدل سلمنا الانصراف بملاحظة نفس الاطلاق لكن قوله ع في المقبولة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ بعد قول السائل كيف يصنعان قرينة على التقييد واوضح منه في كونه قرينة عليه قول ابي عبد الله ع في رواية ابي بصير ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة هؤلاء الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واشكال صاحب الكفاية في هذه الصورة بان حكم الجائر بينهما فعل محرم والترافع اليه يقتضي ذلك فيكون اعانة على الاثم وهي منهي عنها لعله ليس في محله فان قصد الترافع ليس للاعانة بل لاحقاق الحق ففي صورة انحصار السبيل لا ينبغي الاشكال في جواز الاخذ بحكمهم لعدم دليل على الحرمة وفي صورة عدم الانحصار لا اشكال في حرمة الترافع اليهم للادلة والرواية وكونه اعانة على الاثم ولا في حرمة ما يؤخذ بحكمهم اذا كان مبطلاً واما حرمته اذا كان محقاً فمحل اشكال كما عرفت ولعل الصواب تنزيل الحكم بكونه سحتاً على كونه بحكم السحت لاجل حرمة مقدمته لا لحرمة نفسه ويكشف عنه التعليل بالاخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به فان مقتضاه حرمة الاخذ لا الماخوذ مضافاً الى ان التوصل بالمقدمة المحرمة الى امر جائز وهو الوصول الى الحق ونحو ذلك مما لا يوجب حرمة ذي المقدمة اذا كان من العبادات كما في قطع المسافة الى الحج بالركوب على دابة مغصوبة فضلاً عما اذا كان معاملة فتأمل الثاني فيها ان يظهر وجه ضعف تخصيص الاشكال بالعين كما في الرياض تبعاً للمحكي عن الكفاية لعدم الفرق بين العين والدين في كون الاخذ بحكم الجائر حراماً وكون الماخوذ اذا كان بحق حلالاً وتوهم عدم تعين الدين الا برضا المديون مدفوع بان الجبر على التعيين لا ينافي تشخص الدين سلمنا عدم التشخص لكن للحق اخذ مقداره حقه من مال المديون تقاصاً فتدبر الثالث انهم قالوا في صورة لو نهما استدا تعيين ان الحاكم يعين بالقرعة وقوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر بعد قول الراوي قلت فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم يدل على التخيير والجواب على سقوط الامرين ويمكن الجواب بان قولهم انما هو في صورة اختلاف المتنازعين في تعيين الحاكم ولا يلزم منه ان يكون الحكم كذلك ولو في صورة تراضيهما برجلين من الاصحاب كما هو مفروض السؤال الحكمي ان هنا مفروضين احدهما تنازعهما في تعيين الحاكم ايضاً والثاني تراضيهما بكون الحاكمين ناظرين في حقهما وكون الحكم ما حكم به الاعدل كما هو مدلول الرواية في الثاني لا يدل على سقوطهما في الصورتين في الاول كما لا يدل على لزوم الترافع الى الاعدل والاعلم فيه ويظهر منه الاولوية عدم الدلالة على لزوم تقليد الاعلم ولو سلم دلالتها على لزوم الترافع الى الاعلم فلا دلالة فيها ايضاً على لزوم تقليد الاعلم لوضوح مدخلية حكم الاعلم فيما الحكم منه قطع التخاصم وانه يقطع التخاصم بحيث يحكم اولى لتقليده العمل المطلوب الاصلي فيه الاطاعة والانقياد وليس المقام مقام تنقيح هذه المسئلة واما الاشارة اليها تطفلاً الثالث ان الظاهر من بعض لفظ الحكم المنسوب الى البشر الحاكم هو الانشاء المخصوص لفصل الخصومة وقطع التنازع ولا سيما اذا وقع في

السؤال عن حكم الله تعالى في المسألة عند التواضع بين المتخاصمين في دين او ميراث لا الفتوى وبعد ملاحظة ذلك يتوجه الاشكال على الفقرة المذكورة في الحكم
الثاني على الرواية من وجوه منها الاول ان المنصوب لرفع الخصومة هو الحاكم الواحد فلا وجه لفرض السائل بعد تعدده وتقريره الامام ثم لا يرجح بعد ذلك
من ذلك الثاني ان الحكمين الواقعين من الحاكمين ان كانا على التعاقب فلا وجه لجواز الحكم الثاني بعد فصل الخصومة بحكم الاول وان فرض وقوعهما في
فالظاهر بملاحظة تزاحم السببين تساقطهما والاحتياج الى حكم ثالث ويتوجه على الفقرة الحاكمة باجتهاد المتراضيين في ترجيح مستند احد الحكمين على الآخر
بالوجوه المذكورة بعد فرض السائل تساوي الحاكمين في الفقه والعدالة والصدق اولا ان وظيفة المتحاكمين هو الرجوع الى الحاكم والالتزام
بحكمه وان كان مستنده ضعيفا بزعمهما ما لم يقطعا بفساده وليس وظيفتهما النظر في مستنده بزعمهما ما لم يقطعا بفساده وليس وظيفتهما النظر على
الحكم كما دلت عليه الرواية وثانيا سلمنا ان وظيفتهما النظر في المستند لكنهما كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار ترجيح الحكمين
بوجود هذه المرجحات في مستنده فيلزم حمل الرواية على بعض الفروض النادرة حيث كان المترافعان من اهل الاجتهاد وثالثا سلمنا ذلك لكن الحاكم
في مفروض السؤال بعد ما كانا مجتهدين كيف لا يطلع احدهما على الخبر المشهور الذي هو مستند الآخر وعلى فرض الاطلاع كيف لا يأخذ به ويأخذ
بالخبر الشاذ هذا ولكن يخطر بالبال ان الحكم في قول السائل فاختلفا فيما حكما ان حمل على معناه المصطلح كما استظهر في المقام يمكن الجواب عن الاول
الخبر بان فرض تراضي المتخاصمين بنظر الحاكمين في حقهما لا دلالة فيه على اقتضاء السائل كون المنصوب لرفع الخصومة المتعدد من الحكام حتى يلزم
كون المنصوب كذلك … لعدم احتياج الى الترجيح بل يجعل عدم الترجيح منشأ لتوجه الاشكال فربما يرضيا بالحاكمين لبنائهما … في المسألة ويتكلما فيها ويتنبه
كل منهما الآخر على خبطه واشتباهه ان فرض وقوع خبط فان ما اجتمع فيه النظر … ابعد عن الخطأ بالنسبة الى ما وقع النظر فيه من عالم
واحد … ولعل من ذلك جعل من آداب القضاء احضار القاضي في مجلس قضائه جماعة من العلماء لينبهوه على خبطه ان وقع منه خبط بل يمكن ان
يقال ان في سؤال السائل دلالة على ان المنصوب باتفاقهما واحد منهما وانما تكلم في فصل الخصومة باحد الحكمين ومنشأ سؤاله استعلام تعيينه
وتعيينه الامام في كل من الفروض … وبالتأمل في ذلك يظهر الجواب عن الاشكال الثاني على القول بتعيين الاعلم في التنازع ولزوم اخذ حكمه ورد
احتمال اخذ حكمه مع حكم غير الاعلم فان المفروض على هذا القول صحة حكم الاعلم فقط وان وقع بعده حكم غير الاعلم او معه فعدم … يمكن دفع هذا
الاشكال على القول بعدم تعيين الاعلم بان تقديم حكم الاعلم في الرواية على وجه الاطلاق لعله لكونه مرخصا بصيغة التحكيم بمعنى ان مع اختلاف
المتخاصمين في تعيين الحاكم بتعيين كل من المدعي والمدعى عليه لغيره يلزمهما ان يحكم ذلك المعين سواء كان هو الاعلم او غيره وفي صورة رضاهما بنظر الاعلم
وغير الاعلم فامرهما واختلافهما في الحكم يعين حكم الاعلم مطلقا مقدما كان على حكم غير الاعلم او مؤخرا عنه او مقارنا فقد توجه وعن ثالث
الاشكالات بان يكون وظيفة المتحاكمين من عوام امثال زماننا الذين ليس لهم … الروايات لعجزهم وقصورهم حجية لهم الالتزام بحكم الحاكم لا النظر في
المستند لا يقتضي ان يكون ذلك وظيفة لعوام ذلك الزمان الذين كان الاخبار حجة لهم كفتوى المجتهدين فكانوا مخيرين بين العمل بالفتوى وبين العمل بالروايات
فتأمل وبالتأمل في ذلك يظهر الفرق بين عوام الزمانين من حيث تمكن الغالب من عوام ذلك الزمان من معرفة اشتهار الخبر بين الرواة او شذوذه ومن
معرفة موافقة الخبر … مخالفته بخلاف عوام زماننا فلا يلزم حمل الرواية على بعض الفروض النادرة **وحاصل الجواب عن هذين الاشكالين**
بطلان المقايسة بين العوامين لوجود الفارق بينهما ثم انه يمكن ملاحظة انه لا يبعد في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسألة واخبارها والاطلاع على
جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح وايضا يجوز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه ويندفع الاشكال الاخير وان فرض توجه الاشكال على حمله على المعنى
المصطلح وعدم امكان دفعها فلا بد من … على حمله على الفتوى بمعنى ان الحاكمين اختلفا في حكم المسألة التي هي محل التخاصم من جهة اختلافهما وعلى
هذا الحمل تكون الرواية دالة على وجوب تقليد الاعلم عند اختلافه مع غير الاعلم ولعل المستدل بها عليه لاحظ لزوم الصرف عن الظاهر لعدم
امكان ابقائها على ظاهرها بوجه فتدبر ثم لا يخفى ان الفرق بين الاعدلية والافقهية والاورعية واضح لكن … الاوصاف في الترجيح اعتبار …
الصدق … البين ان التفصيل فيه لا يستقيم الا اذا كان كذب احدهما اقل من الآخر وذلك لان الكذب ان كان عن عمد … في العدالة وان كان عن سهو
وخبط فالمناسب اعتبار الاضبطية مكان الاصدقية فلم نفهم بعد وجه اعتبار الاعدلية في الترجيح ثم تثليثه … للامور واستشهاده بقول رسول الله
يحتمل ان يكون لادراج الاخذ بالخبر الشاذ في … الامر … اذا كان في مقابله خبر مشهور الرواية كما هو المفروض في المقبولة او لادراجه
في الامر المشكل الذي يرد علمه الى الله تعالى ورسوله وعلى الاول يكون الاستشهاد … للحكم ووجه المنع عن الاخذ بالخبر الشاذ فان وجه منع
رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشبهة انما كان احتمال الوقوع في الحرام فاذا كان ذلك منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه بثبوت الحجية فالاخذ بالشاذ الذي
يحتمله اولى بالمنع فاذا كان ارتكاب الشبهة مكروها كما يظهر من ادلة رجحان ترك الشبهات ومنها هذه المقبولة بملاحظة ظاهر قوله فمن ترك الشبهات
ومنها هذه المقبولة بملاحظة ظاهر قوله صلى الله عليه وآله … ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فيكون الاخذ بالشاذ
المخالف للمجمع عليه الثابت حجيته حراما وعلى الثاني يلزم ان يكون ترك الشاذ راجحا لا واجبا كما في ترك الشبهات التي يجري فيها الاصل فيلزم منه بملاحظة

الثاني كون الاخذ بصفات المرجحات المذكورة في المقبولة راجحا لا واجبا وقد عرفت ان الظاهر ان ذلك مما تفرد به شارح الوافية ومحل التحقيق في هذه ٧ تمم ٣
الفقرة من المقبولة مسئلة اصل البرائة نعم ان هذه الرواية وان كانت مسوقة لترجيح احد الحكمين المختلفين من قاضي التحكيم لا في ان مستندهما واحد من
المرجحات المذكورة فيها الا ان الظاهر منها رجحان الخبر المشهور والرواية مثلا على الخبر الذي ليس كذلك عند تعارضهما ولو كان في غير مقام الحكم فان وجوب
الاخذ بالحكم وترجيحه لرجحان مستنده على مستند الحكم الاخر ملازم لوجوب الاخذ بالمستند الراجح بنفسه فان ترجيح الحكم بترجيح دليله ثم ان ما ذكر
في الترجيح بالشهرة وما ذكر بعدها في الرواية ظاهر واما فيما ذكر قبلها من ترجيح احد الحكمين باعدلية الحاكم وافقهيته فمحل تامل فان الظاهر منه
اعتبار هذه الاوصاف في الحاكم المقدم حكمه لا في راوي الخبر الذي هو مستنده وبقرينة اعتبار الافقهية في الترجيح لوضوح ان هذا الوصف مما
يعتبر فيمن يعتبر فهمه واستنباطه لا فيمن يعتبر نقله ولا ملازمة بين كون الحاكم هو الراوي من الامام عليه السلام بلا واسطة حتى يكون اعتبار الافقهية لترجيح
فهمه واعتبار الاوصاف لترجيح روايته بل قد يروي الحاكم بنفسه من بعد واسطة وقد يروي له الراوي فربما يكون راوي الحاكم الافقه الاعدل
مفضولا بالنسبة الى راوي الحاكم الاخر فعدّ ترجيح احد الخبرين المتعارضين بصفات الراوي من مدلول هذه الرواية محل مناقشة ويظهر منه
عدم توجه الاشكال الذي ذكره سلمه الله وجهه على الرواية من حيث ان ظاهرها تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة و
الشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على العكس على ما يدل عليه المرفوعة فانهم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوي
اصلا ووجه الاندفاع ما عرفت من انه لا دلالة في الرواية على الترجيح بصفات الراوي سلمنا الدلالة لكن لا دلالة فيها على ان المتعارضين اذا كان احدهما
معتبرا بالشهرة بحسب الرواية لكن كان رواته مفضولين وكان الاخر شاذا لكن كان راويه اعدل وافقه يقدم ما كان راويه ارجح على الخبر المشهور
بل غايته دلالتها على فرض الدلالة له ان افضلية راوي احد الخبرين من المرجحات واما العلاج عند تعارض المرجحين فمسكوت عنه ووجه عدم نظرهم
الى صفات الراوي عند تعارض المشهور والشاذ لعله من جهة عدم الحاجة الى النظر فان غاية ما يحصل من ذلك النظر هو الوثوق والاطمينان
بصدور الخبر من الامام عليه السلام ولا ينفك شهرة الرواية بين الاصحاب بحيث يصح اطلاق كونها المجمع عليها بينهم من كونها متواترة او قطعية لذلك علل عليه السلام تقديمها
على الشاذ بان المجمع عليه لا ريب فيه فان الظاهر منه انه لا ريب في صدوره من المعصوم فيدور الامر بين الاخذ بما علم صدوره وبين ما ظن بصدوره
لو كان راويه ممن اجتمع فيه الصفات فمع العلم بالصدور لا حاجة الى ملاحظة السند ويظهر من ذلك صحة قدح في المرفوعة من حيث الحكم بعد فرض
تساويهما في الشهرة بالاخذ بما يقول به الاعدل وكون ملاحظة صفات الراوي من باب التعبد الصرف بعيد جدا نعم قد يتوهم استفادة
تقديم بعض المرجحات على بعض من المقبولة بملاحظة الترتيب الذكري الناشي من سؤال السائل بعد ذكر كل مرجح من فرض تساوي الخبرين في ذلك
ويتوهم من اجل ذلك التوهم التعارض بين الاخبار العلاجية لكنك خبير بضعف هذا التوهم اذ ليس في كلام المعصوم ما يقتضي وجوب تقديم
احد الخبرين على معارضه اولا بصفات الراوي ثم بعد العجز منه بنوع اخر ومحض ذكر بعض المرجحات اولا وفرض السائل التساوي فيه وذكر مرجح اخر
وهكذا لا يدل على الترتيب فانه اعم منه وان شئت توضيح ذلك فنقول ان كفارة الافطار في شهر رمضان مثلا امور ثلثة كلها في مرتبة واحدة
من دون ترتيب بينها وكفارة الظهار مثلا امور ثلثة مرتبة فكما يجوز بعد قول السائل ما على الظاهر ان يجاب عليه عتق رقبة ثم لو سئل على فرض العجز
من العتق ما عليه فيجاب عليه صيام شهرين ثم لو سئل على فرض العجز من الصيام ما عليه فيجاب عليه طعام ستين مسكينا فكذا يجوز بعد قول السائل
ما على من افطر ان يجاب عليه عتق رقبة ثم لو سئل ما عليه على فرض العجز من العتق ان يجاب عليه صيام شهرين وهكذا من دون لزوم منقصة لفظية
معنوية على السائل او المجيب فيما نحن فيه فنقول ان هذا النحو من السؤال والجواب مما يجتمع مع كون المرجحات في مرتبة واحدة نظير كفارة الافطار ومع
كونها مرتبة نظير كفارة الظهار وليس في الكلام ما يدل على تعيين الترتيب بل الحمل على الاخبار العلاجية في ذكر المرجحات من حيث التقديم والتاخير قرينة
واضحة على تعيين كونها في مرتبة واحدة فانكشف فساد توهم التعارض بينها من جهة هذا الاختلاف كما انكشف فساد توهم الترتيب من الترتيب المذكور
في السؤال والجواب نعم لو كان المستفاد من الرواية كون صفات الراوي من المرجحات فمقتضى اطلاقها ان احد المتعارضين اذا كان راويه اعدل وافقه و
اصدق واورع من راوي الاخر قدم عليه سواء كانا متساويين من جهة ملاحظة سائر المرجحات او مختلفين ولو يكون خبر الراوي المفضول مشهورا وخبر
الفاضل شاذا نادرا وكذا مقتضى اطلاق تقديم المشهور على الشاذ مع تساوي الراويين في الصفات تقديمه عليه ولو كانا مختلفين من سائر الوجوه
المرجحة فيقع الاشكال في صورتين احديهما صورة التساوي في الشهرة مع الاختلاف في صفات الراوي وثانيتهما الاشكال فيها من اطلاق الفقرة
الاولى بتقديم رواية الاعدل والافقه ومن ان فائدة ملاحظة الصفات تحصيل الوثوق بالصدور وقد حصل العلم بالصدور بالشهرة في كليهما بناء على عدم
انفكاك شهرة الرواية من حصول التواتر فلا يترتب على الصفات اثر والثاني هو الاقوى الا على احتمال كون ملاحظة الصفات من باب التعبد الصرف
وهو بعيد الاحتمال بل يمكن القول بانتفاء هذا الاشكال راسا بملاحظة ان هذا الفرض غير واقع راسا اذ مع التساوي في الشهرة كل من كان في
احد المتعارضين فهو الراوي للاخر فكيف يقع الكلام في الشهرة مع الاختلاف في الاوصاف وثانيتهما ما لو كان احدهما مشهورا والاخر شاذا

عم جانبا للصفات فان هذه الصورة على فرض وقوعها مقتضى اطلاق تقديم ولجة الصفات تقديم الشاذ منهما ومقتضى التعليل الى الجمع عليه مما لا ريب
فيه تقديم المشهور فيتعارض العنوانان بالنسبة اليها فلا حاجة في ابراد هذا الاشكال الى ملاحظة ترتيب المرجحات والى ملاحظة المرفوعة وكون
حمل لعلماء الشاذ فيها مرتبا على طبقها ثم بعد اصل اطلاق حكم المرفوعة بالاخذ بما اشتهر بين اصحابك وترك الشاذ النادر سواء كان الشاذ واجدا
للصفات المعتبرة في الراوي ام لا اذ لا عموم التعليل في المقبولة فيهدم العموم المعتضد بذلك الاطلاق ولا سيما بعد كون عمل الاصحاب بها وحدها
على طبقه حمل الاطلاق في التقديم بصفات الراوي على ما وجهنا عدم نظرهم الى صفات الراوي في هذه الصورة لا يتوجه اشكال اصلا حتى يحتاج الى دفعه
الى الجواب كما لا يتوجه اشكال اصلا على فرض عدم دلالة المقبولة على الترجيح بصفات الراوي على ما عرفت من ظهورها في اعتبارها في استخلاف
الحاكم في بروجوخ حكمه على حكم الاخر وسيعترف سلمه الله تعالى به بعد نقل الاخبار في الموضع الاول فلا حاجة الى ما قاله سلمه الله هنا بعد ابراد الاشكال ثم
مقام معه من منع ذلك بعد دعوى نفي البعد من ترجيح رواية الراوي الاعدل الافقه الاصدق الاورع مع شذوذه على الرواية المشهورة لكشف اختيار
اياها مع فقههم وورعهم على اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة مثل صدورها تقية او نحوها ولم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتبحره للاتيان الامور
وجها الصدور ذلك لما عرفت من عدم دلالتها اصلا على ترجيح احد المتعارضين على الاخر بصفات الراوي سلمنا الدلالة لكن الاشكال الوارد مع
ما فيه منقوض بالاطلاق فرح وان كان تقديم واجد الصفات وان كان شاذا على فاقدها وان كان مشهورا لكن ذلك بمجرد الفرض اذ الراوي لهذا الخبر
الشاذ لابد ان يكون ذا وثاقة بحيث لا يعتمد على خبر الاخر حتى يصير مشهورا او على فرض تسليم وجود هذا الفرض بان لا يكون خروج راوي الخبر الشاذ من رواة الخبر
الاخر فاردة في كونه مشهورا وكان جميع رواة الخبر المشهور مفضولا بالنسبة الى راوي الخبر الشاذ فقد عرفت دفع الاشكال بان عدم نظرهم الى صفات
الراوي للقاعدة في مصيره المشهور مشهورا فيخرج هذا الفرض من الاطلاق سلمنا عدم خروجه من الاطلاق لكن يقع التعارض بينه وبين عموم التعليل
المعتضد باطلاق المرفوعة وعمل الاصحاب فيقدم عليه حتى فرض عدم دفع الاشكال بما ذكرنا من الوجوه لا يندفع بما ذكره سلمه الله تعالى اذ المفروض في
الفقرتين الاوليين من الرواية الترجيح من حيث السند اما الترجيح من حيث كون الحكم فيهما موافقا للكتاب او العامة او مخالفا لهم فالمفروض في الفقرة
الاخيرة فلا يدفع الاشكال الوارد على المرجحات النسبية بالمرجحات من حيث مدلول الخبرين فاطلاع الافقه على صدور الرواية المشهورة تقية لا يوجب ترجيح
روايته من حيث السند على الرواية المشهورة فتدبر ثم لو فرضنا دلالة الرواية على اعتبار الاوصاف في الراوي بعد الفقرة الاولى لزوم الاخذ بحكم
كان راوي مسنده اعدل وافقه واصدق واورع من راوي مسند الحكم الاخر وعدم الالتفات الى الحكم الاخر سواء كان احد الحاكمين افضل من الاخر
او لا وان كان مفادها اعتبار الاوصاف في الحاكم في ترجيح حكمه فلا عبرة بكون راوي احد المسندين افضل من الاخر كما لو كانا متساويين وان كان مفادها
اعتبارها في الحاكم والراوي كليهما متحدين كانا كما لو كانا شخصا واحدا او متعددين كما لو كان شخص الراوي غير الشخص الحاكم سواء كان وصول
الخبر الى الحاكم بواسطة واحدة او بوسائط فلا تشمل هذه الفقرة الا الحكم بالترجيح في خصوص صورة افضلية الحاكم وجميع رواة مسنده على فرض
المقابل من الحاكم الاخر وجميع رواته وعلى التقادير الثلاثة ما قاله سلمه الله تعالى في مقام الاعتراض على ما اجاب بعض الاشكال من قوله هذا ولكن الرواية
مطلقة فيشمل الخبر المشهور ورواته بين الاصحاب حتى يعين فرجحوا فقهه من هذا المنفرد برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان افقهية
الحاكم بإحدى الروايتين لا يستلزم افقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبة الى رواة الاخرى غير متجه لوجهين انها ان حملت على المعنى الاول
فلا عبرة بوجدان الصفات في الحاكم بل بوجدانها في الراوي وحاصل الاشكال عليه لزوم تقديم الشاذ الواجد للصفات على المشهور الفاقد لها وقد
عرفت دفعه ولما لزوم تقديم الشاذ على المشهور فيمن هو افقه من راوي الشاذ وكذا الرواية المشهورة ح واجد لها بين التهرة وافقهية الراوي
فيقدم على الشاذ بمقتضى هذا المعنى المراد من الفقرة الاولى ولما الاشكال الثاني فيعترف بورود اشكال اذ المفروض على هذا لعدم اعتبار الصفات في الرواة
لا في الحاكم او ورد لعوله مع ان افقهية الحاكم وان حملت على المعنى الثاني كما هو الحق لانه لا محيص عنه فاي مفسدة في تقديم حكم الحاكم الواحد
للصفات وان كان مستند الاخر مشهورا رواية بين من هو افقه من هذا المنفرد برواية الشاذ وكذا اي مفسدة في كون من عداه مفضولا بالنسبة
الى رواة الاخرى فلا داعي على تنزيل الرواية على غيرها من الصورتين فانه لا مانع من تقديم حكم الافقه وان كان رواة مسنده مفضولا بالنسبة
الى رواة مسند الحاكم المفضول مع كون مسنده مشهورا رواية لكشف اختياره مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في مسند الحاكم المفضول لم
يطلع ذلك الحاكم مثل صدورها تقية او نحوه ولم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته **والحاصل** ان ما ذكره سلمه الله في دفع الاشكال على المعنى
الاول انما يناسب كونه توجيها للفقرة الاولى على حملها على معناها الظاهر وهو المعنى الثاني وان حملت على المعنى الثالث فتمام الاستشكال
فيه الاشكال لان المذكور في طي قوله هذا ولكن الرواية مطلقة الى قوله بين ويا لجملة هذا الاشكال كما هو الاشكال الاول المذكور سابقا
على فرض ورودها على الرواية وعدم امكان دفعها لا يقدح في ظهورها بل صراحتها في وجوب الترجيح بالشهرة من حيث الرواية وموافقة
الكتاب والسنة ومخالفة العامة ومخالفة ما كان قضاتهم وحكامهم اليه اميل وفي دلالتها على الترجيح بصفات الراوي اصلا فضلا عن دلالة

بان ان المذكور منها الترجيح باجتماع صفات الراوي لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح بكل منها ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال انهما معا عدلان مرضيان لا يفضل احدهما على صاحبه فقد لزم الترجيح بمطلق التفاضل فانك قد عرفت ضعف دلالة الرواية على الترجيح بالصفات الا ان يدل عليه مضافا الى ان جواز الترجيح بكل منها لا يغني عن السؤال عن صورة تعارض بعض الصفات مع بعض مع ان الظاهر من قول الراوي لا يفضل واحد من الحاكمين على الاخر عدم الفضل في خصوص الصفات الاربعة المعتبرة في ترجيح احد الحكمين على الاخر وابن ذلك من مناط الترجيح مطلق التفاضل ولعل سلمه الله تعالى يذكر هنا الى ذلك نوطئة للتعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها فانتصر نعم ظاهر الفقرة الثانية الدالة على المرجحات الخبرية اعتبار اجتماع موافقة حكم الخبر المشهور والكتاب والسنة ومخالفة العامة في ترجيحه على الخبر الشاذ الذي هو على طرف الخلاف ولكن ظاهر الفقرة الثالثة اشتراكهما في مخالفة العامة فقط في الترجيح على الخبر الموافق لهم من دون اعتبار كون الخبرين متساويين في الاشتهار لان مفروض سؤال السائل في هذه الفقرة فان كلا من الفقيهين حكم من الكتاب والسنة موافقة حكم احد الخبرين ولو لم يكونا مشهورين للعامة ومخالفة الاخر لهم وحمل الكلام في الخبرين على المتساويين حتى يختص الكلام بالخبرين المشهورين بعيد ظاهر من الفقرة مضافا الى استفادة العموم من قوله فقيه الرشاد الذي هو بمنزلة التعليل للاخذ بمخالف العامة من الاخبار الاخر واذا ثبت كفاية هذا المرجح الواحد الخامس في الترجيح نتعدى منه الى سائر المرجحات بالاجماع المركب مضافا الى اثبات الاكتفاء بموافقة الكتاب فقط في الترجيح بالنصوص الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب ووجوب الاخذ بما وافقه فقد يتوهم ولا يخفى ان فرض موافقة الخبرين المتعارضين للكتاب انما يتصور فيما جهل تاريخ الامرين حتى يحصل العلم الاجمالي بموافقة احدهما للناسخ واقعا ويميز بسائر المرجحات في الواقع العلم بالتاريخ تمييز المطابق للمنسوخ موافقة الكتاب فتبين وكذا الكلام في موافقتهما للسنة النبوية القابلة للنسخ واما السنة التي موافقتها احد المرجحات فالظاهر منها وان كان الطريقة المعلومة من الائمة الثابتة منها في المقام هو الحديث المصطلح فان المراد بها في المقبولة ان كان خصوص السنة النبوية فلا يمكن موازنة احد المتعارضين من احاديث الصادق مثلا مع نفس قول النبي او فعله فليكن المراد موازنته مع ما يحكي القول او الفعل وتشخيص المحكي بما يكون مقطوعا خلاف المتداول في الاستعمال بل الغالب فيما يمكن الموازنة معه هو المحكي الظني لا القطعي لبعد الموازنة وان كان الاعم من السنة النبوية فالموازنة مع المعلوم منها وان كان ممكنا بالنسبة الى عهد كل زمان كل معصوم الا ان مع مخالفة احد المتعارضين للسنة المعلومة يخرج عن الحجية ولا يبقى ما يحتاج الى الترجيح فلعل الظاهر من الترجيح بموافقة السنة موافقة احد الخبرين المتعارضين لخبر اخر جامع لشرائط الحجية فيقدم الخبران مثلا على خبر ليس كذلك بعاضده ومولده في رواية ابن جهم ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله تعالى واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا فان المراد بالاحاديث منها لا بد ان يكون جنس الحديث لعدم امكان مطابقة جنس الحديث ومشابهته مع جميع الاحاديث وكما يصح اطلاق احاديثنا على ما علم منهم كذا يصح اطلاقه على الجامع لشرائط التعبد بالصدق فتدبر جيدا واما موافقة الكتاب ومخالفة العامة فسيجيء التكلم فيها وتحقيق الحق فيهما عند تعرضه سلمه الله للمرجحات الخارجية المستقلة والترجيح من حيث الصدق ثم انه قد عرفت وجه القدح فيها من حيث الدلالة على ترجيح احد الخبرين المتعارضين المشهورين وغيرهما بصفات الراوي في المسلم من حيث الدلالة على الترجيح بموافقة الاخبار في مسألة التعادل واما في سائر المرجحات المذكورة فيها فسبيلها سبيل المقبولة الا ان المرجحات المذكورة فيها اكثر من المذكور في المرفوعة واما رواية العيون فقد رواه الصدوق فيه عن ابيه ومحمد بن الحسن احمد بن الوليد الممدوحان حالهما وجلالتهما فالاحتمال سعد عن عبد الله والحسن محمد بن عبد الله المسمعي فقد اخذ من المحسن الميثمي انه سأل الرضا ونسعد عبد الله هذا هو ابو القاسم سعد بن عبد الله بن ابي خلف الاشعري القمي ثقة شيخ محمد بن عبد الله المسمعي فقد ما الحال لانه قال الراوي عنه وعن جش انه لقي مولانا ابا محمد ع ورأيت بعض اصحابنا يضعفون لقاء لابي محمد ع ويقولون هذه حكاية موضوعة انتهى **قول** اوفات ابي محمد ع كان سنة ستين ومائتين ووفاة سعد سنة احدى وثلثمائة او تسع وتسعين ومائتين او سنة ثلثمائة وتسع ولا يبعد ان يكون سنة فلا استبعاد في اللقاء لان مثل خمسين وستين من الاعمار المتداولة ومحمد عبد الله المسمعي من المجاهيل في كتب الرجال لكن قال الصدوق بعد نقل الرواية قال مصنف هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وفيما ذكره دلالة على كون الخبر من الخبر الصحيح عند القدماء وانه من غاية التورع من نقل الحديث حتى في هذا الكتاب المعتبر والاعتماد ولحمد بن الحسن من اكابر مشايخ القميين ومرتبته في التثبت وسائر احواله الى الوقف عليها من تتبع الصدوق في هذا الكتاب في اول احاديث النص على علي بن موسى الرضا وفي صحة هذه القصة مع روايته عن الرضا وروايته النص عليه عن ابيه ع نامل فانه مع كمال الحذر والوقف عن هم وعنادهم لا بد ان يكون الوقف قبل الرواية او بعد على كل حال هو ثقة صحيح الحديث معتمد عليه كما عن جش وكيف كان هذه الرواية من الاخبار المعتبرة وهي طويلة وصحل الاستدلال منها على المقام قوله فما ورد عليكم من خبرين مختلفين اه وما تقدم عليه توطئة وتمهيد لذكر المرجحين وتنبيها على الترتيب بينهما بمعنى ان المكلف بعد العرض على الكتاب او لاعرض المختلفين على الكتاب وعلى فرض عدم وجود الحكم في الكتاب ينبغي عرضهما على السنة النبوية ومن البين ان المراد بالسنة في المقام ما يحكي نفس قول الرسول او فعله او تقريره مما اشرنا اليه سابقا من عدم امكان العرض بالنسبة

الحمزة

الى غير ذلك مما يشتمل عليه النصوص لا يخفى ان هذا الترتيب المستفاد من الترتيب المجعول في عنوان كون المرجحات مترتبة واحدة اذ الواجب عند وجود المرجحات
في احد المتعارضين وخلو الاخر من المرجح الاخذ بما له الراجح على القولين واما ثمرة ذلك الخلاف فيما لو اشتمل احدهما على احدها والاخر على الاخر كما لو كان
احدهما مثلا موافقا للكتاب موافقا للعامة والاخر مخالفا للكتاب مخالفا للعامة فان كان الترجيح بموافقة الكتاب مقدما على الترجيح بمخالفة العامة
لابد من الاخذ بموافق الكتاب وان كان موافقا للعامة وان كانا في مرتبة واحدة كان كل من المتعارضين موردا للتعارض المرجحين فلا بد من علاج آخر فنقول
الا ان يقال ان مقتضى اطلاق الترجيح بالمرجح المذكور اولا كموافقة الكتاب في هذه الرواية الترجيح به ولو كان الواجد له مخالفا للسنة لكنه يشكل
فيما كان السنة النبوية المخالفة للكتاب قطعية لنسخ المتاخر منهما للمتقدم منهما فلو كانت السنة متأخرة كانت ناسخة فيتعين العمل بالخبر الموافق لها و
طرح الموافق للكتاب المنسوخ واما لو كانت ظنية كالمنقولة بالخبر الواحد فعلى الترتيب لا ينبغي اشكال في تقديم الموافق للكتاب على الموافق للسنة الظنية
لتحول الموافق بالكتاب الموافق له الى الاخبار المخالفة للكتاب فيصير ما على الحد ما لم يتمش على ذلك المشتمل المقبولة بناء على وهم الترتيب
منها وقد لا يبنى على كون الترجيح بصفات الراوي اول المرجحات فيما لو كان احد المتعارضين واجدا للصفات والاخر مشهورا فان الظاهر تقديم
قول الجمع مثلا لاريب فيه المعروض متعارض لاطلاق الترجيح بالصفات مع عموم التعليل ولا منافاة بين الترتيب في ذلك التقديم لان الترتيب المنصوص
عليه على هذا الفرض انما هو على فرض تساوي الراويين المتعارضين في الصفات فيرجح بعد التساوي نحو ذلك المشهور على الشاذ ومع الاختلاف في الصفات
يحتمل ارادة الدخول في اطلاق الترجيح بالصفات وفي عموم الترجيح بالشهرة المستفاد عموم التعليل فيتعارضان بالنسبة الى ذلك المعروض فلو لم يكن
في المقام ذلك التعليل لقلنا على الترتيب بتقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة فيقتصر في ذلك فيما يجري في الترجيح بمخالفة العامة المعلل
بان الرشد في خلافهم ايضا **والخلاصة** ان المعروض في رواية العنوان الترجيح بموافقة الكتاب ومع العجز عن ذلك لعدم وجود مورد التعارض في
الكتاب يرجح بموافقة السنة ونعم من ذلك الترتيب بين هذين المرجحين ولا اشكال في الاخذ بالمرجح الثاني عند فقد المرجح الاول واما مع وجود
المرجحين في المتعارضين على نحو التخالف فمقتضى اطلاق الترجيح بموافقة الكتاب الخالي عن المعارض في المقام ان يرجح موافق الكتاب مع كونه مخالفا للسنة
الظنية وبعكسها بعض ما اشرنا اليه في المقام من حيث هذه الرواية بحيث قال الوصاة بعد نقل جمع من اصحابه في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في
الشيء الواحد ان الله حرم حراما واحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم
بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الاخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك
كله متبعا مسلما مؤديا عن الله تعالى وذلك قول الله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي الحديث واما الحديث الرابع المحكي عن رسالة القطب الراوندي وكذا الخامس
والسادس والسابع من تلك الرسالة المشتمل عليه حتى يلاحظ اسانيد تلك الروايات مضافا الى ان تلك الرسائل ليست منسوبا عليها مثل تهذيب
الكافي وسائر مؤلفيهم وكذا لم نعلم انه من اهل الفقه الا انها الاحاديث فلا يسلم سبيل الى تصحيح الروايات المحكية من تلك الرسالة لا بالاصطلاح المتقدم
ولا بالاصطلاح المتأخر فما كان منها من الروايات مطابقا للاخبار المعتبرة نعول عليها وما كانت مخالفة لها لا نعول عليها فنقول يحتمل تلك الاخبار
الاربعة ان موافقة الكتاب من المرجحات كما هو مدلول الاول وان مخالفة العامة منها كما هو مدلول الاربعة فهي من هذه الجهة مطابقة للاخبار فحد
فالمحصول الاعتضاد بها ومفاد الاول ترتيب المرجحين ولم نجده من هذه الجهة مطابقا فلا نعول عليه واما الثامن المحكي عن الاحتجاج فهو موجود فيه ونقله عن
صاحب الاحتجاج نقل الاحاديث الواردة في العلاج في احتجاجات مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليهما وعلى آبائهما واولادهما
مؤيدا بما ثاور بل الصدوق ايضا روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اختلاف امتي رحمة ما اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية
فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة **أقول** لا يخفى بعد هذا التأويل من ظاهر الرواية **والتحقيق** في معناه ما رواه في الاحتجاج عن
عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان قوما رووا ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم
عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون امرهم ان ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله ويختلفوا اليه ويتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم في البلدان لا اختلافهم في دين الله
انما الدين واحد كيف كان فالكلام في بعض من مؤلفيهم وهو من اهل التعديل من الاخبار المعتبرة وجعل في اول الكتاب تلك عنوان الترك ذكر الاسانيد
وقول سماعة عن واحد يأمر بالاخذ به والاخر ينهانا عنه **محصّلة** انه احدهما يأمر بشيء والاخر ينهى عن ذلك الشيء والا فلا يحتمل نفس الاخبار
الواردة في الاحكام امرا بالاخذ بها او نهيا عن الاخذ بها فيحتمل ان الامر في ذلك الشيء بين الفعل والترك وقد عرفت في المباحث السابقة عدم امكان التو
في مثل ذلك لعدم امكان خلو المكلف من الفعل والترك كليهما فيقع الاشكال في المراد بقوله لا تعمل بواحد منهما الا ان يتصور ذلك في مورد الامر بالعمل
والنهي عنه مثل ان يقال له يوم السبت لا تصل يوم الجمعة ويقال صل يوم الجمعة او في امكان مورد الامر والنهي محل العمل غير المفتي والحاكم
كما هو المعروض في المقبولة فحاصله نهيه عن العمل بهما ان نقل الحادثة الى الفعل الامر حكم الله تعالى ثم واحد منهما يجيء ملتفيا فيسأله عن حكم الله تعالى

مقادلتهما ثم بعد فرضه لا بد فيه العمل بواحد منهما الحضور وقت الحاجة في العمل او الفتوى او رفع الخصومة امره بالاخذ بما فيه خلاف العامة ويستفاد منه
ان حمل النهي عن العمل على ظاهره وان مع التمكن من العلم بالسؤال عن الامام ع لا يجوز الترجيح ومع عدم التمكن لضيق وقت الحاجة ولو في صورة التمكن
من السؤال بعد ذلك يلزم الترجيح هنا في هذه الرواية يستنبط امر مثل المفتي الحاكم بلزوم الترجيح مع عدم الضيق وفي صورة التمكن من السؤال كما سبق انا
قوله فارجه حتى تلقى امامك ولو حمل النهي على الارشاد بمعنى ان قبل الحاجة الى العمل لا حاجة الى الترجيح اندفع التنافي فان وجوب الاخذ بالترجيح كما هو
مفاد الاخبار العلاجية مشروط بالحاجة الى العمل سواء كان عمل النفس او الفتوى لاجل حاجة الغير او الحكم وذلك لان اصل معرفة الاحكام اجتهادا او تقليدا
وجوبها انما هو من باب المقدمة للعمل فالترجيح الذي هو من مقدمات المعرفة الاجتهادية لا يجب الا بعد وجوب ذي المقدمة الذي هو العمل فتدبر جيدا ومن
اخبار المقام الذي اهمل سلمه الله تعالى ذكره ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن جهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما
جاءك منا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين
مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وما رواه فيه ايضا من الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من
اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده اليه ودلالتها على اعتبار موافقة الكتاب في الترجيح بعد فرض الاول ظاهر وكذا في الثاني ودلالة الاولى
على التخيير عند عدم العلم بان ايهما الحق بعد اجتماع شرائط التعبد بالصدق فيشمل باطلاقه ما لو لم يكن مرجح لواحد من الخبرين او كان المرجح
معهما ولكن لم نعلم ان اي المرجحين مقدم على الآخر فيندفع به التعارض المتوهم بين الاخبار العلاجية على فهم الترتيب وكذا التعارض بين المرجحات على فرض
فهم كونها في مرتبة واحدة قال في الاحتجاج وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا اختلفت احاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه
لا ريب فيه ويظهر من ذكره ذلك بعد ما ذكر المقبولة ان المراد بهذه المرسلة خبر المقبولة وهذا يدل على اعتبار الترجيح بالشهرة قال بعد نقل المقبولة هذا
الخبر على سبيل التقدير لانه قل ما يتفق في الآثار ان يرد خبران مختلفان في حكم من الاحكام موافقين للكتاب والسنة وذلك مثل الحكم في غسل الوجه واليدين
في الوضوء لان الاخبار جاءت بغسلها مرة وغسلها مرتين وظاهر القرآن لا يقتضي خلاف ذلك بل يحتمل كلتا الروايتين ومثل ذلك يوجد في احكام
الشرع انتهى ولا يخفى ما فيه من النظر كما لا يخفى وما رواه في الكافي عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا
نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به ودلت على كفاية مطابقة فاحد
من الكتاب والسنة في لزوم الاخذ وعلى ان المراد بالسنة هو سنة الرسول ص وعلى ان وثاقة الراوي مما لا يعتنى به لكن المدلول الاخير مخالف لما دل
على لزوم الاخذ بقول الثقة والترجيح بها فيما يمكن فيه معرفته وثاقة الراوي وما رواه فيه عن هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي
بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ودلت على عرض السنة المحكية بالطريق الظني على
الكتاب فالمبنى في جواز نسخ الكتاب بالسنة المحكية بالطريق القطعي وبعض السنة الظنية النبوية الى احاديث الائمة ع بالاجماع المركب حسبما الاخبار
والاولوية وفي معناها الاخبار المتكثرة الدالة على لزوم الاخذ بما يوافق الكتاب وترك ما خالفه الشاملة للاخبار الخالية عن معارضة الاخبار المستفيضة
هذا واما الخبر التاسع المروي في الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله ع فدال على لزوم الاخذ بالخبر الحادث وترك القديم المخالف له بناء على
ان الضمير في قوله ع خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان ارجع الى الحديث الحادث من اخبارهم ع ويؤكده قول الكليني ره بعد نقل الرواية وفي حديث آخر خذوا بالاحدث
فان الظاهر منه ان الاختلاف بين الحديثين انما هو في التعبير بقوله ع خذوا به في حديث المعلى وبقوله خذوا بالاحدث في الحديث الثاني وانما ذكروا انما
مرجع الضمير في الاول وعليه يقع التطابق بين هذا الخبر والعاشر المرويين في الكافي في باب اختلاف الحديث والحادي عشر المروي فيه في باب التقية ولعل
الوجه في الامر بالاخذ بالاخير مصالح التقية مما يختلف باختلاف الازمنة وكل امام ع يراعي مصلحة زمانه واذا انتهى المصلحة السابقة فاما
الامام الحي وافتى على طبق المصلحة الحادثة ويشهد لذلك قوله ع في خبر المعلى انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم وفي الخبر الحادي عشر ابى الله الا ان يعبد
سرا اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله لنا في دينه الا التقية فيكون نظير الكل ح مفاد قول ابي جعفر ع لابي عبيدة يا زياد ما تقول لو افتينا
رجلا ممن يتولانا بشيء من التقية قال قلت له انت اعلم جعلت فداك قال ان اخذ به فهو خير له واعظم اجرا وفي خبر اخر ان اخذ به اوجر وان تركه والله اثم
فيطابق سائر الاخبار الآمرة بالتقية ويخرج من اخبار الترجيح بين الاخبار المتعارضة بالذهاب الى ما قلنا اللهم الا ان يكون المراد بما ذكرها في المقام الاخذ
على فرض الاختلاف بالحادث في زمان كل امام وكانا اهله مامورين بالاخذ بها الا انا لعدم الامكان والتقية مامورون في زمان الاخذ بالحق وهو
الحكم الصادر اولا لهم ص فيكون المراد بذكرها بيان وجه للاخذ بالسنة النبوية المطابقة للحق لعدم التقية فيها ولعل ذلك توجيه حسن لذكر تلك
الاخبار في المقام الا انه مخالف لما صرح به بعضهم من جعل صفة الحدوث امرا من المرجحات فيقدم على الخبر السابق مقدما قال في الفقيه في باب من اوصى الى
رجلين بعد ذكر رواية توقيع ابي محمد ع الدال على عدم جواز انفراد احد الوصيين بنصف التركة ورواية بريد بن معاوية عن ابي عبد الله ع الدالة على الجواز
لست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك ان الا

هادجوه ومعنا وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى ولكن بخير ان ذلك لما التحمل لخروجه وجوه اما اولا فلان الظاهر عدم
التنافي بين الروايتين حتى يحتاج الى الترجيح لان رواية ابن معوية هكذا قال ان رجلا مات فاوصى الى رجلين فقال احدهما لصاحبه خذ نصف ما ترك
واعطني النصف مما ترك فابى عليه فسألوا اباعبد الله ع عن ذلك فقال ذاك له ومع ظهور ان المشار اليه بذلك هو الاباء لعدم كون الاشارة
للقريب بل هو مع التوقع واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان المشار اليه اخذ النصف فالروايتان بينهما اختلاف للقواعد فان الحكم في الوصية هو العمل بظاهر
الوصية وهو الاشتراك لا انفراد كل بالنصف اما ثالثا فلانا لو سلمنا تساويهما في موافقة القواعد ومخالفتها فمقتضى تعليله ع ان الحكم كان
مقتضى التوقيع لمن كان في زمان ابي محمد ع ولم يدرك الصادق ع في ذلك الزمان وليست المصالح النفس الامرية التي ذهبت العدلية الى مطابقة الاحكام
لها مما يختلف باختلاف الازمنة وصيرورة صاحب تلك الشريعة بل المختلف بحسبها هو المصالح الخارجية من التقية وغيرها فيختص الحكم بالاخذ بالاخير بمن كان
في زمان من صدر منه الاخير وبعد الاغماض عن جميع ذلك فبعد ظهور الاخبار الامرة بالاخذ بالاخير في كون صدور الاخير لتقية ويجب الاخذ به
تأمل التقية لا داعي لنا الى العمل به مع عدم التقية ولا سيما بعد تكاثر الاخبار على ترك ما وافق العامة فيتعين الاخذ بالاقدم لو كان صدر في غير زمان التقية
كالسنة النبوية المحكية بالطرق الخاصة ولو كان الاقدم ايضا صادرا في زمان التقية فيعمل فيه بالمقبولة من الاخذ بمخالف العامة ومع موافقة المتعارضين
لهم بما كان قضاتهم وحكامهم اميل اليه وكيف كان فعلى الاظهر اسقاط مذكره هذه الاخبار من اخبار المقام وذهاب بعضهم الى الترجيح بمقتضاها
لا يوجب الالتزام به مع عدم ظهور دلالته وكذا الكلام في الخبر الثاني عشر المروي في الكافي فان مفاده بيان وجه ما يجيء من الائمة ع مخالفا لما رواه غير
المتهمين بالكذب عن رسول الله ص بان ما رووه عنه ص صدق لكنه منسوخ ولم يطلعوا على النسخ واطلعنا عليه فجاءتنا ما يطابق الناسخ الا ان يكون
المراد التنبيه على ان من وجوه الاختلاف بين الاخبار كون الحكم في احد المتعارضين مطابقا للناسخ وفي الاخر مطابقا للمنسوخ فيؤخذ بالناسخ
ويترك المنسوخ وذلك مما يتصور في زمان الرسول ص لكن ذلك لعلم الراوي بالمتأخر مع العلم بالناسخ والمنسوخ ولا حاجة في اثباته الى التمسك بهذا الخبر
والاخر المروي في الكافي ايضا عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ما بالي اسالك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيبك غيري فتجيبه فيها بجواب
آخر فقال انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان قال قلت فاخبرني عن اصحاب محمد ص صدقوا على محمد ص ام كذبوا قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا
فقال اما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله ص فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها
بعضا فيحصل من ملاحظة الاخبار ان اختلاف اقوال النبي ص انما يجيء من قبل النسخ واختلاف اقوال الائمة يجيء من قبل التقية ولا مدخلية لذلك في علاج
الاخبار المتعارضة فتدبر وكذا الامر بسبط المقام في الخبر الثالث عشر فان المحكم هو المتضح الدلالة والمتشابه غيرها ولا تنافي بينهما حتى يحتاج برد المتشابه
الى المحكم في عنوان تعارض الخبرين وترجيح احدهما على الاخر وكذا الاولة على وجوب الترجيح بقوة الدلالة لان حال المتشابه والمحكم ليس حال العام
والخاص بل حال المجمل والمبين وكذا الكلام في الخبر الرابع عشر كما لا يخفى **قوله** في علاج تعارض مقبولة الخ قد عرفت ان ما في المقبولة مما يوجب ظهورها
في الترتيب فضلا عما يوجب صراحتها فيه فلا ينافي تقديم احد المتعارضين على فرض تساويهما في مخالفة العامة بالشهرة وكذا لو فرضنا دلالة
المقبولة على اعتبار الصفات في الراوي لا ينافي تقديم احدهما على فرض تساويهما في صفات الراوي بالشهرة تقديمه على فرض تساويهما في الشهرة
بصفات الراوي فاي معارضة من هذه الجهة بين المقبولة والمرفوعة حتى يقع الحاجة الى العلاج فيهما وعلى ما مر تحقيقه ويتعين بره سلمه الله في هذا
الموضع من دلالة المقبولة على اعتبار الصفات في الحاكم دون الراوي فلا معارضة بينهما من هذه الجهة على الترتيب نعم يقع التعارض بينهما على هذا
الفرض بملاحظة دلالة المقبولة على ان المرجح المترتب على تساويهما في الشهرة موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة ودلالة المرفوعة على
ان المرجح المترتب على تساويهما فيها اعدلية الراوي او وثقه لكن عرفت امكان دفع هذه المعارضة على هذا الفرض بالقدح في المرفوعة بان يقع
الحاجة الى ملاحظة صفات الراوي بعد كون المتعارضين مشهورين رواية مشتبها على تلازم الاشتهار مع التواتر ثم لا يخفى انه لا ينبغي التأمل في ان مدلول
الخبرين اعتبار الشهرة في الرواية دون الفتوى بملاحظة قوله ع ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك بملاحظة الكلام
في قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه موصولة بقوله ما في الرواية المجمع عليها لا ريب فيها وكذا الكلام في قوله ع في المرفوعة خذ بما اشتهر بين اصحابك
وبملاحظة ان الشهرة التي فرض فيها الروايتين تساوي المتعارضين فيها لا يعقل ان تكون شهرة في الفتوى لان فرض اشتهار احدهما فيها يلازم
ندرة الاخر وشذوذه ومع فرض تساوي المفتين على طبق الروايتين لا يتصف واحد منهما بالاشتهار ثم ان الظاهر من الروايتين كون الرواية
مشهورة عن الامام ع ومجمعا عليها في كونها منه ع وصدورها عنه ومقتضاه عدم كفاية اشتهار الرواية عن ناقل واحد بحيث رواها عنه جميع الاصحاب
ويرويه عن الامام ع منفردا في الاتصاف بالشهرة وكونها مجمعا عليها بل لا بد فيه من رواية جميع الاصحاب او اكثرهم عن الامام ع وبعد التأمل في الامرين
فيتضح ما ادعينا من تلازم الاشتهار مع التواتر ويظهر ضعف تقوية التعارض بان المرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء
في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ وضعف فيها بان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا

٥٣

المشهور ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل القدماء على تقديم الخبر المشهور فلا بد على هذا من انه اذا كان الخبر المرجح منه من حيث [illegible]
صفة الافقهية اما الاول فلانه [illegible] الخبر المشهور [illegible] عن الامام كما هو ظاهر الروايتين ولذا كان [illegible] بالتنبيه على [illegible]
[illegible] الموجودين عند [illegible] الاصول الاربعمائة [illegible] الكتب [illegible] الا بعد [illegible] المشايخ الثلاثة
بل [illegible] وجوده [illegible] الخبر المشهور حتى [illegible] استقرار الطريقة على تقديم المشهور على الشاذ في باب التراجيح ثم استقر [illegible]
بعد ضبط وتنويع الاخبار الى الانواع الاربعة [illegible] الصحيح [illegible] الشهرة [illegible] على تقديم الخبر المشهور [illegible] الشهرة على غير المشهور
لكن لا يجدي في هذه الطريقة [illegible] بعد عدم اشارة اليها في الاخبار ومن الغريب تمسك بعضهم على ذلك بالروايتين وقد عرفت وضوح دلالتهما
على الترجيح بالشهرة [illegible] الى الترجيح بالشهرة العملية واما الثاني فلان [illegible] المشايخ الثلاثة [illegible]
المقبولة لا يجعلها مشهورة [illegible] عن ابي عبد الله [illegible] التعليل الترجيح على [illegible]
بانه لا ريب فيه [illegible] عن الامام [illegible] واما ذكره [illegible] فلا دليل
الترجيح بالشهرة العملية [illegible] وكذا منع عمل [illegible] على تقديم الخبر المشهور [illegible] وان كان مع وجوده
فلعله [illegible] كما نشاهد منهم من نقلهم المتون [illegible] ان صفة الافقهية لو سلم اعتبارها في التقديم فانما يسلم في
مثل الفتوى والحكم مما [illegible] اعتبار قوة الفهم فيه واما في مقام نقل الرواية فانما المعتبر فيها [illegible] مثل الاعدلية والاضبطية مما يوجب الاطمينان [illegible]
الحديث عن الامام من دون زيادة ونقصان [illegible] الخبر [illegible] لا ينفع [illegible] في نقل [illegible]
[illegible] ان [illegible] الصفات مثلا [illegible] في نقل الحديث فانه ليس من اللازم [illegible]
وجه [illegible] اصحابنا [illegible] انهم كانوا ينقلون [illegible] للعامة كما ينقلون الموافقة لها [illegible]
بين الروايتين [illegible] الترغيب [illegible] ويمكن [illegible] الامر ومحصل الاشكال ان السائل مع ذكره ان الحاكمين
اللذين [illegible] في امرهما واختلفا فيما حكما اختلفا في حديثكم بمعنى ان منشأ اختلافهما في الحكم اختلافهما في الحديث [illegible]
الامام [illegible] الاجتهاد في الحديثين وترجيح احدهما على الاخر كما امر بذلك [illegible] الحكم [illegible]
الكلام على ان المرجح في ترجيح احد الحكمين عند اختلاف الحاكمين في الاوصاف في مفروض السؤال هو افضلية الحاكم [illegible] الاجتهاد في
مستندهما ومن هنا اتفق الفقهاء على ان الترجيح بين الحكمين المختلفين اذا ترافع المتخاصمان بنظر الحاكمين في امرهما انما هو بالافقهية والاورعية
ولذا اختلفوا في تعيين الاعلم للترافع اليه ابتداء [illegible] كما اختلفوا في تعيين الاعلم للتقليد [illegible] ولا تلازم بين المقامين وان [illegible] الى المشهور
تعيين الاعلم في الترافع والفتوى والحاصل ان هنا مسئلتين احديهما انه لو اختلف الاعلم وغيره في مسئلة [illegible] الى الترافع في مورد [illegible]
يتعين الترافع الى الاعلم ولا ينفذ حكم غيره [illegible] الى الاعلم [illegible]
هذه [illegible] الاولى [illegible] الثانية انه لو [illegible] المتخاصمان [illegible] الاعلم وغيره في امرهما فاختلفا في الحكم وهذه التي اتفقوا على ترجيح
حكم الاعلم والاعدل [illegible] على عدم التلازم بين المسئلتين والاخبار الواردة في المقام انما تدل على حكم المسئلة
الثانية منها المقبولة وقد عرفتها ومنها ما رواه الصدوق والطوسي [illegible] عن داود بن الحصين عن ابي عبد الله في رجلين اتفقا على
عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا
واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ومنها ما رواه الطوسي [illegible] عن موسى بن اكيل عن ابي عبد الله قال سئل عن رجل يكون بينه
وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره
الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه [illegible] ان تلك الاخبار انما هي على ترجيح حكم
الاعلم في مفروض السؤال [illegible] يوجب [illegible] الى حكم المسئلة الاولى [illegible] كما وقع من بعضهم [illegible] قوله سلمه الله
ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام [illegible] في مفروض المسئلة الثانية [illegible] لكنه سلمه الله استدل
بهذه الاخبار على وجوب تقليد الاعلم [illegible] في مفروض المسئلة الاولى [illegible] من ذلك الاستدلال [illegible]
[illegible] الاستدلال [illegible] الاعلم [illegible] تعيين الاعلم في التقليد [illegible] ثم انه سلمه
مجموع [illegible] الاشكال على المقبولة [illegible] الاجتهاد في مستند الحكمين [illegible] الحاكمين [illegible] على الرجوع الى
الخبر المرجح [illegible] هذا الحكم [illegible] مفروض السؤال [illegible] الترافع [illegible]
عن الاشكال [illegible] قلنا [illegible] القواعد [illegible] ترجيح حكم الاعلم في مفروض السؤال الى لزوم اختيار الاعلم في الترافع

الكلام في مقامات الموضع الثاني في ترتيب المرجحات

من أول الأمر [illegible] خاصية المتكلم [illegible] حكم [illegible]

الأولى من المسألتين واختصاصها بحكم المسألة الثانية [illegible]

[illegible] الأحكام [illegible]

[illegible]

الترجيح مع التمكن من السؤال [illegible] الرجوع إلى الإمام [illegible]

[illegible] الترجيح [illegible]

الآن من الترجيح [illegible]

ان وجوب معرفة الأحكام [illegible]

[illegible]

الموضع الثالث في المرجحات

[illegible]

في كلام السائل فانه يفهم من المقبولة بملاحظة الاخبار المقتصرة فيها على ذكر مرجح واحد من الشهرة او موافقة الكتاب او مخالفة العامة من كون المرجحات في مرتبة
واحدة من دون تقديم بعضها على بعض وان كان مقتضى الاستفصال عند الشك في الترتيب التشقيق هو الاول فلا تقييد ولا داعي الى جعل المقبولة
كاشفة عن قرينة متصلة تفهم منها الامام ترك المطلقات فانها لا تدل الا على تساوي الروايتين من سائر الجهات الا ورود تلك المطلقات في مقام الحاجة
فان ذلك موقوف على فهم الترتيب من المقبولة ثم لو سلم الدلالة على الترتيب فورود المطلقات في مقام الحاجة ممنوع لاحتمال السؤال عن المسئلة
قبل وقوع الحاجة اليها لرفع الحاجة بها عند وقوعها ولا سيما اذا كان السائل من اولي فضل من العلم والفهم كما يظهر من المقبولة والمرفوعة
واما اخبار التخيير فقد عرفت ان مقتضاها اصالة التخيير بين الخبرين المتعارضين على وجه الاطلاق والتعارض بينها وبين اخبار الترجيح تعارض المطلق
والمقيد والقاعدة العرفية الجمع بينهما بنحو الاطلاق وهو حمل المطلق على المقيد فالتحقيق ان يجعل هذا التعارض واما انه موجب لطرح التقييد بتلك
الاخبار فما ثبت التقييد به اخذ فيه بالمقيد وما لم يثبت يعمل فيه باصالة التخيير **ومحصل** الكلام على ما ذكرنا ان المتعارضين ان كان احدهما
واجدا لواحد من تلك المرجحات والاخر فاقدا لها اتينا ناخذ بالراجح وان كان كل واحد منهما واجدا لمرجح واحد فان قلنا بالترتيب بين المرجحين
من جهة تعين العمل بمقتضى الترتيب وان لم نقل به دخل المفروض فيما لم يثبت فيه الترجيح فنعمل فيه باصالة التخيير المستفادة من اخبار التخيير فيها قوله اذا لم
ابهما اتحوطه فسع عليك بايهما اخذت وان تساويا في بعض المرجحات واختلفا في بعض اخر اخذنا بذي المرجح الزائد لدلالة الفقرة من المقبولة على ذلك عند تساوي
الخبرين في الشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما في مخالفة العامة وموافقتهم وتعدى من هذا المورد الخاص الى سائر الموارد بالاجماع المركب وان
اشتمل احدهما على مرجحين مثلا واشتمل الاخر على مرجح ثالث فان قلنا بدليل تقديم ذلك المرجح الواحد على ذينك المرجحين او تقديم واحد منهما
على المرجح الثالث نعمل به والا عملنا باصالة التخيير ثم لا يخفى ان مقتضى ذكر مسلمة لله (?) اخبار الاخذ بالاخير والاحدث في الترجيح في هذا الموضع الرابع لعدم
التعارض بين تلك الاخبار وبين اخبار الاخذ بذي المرجحات فان التعارض بينهما العموم من وجه ولعله رجع عن صنيعه الاول وفهم من تلك الاخبار الامر
بالعمل بالتقية كما فهمنا ومن البين ان العمل بالتقية في محلها مقدم على جميع المرجحات بل يعمل بالتقية مع العلم بالحق فقد بر **قوله** الرابع ان الحديث الثاني عشر
فقد عرفت ان المراد بالحديث في قوله ع ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن هو الحديث المحكي عن الرسول ص وحاصل غرضه ع ان هؤلاء المتهمين بالكذب لم يطلع على الناسخ
وروى المنسوخ ونحن اطلعنا عليه فحكمنا بالمطابق للناسخ الذي هو مخالف للمنسوخ وان ابيت عن فهم ذلك من تلك الحديث فاروه في الكافي في هذا
الباب من منصور بن حازم ونقلناه سابقا قرينة على ذلك ثم ان سلم شمول الحديث للاخبار المنقولة من الائمة ع بناء على ان يكون نسخ مبينا للعامل
ويكون المراد منها بعض الحديث الامامي كاشفا عن انتهاء امد الحكم الذي اودعه الرسول ص عندهم للاجماع على بطلان النسخ بعد انقطاع الوحي ولمانع
من ذلك فيكون الخبر الامامي قرينة على عدم ارادة العموم الذي يتوهم من الدليل الدال عليه بالاطلاق او الوضع كما هو كذلك في العموم الافرادي مع ما دل على
ارادة جميع الافراد وبذلك يخرج مسئلة الناسخ والمنسوخ عن مسئلة التعارض كما عرفت في العام والخاص وعلى فرض تسليم شمول ادلة التعبد بالخبر
الواحد لمثل المقام او كان الخبر الامامي قطعيا وتحقق ذلك الفرض في الخارج كان ذلك التصرف مقدما على الترجيح بالمرجحات لانتفاء التعارض
وكون النسخ في غاية القلة لا يوجب عدم الاعتناء به في مقام الجمع على فرض وقوع ما يصلح لكونه ناسخا بهذا المعنى نعم لو دار الامر بين النسخ وبين
تصرف اخر اكثر وقوعا منه فقلة النسخ ربما يوجب ترجيح التصرف الاخر في هذا المقام وذلك غير ما نحن فيه **قوله** الخامس ان الحديث بين الاخبار (?)
لا يخفى ان الظاهر من المحكم والمتشابه عرفا ما كان متضح الدلالة ففي القاموس الاية المحكمة التي احكمت فلا يحتاج سامعها الى تاويلها لبيانها والمتشابهات وتشابها و
اشتبها اشبه كل منهما الاخر حتى التبسا وقريب من ذلك كلام المفسرين في تفسير قوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ومن البلغ (?) ما
تشابه منه ما ابتغاء ... **فحاصل** رواية الحيوني المروية عن عيون الصدوق والكافي الامر برد غير متضح الدلالة من الاخبار بمتضح الدلالة منها بحمل
الثاني قرينة على فهم الاول والنهي عن التعلق بالمتشابهات بحملها على بعض محاملها من دون دلالة المحكم عليه وان عممنا المتشابه في الاية والرواية بالنسبة الى
المجمل والمؤول كما هو مصطلح القوم حيث يجعلون المتشابه قدرا مشتركا بينهما كما يجعلون المحكم قدرا مشتركا بين النص والظاهر فلا معنى للنهي عن التعلق
بالمؤول فمعنى النهي عن التعلق بالمجمل ظاهر والمؤول بيان ذلك ان مراد المتكلم من عبارته وكلامه اما مقطوع به او مظنون او مشكوك فيه او موهوم فمن
الاول ما لا يكون الا مع احتفاف الكلام بما يوجب القطع بالمراد الا ان تقل العبارة ناصة فيه فادتها القطع اذ لا قول من احتمال ارادة خلاف
بقرينة متاخرة والثاني ما لا يكون الا عند حمل اللفظ على ظاهره الموضوع له عند عدم قيام قرينة لفظية او عقلية صارفة عن الظاهر وعند حمل اللفظ على
خلاف الموضوع له لقيام القرينة عليه على وجه لا يوجب القطع بالمراد فكل من الاول المعبر عنه بالنص والثاني المعبر عنه بالظاهر وقد يكون مع حمل الجزاء (?)
الكلام على الموضوع له وقد يكون مع حملها على غير الموضوع له والثالث ما قد يكون عند اشتراك اللفظ على اللفظ المشترك وقد يكون بعد القطع
بعدم ارادة الموضوع له بقرينة صارفة لتردد الذهن بين المجازات من دون قرينة معينة لبعضها وقد يكون لوجود لفظين في الكلام يصلح كل منهما لصرف
الاخر عن ظاهره مع تساويهما في الدلالة على معناه والرابع ما يكون عند حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد يستعد (?) عليه قرينة فقد عرفت انه يصير ظاهرا

٤٥٦ وان لم نطلع عليه قرينة فكونه مراد المتكلم موهوم ويعبر عن الثالث بالمجمل وعن الرابع بالماؤل فقوله سلمه الله تعالى المراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا متشابهها
فضلوا واهلوا الظاهر الذي اريد منه خلافه بقرينة اوجبت صرفه خلاف الظاهر ظاهرا فان الظاهر الاول يصير مرجوحا واذا امكن متابعة
الظاهر الذي صار مرجوحا مع استلزامه ترجيح المرجوح على الراجح فامكان متابعة المجمل بحمله على بعض المحامل بطريق اولى لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
ولفا آدابهما ان يعمل فيه من دون قرينة بان يحكم بان مراد المتكلم خلاف الظاهر من دون قرينة فذلك مسلوم لترجيحها المرجوح من قبل الامر وكيف
كان على التعميم فمقال الرواية وجوب اتباع طريقة اهل اللسان من جعل المحكم قرينة معينة في المجمل وجعل النص والاظهر قرينة صارفة في الظاهر وذلك
مما حصل الاطلاع على الصارف المصروف ظاهرا واما اذا اطلع على ظاهر واحتمل وجود ما يصرفه عن الظهور فان كان الاحتمال مما لا يعتنى
به كما في المخاطبات المشافهية فلا دليل على وجوب الفحص عنه بل الاصل وبنا اهل اللسان على خلافه ولذا كان السائلون عن الائمة يعلمون
بظاهر ما اجابوه من دون فحص وان كان مما يعتنى به كما في صورة العلم الاجمالي بوجود الصوارف في غاية الكثرة فيجب الفحص من باب مقدمة
وجوب رد المتشابه الى المحكم بل ليس بناء اهل اللسان على الاعتنا بذلك الظاهر قبل الفحص عن الصارف وقد مر ما يتعلق بذلك في مباحث الالفاظ و
الظاهر انه لا فرق في ذلك بين المتون القطعية والاخبار التي ثبت التعبد بصدورها فان مولانا الرضا قال كما في رواية ابي حيون من رد متشابه القران
الى محكمه فقد هدي الى صراط مستقيم ثم قال ان في اخبارنا محكما كمحكم القران الخ وقوله تعالى في سورة ال عمران هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب الاية ادل على وجوب رد المتشابه الى المحكم فالقول بان هذا المعنى لما كان مركوزا في اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام
المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي نزل منزلة معلوم الصدور فاصل بذلك الاسناد
هذه الروايات على جعل الاقوى او لا ظهر الاخبار الظنية قرينة صارفة بالنسبة الى ما هو اضعف لا لزومها مما لا يحتاج اليه لان الظاهر ان بناء اهل اللسان
على ذلك في جميع الخطابات من متكلم واحد ومن المتكلمين بمنزلة متكلم واحد ولو كان الخطاب مما يحكم بصدوره تعبدا ومحض كون الشيء مركوزا في الاذهان
مما لا يغني عن البيان والا لم يصح ذلك البيان بالنسبة الى القران الذي هو قطعي الصدور ومما يوضح ذلك ان بناءهم على فهم الخطابات على مقتضى لسانهم
ومع ذلك صدر منه تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه هذا هو الكلام بالنسبة الى الاولى من الروايتين واما الثانية فلعل في قوله ع فيها ان الكلمة
لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب دلالة واضحة على ان المراد بقوله ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا معرفة
وجوه صدور الكلام فيعرفون ان الصادر من حيث بيان حكم الله الواقعي او من حيث بيان الحكم تقية وحاصل كلامه ع انكم اذا سمعتم منا في مقام حكمه
منحا الفتوى فلا تحملوا على عدم مطابقة واحد منهما للواقع بل اجتهدوا في معرفة ان ايهما من باب الحكم وايهما من باب التقية ومع ملاحظة التقية كان حكمها ايضا
على طبق الواقع فالمتكلم يصرف كلامه على طبق التقية ولا يكذب واذا عرفتم ذلك في كلامنا فانتم افقه الناس ولعل ذلك مما لا يحتاج الى البيان فهذه الرواية
حاثة على الاجتهاد في معرفة صدور الخبر على طبق التقية او على خلافها ولا دلالة لها على وجوب الترجيح بحيث يفي بالدلالة فتدبر **قوله** المقام الثالث في عدم
جواز الافتاء الخ لا يخفى ان المسالك في ترجيح احد المتعارضين على الاخر مختلفة فمن يقول بان الاصل الاولي في الظن هو جواز العمل به او يقول بان
الاصل الاولي هو الحرمة فهو المحرم لكن انقلب كليا او في خصوص الاحكام الفرعية فلا بد ان يدور مدار الظن سواء كان في الامارة الخالية عن المعارض
او في الامارتين المتعارضتين فالحجة من الامارات عنده ما افاد الظن الفعلي وما خلى عن الظن فليس بدليل عنده وصاحب هذا المسلك لا يعتني بخصوص
من المرجحات المنصوصة ومن يقول باصالة الحرمة وعدم الانقلاب لعدم انسداد باب العلم لثبوت التعبد بالحجية عنده واقتضاء دليل حجية صنف خاص
منه ولو لم يفد الظن الفعلي فلا بد له في مقام العمل بخبر خال عن المعارض كونه من ذلك الصنف واما مع تعارضه بمثله فلا بد له من قيام دليل على ترجيح
احدهما على الاخر وعدم الاكتفاء بما يوجب قوة الظن في احدهما لسقوط اعتبار الظن عنده من اول الامر فان المتعارضين من ذلك الصنف ان قلنا
بخروجهما عن حكم الدليل الدال على حجية ذلك الصنف او بخروج احدهما المجمل تساقطا عن الحجية الفعلية ولا بد في الحكم بحجية احدهما فعلا من قيام دليل
للحجية واما مع فقده فالاصل في مورد المتعارضين هو الرجوع الى الاصل الا انه يثبت بناء المشهور في خصوص المتعارضين من الاخبار فلا يخرج من ذلك الاصل
الا بدليل مثبت لتقييد الاطلاق كما لا يخرج من بناء الرجوع الى الاصل في تعارض غير الاخبار من الامارات الا بذلك وان قلنا ببقائهما تحت حكم الدليل
الدال على الحجية لكون اعتبار الاخبار من باب السببية وصيرورة المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين مع انتفاء كون احدهما اهم فالعقل يستقل بالتخيير
ولا يعتني بوجود المزية التي لم يثبت اعتبارها في الامور التعبدية فلا بد ايضا من دليل يفيد الاخذ باحدهما معينا حتى يخرج عن موضوع حكم العقل بالتخيير
وان قلنا بالاعتبار من باب الطريقية وخروجهما بالتعارض عن الطريقية وقلنا ان الاصل هو التوقف الا ان الاخبار حكمت بالتخيير كما هو مسلكه سلمه الله
تعالى فلا بد ايضا في الخروج من ذلك الاصالة من دليل مقيد للاطلاق وقد مر تنقيح الكلام في تلك المقامات وانما اعدناها على وجه الاختصار ليعلم ان
على مسلك غير القائل باعتبار الظن المطلق لا بد في الترجيح بين المتعارضين باي مرجح من قيام دليل على اعتبار ذلك المرجح سواء اقتصر على المرجحات المنصوصة
او تعدى منها فنقول ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار العلاجية بعد الفراغ من تقديم عدم الجمع المقبول كالجمع بين الظاهر والنص والاظهر بارجاع الاول

الى الاخرين على الطرح فتعينه ما عرفت من ان الترجيح بالصفات في المقبولة انما هو بين الحكمين دون الروايتين هو ان المرجح ان جعل الاشهر رواية والاعدلية
ومخالفة العامة ومخالفة ميل الحكام وعرفت التحقيق في انها مرتبة او في مرتبة واحدة واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو وان كان مذكورا في المقبولة
وجملة كثيرة من الاخبار الا انه في الحقيقة من باب تعيين احد المتعارضين بدليل قطعي الصدور وان كان المراد بالسنة القطعية منها وان اريد الاعم كما يظهر من
بعض اهل حجية المعتبرة في الترجيح المتاخرين اشتراط الاخبار اذ مرجح خامس كيف كان لا اشكال في وجوب الاخذ بالخبر المعتضد بدليل قطعي الصدور واما الترجيح
بموافقة الاصل فقد عرفت ان الاشكال في تعارض الاخبار لبطلان الترجيح بها باطلاق اخبار التخيير مضافا الى انه انما يتم على القول بتقديم المقرر لا الناقل مع
انه قد تقدم منه سلمه الله في مسئلة الاستصحاب انه لا يرجح بعض الادلة الاجتهادية على بعض لموافقة الاصول العملية **و الحاصل** انا لو قلنا ان الخبرين
المتعارضين الفاقدين للمرجحات المنصوصة متعارضين في المورد فاخبار التخيير واخبار الاصل والاولى الحصر من التأييد فكيف يثبت الترجيح بموافقة الكتاب نعم يصح ذلك
في التعارض الذي لا حكم فيه لاخبار التخيير فيه كما لو كان المتعارضان غير الخبرين ولم نعلم بانتفاء الحكم الثالث فتح هي الموافق للاصل بل لو قلنا بالترجيح والا
فهو المرجع بعد خروج المتعارضين من ادلة حجيتهما ثم لا يخفى ان القول الجاري في مسئلة الترجيح ما افاده ثقة الاسلام ره والوجه فيه ما ذكرناه وسابقا
من قوله ره ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله انه ره فهم من اشهرية الرواية مثل ما فهمناه من كون الرواية موجودة في جميع الاصول او اكثرها بحيث
يعد علمها كونها مجمعا عليها اي مجمعا على روايتها من المعصوم ع ولو اكتفى في صدق الاشهرية وجوده في اربعمائة او اربعة وما ضاهاها فلا يصح
بالشهرة في غاية الكثرة وحيث كان الترجيح بالاشهرية مثل الكليني في غاية القلة مع وجود الاصول يومئذ بيننا وبينها من الناس فكيف يكون الترجيح
بهذا المرجح لامثالنا فالظاهر عدم انتفاعنا بل عدم التمكن من تحصيله وفهم من مخالفة القوم المخالفة لجميعهم فانا الذي لا نعرف منها الا الاقل الا فلو
كان المراد المخالفة لهم ولو لبعضهم كما هو الظاهر من بعضهم كان التمكن من الترجيح بهذا المرجح في غاية الكثرة واما الترجيح بموافقة الكتاب فهو وان
كان كثيرا في نفسه لا انه لما تعسر الى الاخبار المتعارضة في ابواب الفقه قليل لم تكثره ذكر الترجيح بالاعدلية والاوثقية كما يمكن ان يكون لان الترجيح بها
مركوز في اذهان الناس كذا يمكن ان يكون لان الترجيح بذلك غير متحقق في الاخبار المعتبرة لما عرفت من عدم وجدان المرفوعة المشتملة على ذكر هذا المرجح
في الكتب المعتبرة وعدم ذكره ره لها في باب اختلاف الحديث ومحض كونه مركوزا في الاذهان لا يوجب الاعتناء بها ما لم يبلغ درجة اجماع العلماء على
اعتباره مع احتمال كون وجه عدم التذكر مع تسليم كونه مرجحا ان المركوز في الاذهان هو الترجيح بالاعدلية الثابتة بالشهادة او الاخبار او الاشتهار
دون الاعدلية المظنونة بالظنون الرجالية التي لم يثبت دليل على اعتبارها ولم يكن الوجه المعتبر في اثبات العدالة والاعدلية حاصلة للكليني ره
بالنسبة الى اغلب الرواة الموجودين في زمان الصادقين ع الذين اغلب الاخبار مروية عنهما واشتهار افراد قليل منهم بالعدالة والاعدلية مما لا يغني عن شيء
مع تعدد الواسطة وكيف كان فلعل هذا المرجح ايضا مما لا ينفع لنا على فرض تسليم كونه من المرجحات في الصدر الاول واما ما حكى عن بعض الاخباريين من ان
وجه الاهمال كون اخبار كتابه كلها صحيحة فان اراد كونها كلها قطعية الصدور ففي بمعزل عن فهم تلك الدعوى وان اراد ان كلها موثوق بها ومعتمد عليها
ومروية من الاصول المعتمدة المعروفة من مؤلفيها المعتمدة المعروفة من مؤلفها المعتمد عليه بعبارة اخرى كلها صحيحة باصطلاح القدماء وذلك مما يغني من
ملاحظة السند واعتبار العدالة والاعدلية فلعله مما لا باس به فان الوثوق الحاصل بالظنون الرجالية الضعيفة لعله دون ما يحصل من الوثوق
الحاصل بوجدان الخبر في كتاب مثل الكليني ولا سيما بعد بعض ما يحكون في كتابه من الاثار الصحيحة من الصادقين صلوات الله عليهما وان كان من التضعيف
على الاصطلاح المتاخر واما اوسعية التخيير فواضح واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط هو التوقف في مقام الفتوى والاحتياط في مقام العمل فقد نحو ذا
فان فيه تحرزا عن القول على الله سبحانه بغير علم وتخلصا عن التهجم على الاحكام بغير بصيرة ودونهم **ومحصله** ما افاده سلمه الله فيه انه لا يبعد ان يكون
مرجحا في ذلك ترك العمل بالمظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها هو حكم الله تعالى الاصيري وان فيه ترك تقييد اطلاقات التخيير
والتوسعة في نقص مضيق ولكنك خبير بان الكليني ره لم يجعل التخيير احوط بل قال ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام
وقبول ما وسع من الامر فيه فهو لا تامل لاحد في ان الاحتياط في المشتبهات هو رد علمه الى الامام وقبول قوله فيه وان قال فيه بالتخيير او البراءة فلا ينبغي وجه في
وجه بعضنا احب الجد انه احوطية التخيير ولا لما ذكره سلمه الله سبحانه لان الحكم باحوطية التخيير لم يصدر من الامام ع ولا من الكليني ولا من غيره حتى ينفع
المحاجة الى التوجيه ثم انا بعد ما اخترنا الاقتصار في المرجحات على المنصوصة منها لعلي اخترنا حجية الاخبار من باب التعبد لا الظن لسنا ممن يطعن على وسائل
المذهب بانهم يعتمدون في الترجيحات على امور لم يعتمد عليها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص عين ولا اثر فان هذا الطعن من علماء الاسباب وهم من ضوان
الله عليهم اجل من ان يدخلوا في باب ويعتمدون في الترجيح على تلك الامور في مقابل العامة تفضيلا عليهم وربما كان بناءهم من اول
الامر على حجية الظنون وربما اعتمدوا في اول الامر على اعتبار الاخبار من باب التعبد ورجعوا على ذلك لينافي باب التراجيح لما ظهر عليهم من اخبار المقام
فهم الترجيح بكل مزية موجبة لا قربية الى الواقع ومن ان حكم التخيير انما هو بعد التكافؤ من جميع الجهات كما بينه عليه سلمه الله سبحانه فذلك وكل مكلف بما انتهى
اليه فهمه وليدلو **الحاصل** ان الخبط من غير المعصوم قليل وبعد استفراغ الوسع غير عزيز فغاية الامر خطأهم في ذلك على زعم من اري نظره وفهمه

الخلاف فى نظرهم وفهمهم وذلك مما لا يوجب الطعن الا على من غير المتحرجين فى الدين وبظهور منها الى المحدث البحرانى فى المقدمة الثامنة عشر من مقدمات الحدائق من عدم رضاه بامثال ذلك بل الطعن على الاسن الاسنى بارى بجريه اللسان التشنيع على الاصحاب الذين لم ما لوا جهدا فى اقامة الدين واحياء سنة سيد المرسلين ... ولا سيما ايه الله العلامة نعم قال فى المقدمة السادسة المعقودة للتعارض والتراجيح انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات فى هذا المقام ما لا يرجع الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات لكن لا ظهور فى الطعن فانه مما لا يرجع الى محصول منظور فيه كما انا ايضا نقول كذلك ولا نطعن على احد من اصحابنا ولو سلم ظهوره فى الطعن فلعل المراد منه ما للاصوليين من غير مذهبنا وكيف فالموافق لنا فى المسلك الذى اخترناه من القدماء ولكليني بل العلامة كان ذلك مسلك المحدثين من المتقدمين والمتاخرين ومنهم وكان منهم المحدث البحرانى قدس سره فى مناهجه **قوله** نقول قد عرفت ان الدليل على حجية الاخبار منحصر فى صنفين الاول ما دل على حجية الاخبار من اية او اجماع او اخبار الثانى الاخبار الواردة فى العلاج والصنف الاول مما لا يشمل المتعارضين ولا سيما على مختاره سلمه الله تعالى من ان الثابت على حجية الاخبار من باب الطريقية ومن سقوط المتعارضين كليهما عن الطريقية فيخرج التوقف ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم يترجح بالاصل المطابق لمدلوله وان قلنا بانه مرجح فلا بد من رفع اليد عن الكلام فيما لم يكن اصل مع احدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين والصنف الثانى مما يدل على الترجيح مع وجود احد من المرجحات المنصوصة وعلى التخيير مع فقده فلا اجمال فيه دلالة من هذا الصنف بحيث يدل على وجوب العمل باحد المتعارضين فى الجملة حتى يصير ذو المزية الغير المنصوصة متيقنا فى العمل ويدور الامر بين كون الاخذ بالراجح واجبا عينيا او تخييريا او للقطع بجواز العمل بالراجح والشك فى جواز العمل بالمرجوح وكذا لا اجمال فيما دل من هذا الصنف على التخيير حتى يقال ان القدر المتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين من جميع الجهات وعرفت مرارا ان لا اعتبار للعقل باحتمال اقربية ذى المزية الى الواقع فى الامور التعبدية ان قلنا على القول باعتبار الاخبار من باب السببية يكون المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين ويحكم العقل بالتخيير فيحكم بالتخيير ولو مع اشتمال احدهما على مزية ... على ما بيناه من الاعتبار وقد فصلنا تلك المباحث واوضحنا ان لا اصل لاصالة العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا فى نظر الشارع على السببية والطريقية ولو قلنا بخروج احدهما فقط من الطريقية كما هو الحق على القول بالطريقية للجزم بان احدهما ليس طريقا والاخر يحتمل ان يكون طريقا والاصل كونه طريقا والاصل كونه منفيا لعدم العلم ... للتعيين من دليل ولا يكفى مطلق المزية ثم انك قد عرفت ان المرجح على مختاره سلمه الله من الطريقية بعد التعارض هو التوقف والرجوع الى الاصول وان صار التخيير الحاصل من اخبار اصلا ثانويا وارد على القاعدة ولا نفهم قوله فى المقام نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن عرفت ان المشهور بعد التكافؤ هو التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل وفيه ما عرفت من ان مقتضى الاصل الاصيل والاصل الوارد عليه وهو اصالة التخيير كليهما اصالة عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا فلتتبع فالشارع فى اثبات سبب للتعدى من المرجحات المنصوصة الى غيرها يجب الخروج من اصالة التخيير او اسقاطها اختصاص اطلاقات التخيير بصورة التكافؤ من جميع الوجوه حتى لا يحكم الاطلاقات الا على هذه الصورة فيرجع فيما عداها الى اصالة العمل بالراجح وادعى سلمه الله ان مدخول النظر فى اخبار الترجيح يقتضى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع كما ان التامل الصادق فى اخبار التخيير يقتضى باختصاصها بصورة التكافؤ من جميع الوجوه ونحن قد قصرنا من فهم المقامين اما الثانى فلان اخبار التخيير الحاكم بعضها بالتخيير من قبل الامر وبعضها بالتخيير بعد ترجح او مرجحين او مرجحات وبعضها بالتوسعة عند عدم العلم بانه ايهما هو الحق لا دلالة فيها بنحو من انحاء الدلالات على ذلك الاختصاص بل واضحة الدلالة على الحكم بالتخيير الا اذا ثبت مرجح وليت شعرى ان التامل الصادق فى اى موضع منها فاهم بذلك **قوله والحاصل** ان المرجع فى فهم الادلة اللفظية اذا كان هو العرف فلعله لا تامل لواحد منهم فى عدم الدلالة على الاختصاص اما الى فهم الاختصاص موجب لحمل اخبار التخيير والتوقف مع كثرتها على فرض كمال الندرة او غير واقع اذ ما من صورة تعارض الا واحد المتعارضين مشتمل على واحد من تلك المزايا الغير المحصورة وذلك موجب لاعراض الحكيم عن الجواب الاسهل الاقصر عند السؤال عن حكم التعارض وبيانه الجواب الاطول الاشق اذ كان له على هذا الفهم ان يقول اعمل بذى المزية او اعمل بالظن باى عامل منتم ... ان يؤكد ويشدد الامر فى الاجتناب عن العمل بالظن فى الاحكام الفرعية ثم يجعل طريقا لها ويقول عند تعارض الطرق وهو الاعلم والاكثر ان المكلف يعمل بالظن فضلا عن الشارع الذى هو موجد العقل ومعلمه ثم ما احتج به المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة مبنى اما على القول باصالة حجية الظن او على تسليم صغرى انسداد باب العلم الا عن الوجدان او الشرع فى اغلب الاحكام الفرعية وعلى هذين المسلكين قد عرفت ان لا يغنى المرجحات المنصوصة الا اذا افادت الظن بالحكم الفرعى او على الرجوع عن اصلهم او كلام فى اصالة حرمة العمل بالظن وصالحية الاخبار عند التحول فى باب التعادل والترجيح وهى بمعزل عن تلك المسالك فلا ينفع لنا دعوى ظهور الاجماع او عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليل من امثال هؤلاء ان ادلة العمل بمطلق الراجح والمظنون ولا حكاية الاجماع من جماعة ولا يثبت دليل على العمل بتلك الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع بعد ما مر من اساسها او ضعفها نعم اتفقوا على العمل بالراجح فى الجملة لكنهم اختلفوا فى مناط الترجيح ....

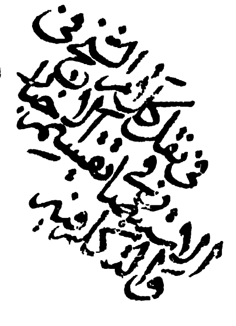
هو وجود المرجحات المنصوصة كما عليه جمهور المحدثين من اصحابنا او مطلق الرجحان والقرب الى الواقع كما عزي الى جمهور المجتهدين والاجماع عملي وقضيته
مجملة لا ينفع في مقام الاستدلال على احد من القولين واما الاول فلعله قدس سره الله تعالى الى ان ما يمكن استفادة المطلب منه هو ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة
الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع منه فمن الروايات فان منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة
فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظرين في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية
سبب ولعل غرضه سلمه الله من ذلك ان نوع خبر الاصدق والاوثق اقرب الى مطابقة الواقع ولا مدخلية لخصوصيته واقعة خاصة فيه بخلاف الافقهية
المحتملة لاعتبار الاقربية الحاصلة في واقعة خاصة من جهة قوة فهمه وشدة ذكائه وكيف كان فالاصح فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الآخر
او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الآخر اقول كانت الصفات المذكورة في المقبولة للراوي اولا ولاجله
ارتفع التعارض بينها وبين المرفوعة ثم صارت للحاكم في مقام دفع التعارض وعلاجه ثم عادت هنا الى ان يكون للراوي حتى يستنبط منها التعدي الى
المرجحات المنصوصة وقد عرفت ان الحق كونها صفات الحاكم وعرفت ايضا ان اعتبار الاعدلية والاوثقية في المرفوعة بعد فرض تساوي الروايتين
في الاشتهار الملازم للتواتر وسلمنا دلالة الروايتين على ترجيح احد المتعارضين باصدقية راويه واوثقيته لكن ما الفرق بين هذين الوصفين و
بين وصفي الاعدلية والافقهية الموجب لاحتمال اعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص في الاخيرين دون الاولين الا ان يقال ان غرضه سلمه الله من ذلك
ان الترجيح بالاعدلية والافقهية محتمل لان يكون من باب التعبد كما في البينتين المتعارضتين مثلا فلا يمكن التعدي من اعتبار الاقربية الخاصة الحاصلة
في الرواية من جهة كون راويها اعدل وافقه الى الاقربية الحاصلة فيها من غير جهة الراوي كما لو فرضنا في صورة تساوي الراويين اشتمال الحكم او
على امر انه ما غير موجب لصدورها علما بخلاف الاخرى واما الترجيح بالاصدقية والاوثقية فلا يحتمل فيه ذلك الاحتمال بل يعلم ان اعتبار هذين
الوصفين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع ولو كان من جهة المتن فقط والانصاف ان عبارته سلمه الله ظاهرة في هذا المعنى الاول الذي احتملنا
فضلا عن تسليم دلالة الروايتين على هذين المرجحين نرى انه لا يلزم التزام ترجيح ما هو اقرب الى الواقع من حيث الصدور عن المعصوم من غير الاقرب
ولو كان هذه الاقربية ناشئة من غير جهة اصدقية الراوي ثم لا يخفى ان ظاهر قول الراوي قال الامام هو كونه منقولا باللفظ ولا موجب لصرفه عن
ظاهره فالتمييز بين كونه منقولا باللفظ او بالمعنى غير حاصل في الاغلب نعم لو حصل التمييز في المتعارضين لم يبعد على هذا القول ترجيح المنقول باللفظ
على المنقول بالمعنى لقلة احتمال المخالفة للواقع في الاول بالنسبة الى الثاني واما لو فرض كون المتعارضين كليهما منقولا بالمعنى فيتساويا من هذه الجهة و
يحتمل ان يقال بعد ثبوت ترخيصهم عليهم السلام في نقل الحديث بالمعنى لا ينبغي التفاوت بين المنقول باللفظ وبالمعنى بحيث يفهم اهل العرف من الترجيح بالاصدقية
والاوثقية ترجيح المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى ولو مع تساوي الراويين في الوصفين والمعتبر في الادلة اللفظية هو ما يفهم العرف منها ولو ان
كان الداعي الى جعل الوصفين من المرجحات اعتبار الاقرب الى مطابقة الواقع نعم لو كان العلة منصوصة وهو انها العموم فتدبر واما ما ذكره ثانيا
لذلك المطلب فقد بينا ضعفه سابقا في ذيل بيان المقبولة ونبهنا هناك لعل غرضه سلمه الله من ذلك البيان ولعل في قوله فافهم اشارة الى ضعفه فتدبر
الحاصل ان الظن المنهي عن اتباعه وان كان بعمومه شاملا للظن بالصدور والظن بنفس الحكم الا ان الاول خرج من تحت الاصل بادلة حجية
الخاص من الخبر الموثوق بصدوره ومن جهة صدوره ثم فلو فرض دلالة المقبولة والمرفوعة على الترجيح بالوصفين وفهم منه الترجيح ولو من غير جهة ملاحظة الراوي
فذلك مما لا نضايقه لكن في كلا المقامين تأمل واضح كما عرفت قال سلمه الله ومنها تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه واوضح دلالته
على التعدي ما يراد بنفي الريب عن المشهور نفيه بالاضافة الى الشاذ فمعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور
على الشاذ بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا
لمخالفة الواقع واستدل على صرف نفي الريب عن ظاهره بان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين
والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين
ولا الرجوع الى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر **اقول** فقد عرفت ان الظاهر من اشتهار الرواية
بين الاصحاب اشتهارها من الامام عليه السلام بينهم بان رواها كل واحد من الثقات وعن الشاذ المقابل للمشهور ما يختص بروايته عنه عليه السلام بعضهم فان اراد سلمه الله
تعالى بكونهما معروفين عند الكل هذا المعنى فلا ريب ان المشهور بهذا المعنى يكون قطعي الصدور ويصدق عليه انه مما لا ريب في صدوره وكونه
من المعصوم حقيقة وان كان ظني الدلالة ولعله غير خفي على الناظر في المقبولة انه لم يكن اولا في صدد بيان الترجيح بالسند وحيث فرض الراوي تساويهما
من هذه الجهة تعرض ثم للترجيح من حيث موافقة المضمون للكتاب وعدمه ومخالفته ونفي الريب بهذا المعنى مما يجتمع مع كونهما مشهورين ومع الرجوع
الى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة وان لم يكن لذلك اتفاق الروايتين ومع الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فلا ينبغي النزاع لصرف نفي الريب
عن ظاهره **فحاصل** التعليل ان المشهور لكونه قطعي الصدور مقدم على الشاذ لانه ظني الصدور ولا دلالة له على التعدي وان اراد بذلك كونهما

ولو عن الراوي عن الامام عم فلعله عن خبر خال عن المقبولة لا يدل عليه فان قلت ابقاء قوله عم لا ريب فيه على حقيقته مقتضي لنفي احتمال الريب سندا ودلالة
ومضمونا وذلك مما لا يمكن ولو وهم من الاشتهار المعنى الاول قلت وكذا ان عني نفي الريب عن الحديث المجمع عليه كون الحديث مجمعا على روايته كونه
صدر من الامام عم الا بحيث كانا لو هو في قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه اي لا ريب في انه حق وصدق ويبقى على هذا المعنى قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله فلا اطلاق فيه يشمل نفي الريب عن الدلالة والمضمون وقد تسلمنا الاطلاق لكن الامر بين تقييد الاطلاق
وبين حمل قوله لا ريب فيه على معنى انه اقل احتمالا لمخالفة الواقع والتقييد اولى من ذلك المجاز البعيد فلا دلالة له بل ولا اشعار في ذلك التعليل على
التعدي والتجري ممن قال لا بد في المقبولة اما من صرف الشهرة الى ما يطابق الاجماع او من صرف الاجماع الى ما يطابق الشهرة ليطابق التعليل
بان المجمع عليه لا ريب فيه مع ان الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب فكذلك لان الذي يخالف الاجماع ولا يجتمع معه هو ما اصطلحوا عليه الشهرة
بحسب الفتوى فيقال ان الحكم الخلافي مشهور بمعنى ان المخالف فيه موجود وذلك مما لا يجامع مع الاجماع بالكل واما الشهرة بين الاصحاب رواية
فهو عين المنافاة الكل على الرواية فقد تبرء فا سلمه الله ومنها تعليلهم عم لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد في خلافهم وان ما وافقهم
فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة
خلاف الحق والصواب اقول لعل استفادة التعدي من هذا التعليل اشد ضعفا من السابقين وذلك لان المستفاد من جملة كثيرة من اخبار المقام
ان الرجحان المخالفة وان الرشد في خلافهم منها ما رواه في الوسائل عن العيون والعلل عن الشيخ ره عن علي بن اسباط قال قلت للرضا عم
يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك
بشيء فخذ بخلافه ومنها ما رواه فيه ايضا عن الصدوق في العلل بسنده ره عن ابي عبد الله عم قال اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقول العامة فقلت لا ادري
فقال ان عليا عم لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عم عن الشيء الذي لا يعلمونه
فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس وبسنده ايضا عن الوشاء قال شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون
لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا ومنها ما رواه فيه عن رسالة سعد بن عبد الله الاولوية عن ابي عبد الله عم قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه
ولاهم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم من الحنيفية على شيء ومنها ما رواه فيه عنها عن ابي عبد الله عم قال والله ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع
غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منهم وقد عرفت في ذيل المقبولة قوله عم ما خالف العامة
ففيه الرشاد وفي ذيل المرفوعة قوله عم خذ ما خالف العامة فان الحق فيما خالفهم فاذا استفدنا اصالة وجوب المخالفة من تلك الاخبار لا نخرج عنها
الا بدليل بل يمكن دعوى ظهور بعضها في الامر بالمخالفة في خصوص مورد دوران الامر بين الاخذ بالخبر الموافق والمخالف كيف كان بعد ملاحظة الخارج
من حيث الاصل والمباني يحتمل ومعرفته ان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فلا يدل التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق
والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب نعم لو كان التعليل ان خلافهم اقرب الى الحق والواقع كان دالا على ذلك لكن التعليل كما عرفت
هو ان الحق والرشد في المخالفة غاية الامر خروج بعض الموارد من تحت القاعدة الكلية وذلك غير موجب لصرف التعليل عن ظاهره والى
الامر بالاخذ بما هو ابعد من الباطل من الاخر او اقل احتمالا له حتى يوجب التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها واضعف من ذلك الاستشهاد
على ذلك بقول الرضا في رواية ابن جهم ما جاءك عنا فقس على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وبالنبوي المعروف دع ما يريبك
الى ما لا يريبك فان ايجاب شبه حكم الخبر المشكوك في صدوره لحكم الكتاب وسائر الاخبار لكونه صادرا منهم عم لا يوجب الا ارادة الابعدية عن الباطل
ولا يترتب على ابقائه على ظاهره مفسدة موجبة للصرف ومعينة لارادة هذا المعنى غاية الامر ارادة كونه متشابها من اخبارنا التي يجب العمل
بها وعدم كون خبر المتشابه من تلك الاخبار صالحا للعمل به وايجابا واما النبوي فظهوره في نفي مطلق الريب واضح ولذا استدلوا به على وجوب الاحتياط الذي
هو الاخذ بما يتيقن معه عدم العقاب فكيف كان نحن في قصور من فهم التعدي من تلك الاخبار والتعليلات فلعله سلمه الله ايضا في مقام ذكر وجه
التعدي مستفادا من الاخبار وان كان بعيدا ولم يرض به لا بعد ما بعدها وجيدا اذ ذهاب جمهور المجتهدين الى التعدي يستنبط من النصوص ولو بمعونة تلك العلة
لانا نقول على فرض تسليم ذهاب المجتهدين جمهورهم الى ذلك انما يوجب ذلك الاستنباط من النصوص لو كان نظرهم في التعدي اليها فيكشف ذلك لدينا
ح على اطلاعهم على ما لم نطلع عليه مما يستفاد منه ذلك التعدي واما اذا كان مستندهم على ذلك هو الاقربية الى الواقع وبعبارة اخرى الى دعوى ان
منشأ الظن وطرح التعبد تبعا فيستفاد من اخبار الترجيح والتخيير كيف يعاون فتاويهم على استنباط التعدي من النصوص ويظهر من ضعف ذلك ضعف
دعوى استفادة كون حجية الاخبار من باب الطريقية من تلك النصوص لو صح دلالتها على اعتبارها من باب السببية كما لا يخفى ثم انه قد ظهر مما تلونا
ان الطريقية المفيدة في استنباط الاحكام من المدارك لا تدل اما ان يكون من باب اعتبار الظن في مقام حجية الامارات نفسها او في مقام تعارضها واما
ان يكون من باب اعتبار حجية من الامارات للدليل الدال على اعتبارها وان لم يفد الظن في كلا المقامين والتفصيل بالحجية من باب التعبد في المقام الاول

ومن باب الظن في المقام الثاني عارض الدليل فتدبر جيداً **قوله المقام الرابع في بيان المرجحات** آه لا يخفى انا على مسلكنا الانحصار
الى المقرر من التفاتنا المقام التام لا نقتصر في المرجحات المنصوصة ولكن نقتضي آثارهم فنقول ان المرجح ان كان بحيث لو قطعنا النظر عن الخبر المرجح به لما كان
بنفسه شيئاً وحكماً وحجة كان بنفسه شيئاً وحكماً وحجة كان منفسراً كالكتاب والسنة والاصل وغير حجة كالشهرة في الفتوى والاستقراء والظهور والاجماع
ونحوها فسمي بالمرجح الخارجي وان لم يكن كذلك فسمي بالداخلي والخارجي قد يكون موثراً في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب حيث يعد عند جمهور
مصنفا الظن منهما وقد لا يكون كذلك في صورة الخلوص من الظن والتمثيل للثاني بكون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب لعله ليس في محله لان الحاكم بذلك
الاولوية عند القائل بها هو العقل ولا حكم له من دون قطع ولا ظن كما لا يخفى الا ان يقال ان القطع او الظن بكون الحرمة على طبق الواقع
نطلع عليه على وجه المرجح المستقل مطلقا خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات الا ان يكون مراده سلمه الله في تسمية المستقل بالمرجح مسامحة
ولا سيما في المستقل الغير المؤثر لان المستقل معاضد لا مرجح وبه فعرفان كلمات القوم مشحونة بعده من المرجحات ايضاً قال الى ان عدم الاستقلال
فيها ماخوذ في معنى المرجح لا لغة ولا عرفاً ولا اصطلاحاً فتدبر ثم المرجح الداخلي على اقسام لانه اما ان يكون راجعاً الى الصدور فيفيد المرجح كون
الخبر قطعي الصدور كالترجيح بشهرة الرواية على ما فهمنا من شهرة الرواية بين الاصحاب المعتبرة في المقبولة والمرفوعة كالصفات الموجبة للقطع
بكون كلام صدوره كلام الخالق وفوق كلام البشر غير المعصوم ان نفقت فيما يفيد الحكم الفرعي او كونه اقرب الى الصدق وابعد عن الكذب سواء
كان راجعاً الى سنده كصفات الراوي واستفاضة الرواية بكون الخبر الواحد مروياً باسانيد متعددة في غير اصالة حد التواتر او الى متنه كالافصحية
الموجبة للظن بالصدور وهذا القسم الثاني لا يكون الا في اخبار الاحاد واما ان يكون راجعاً الى وجه الصدور ككون احدهما موافقاً للعامة او
لعمل سلطان الجور او قاضيه بناء على حصول الظن منه بان مثل هذا الخبر صار لاجل التقية ويجري ذلك في الخبر المتواتر والاحاد واما ان يكون
راجعاً الى المضمون كالمنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى لاحتمال الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ اقرب
الى الواقع وكالمؤكد بالقسم بالنسبة الى المجرد **قوله** رحمه الله بعد ذلك وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها ان اراد به التمثيل للمرجح الراجع
الى المضمون فمن الواضح انه لا مدخلية للشهرة رواية في ذلك بل انما يفيد القطع بالصدور او الظن به ولا يجوز ان يراد بها الشهرة بحسب الفتوى
لانها من المرجحات الخارجية وان اراد به التمثيل للراجع الى الصدور فذكره المثال بعد هذا الفصل مستدرك ثم ان هذه الانواع الثلثة كلها متاخرة
عن التقديم باعتبار قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مع عدم خروجه عن الحجية مقدم على ما كان اصح سنداً او موافقاً للكتاب ومشهوراً للرواية
بين الاصحاب لان صفات الرواة لا تجعل الخبر اقوى من المتواتر وموافقة الكتاب لا تجعله اعلى من الكتاب وقد تقرر في محله جواز تخصيص الكتاب والمتواتر
باخبار الاحاد فكلما يوجب التعارض بناء على ما تعارض الظاهر للظاهر والاظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك
ما اشرنا اليه مكرراً في مسئلة اولوية الجمع على الطرح وفي تقدم مسئلة على وجوب الترجيح ما تقرر ولولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد من ان مصب اخبار الترجيح
والتخيير هو ما اذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين صورة بوجه عرفي يجري في كلام من مقطوع الصدور بل في جزء كلام واحد لمتكلم واحد بتفسير
آخر اذا امكن فرض صدورهما لكل منهما على جهة التقية كما هو الاصل فيه وفرض صدورهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب
التعبد بصدور الخبرين فيدخلان في قول الرضا ان في اخبارنا محكماً ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها واما الدخول في قول
الصادق انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا فبعد التامل بملاحظة ذيله على ما عرفت فتدبر ولا يدخلان في مورد السؤال عن علاج المتعارضين
بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما اذا كان المتعارضان بحيث يتحير الناظر فيهما ولم يظهر المراد منهما الا ببيان آخر لاحدهما اذا كانا من القسم الثالث
من الاقسام الثلثة المذكورة في مسئلة الجمع او لكليهما اذا كانا من القسم الاول منها كما يظهر ذلك من التامل في تلك الاخبار ثم قد يقع الكلام في
كون بعض الظواهر اظهر من بعض آخر ولكنه خارج عما نحن فيه لان الكلام فيه في الكبرى وذلك الكلام انما هو في الصغرى **قال** رحمه الله في الفصول وقد جرى
على هذا اي على حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبريهما وحمل خبر الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند
مقابلة المقابل على الرخصة في الترك والفعل طريقة اصحابنا قديماً وحديثاً ووقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين حمل
الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند معارضة خبريهما بالخبر المرخص لانه طرح نوع لا اشارة اليه في اخبار الباب انتهى ولعل غرضه من ذلك
البعض صاحب الحدائق حيث قال في الموضع السادس من المقدمة السادسة قد اشتهر بين اكثر اصحابنا سيما المتاخرين حمل الاستحباب والكراهة
من جملة وجوه الجمع بين الاخبار بل الاتفاق عليهما في الجمع دون تلك القواعد المنصوصة وهو محض اجتهاد في مقابلة النصوص انتهى وحيثما
فان اراد بذلك عدم ورود قرينة من الخبر المجوز للترك او الفعل فذلك كلام متين لكن التنبيه على هذا التقييد لعله في غير محله وان اراد مع
تلك القرينة فضعفه ظاهر وسيتبين انشاء الله وان كانت القرينة صحيحة **قال الحاصل** ان حمل الظاهر على النص او الاظهر مع كونه مقتضى
الدليل من النص والعرف لعله مورد الاتفاق من الكل كما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقهم في الفروع الا ما يظهر من عبارة استصحاب

دفعى

ويحكى عنه قده ان الظاهر من قوله قده في الاستبصار بعد فرض تساوي الخبرين في العدالة والعدد المحوطين في روايتهما وفي العرو من القراين التي توجب
خروج الخبر عن عهدة من خبر الآحاد وقوله في باب المعلوم منطوقا اذ كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل
كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل بهما عاملا بالخبرين معا انتهى وان اراد بذلك الفرض ما لو
كان بين الخبرين العموم والخصوص المطلق وكان الحكم في احدهما امرا او نهيا والآخر موخصا للترك او للفعل وبعبارة اخرى ما لو كان احدهما نصا
والآخر ظاهرا او مختلفان في الظاهرية والاظهرية فان مع العمل بالنص او الاظهر يمكن العمل بالآخر الذي هو الظاهر بضرب من التأويل وهو ارتكاب
خلاف الظاهر فيه ولا محذور فيه بخلاف ما لو عمل بالظاهر فانه موجب لطرح النص او الاظهر لعدم امكان التأويل في النص وبعد التأويل في الاظهر
لعدم مساعدة شيء من العقل والعرف والشرع عليه فيظهر منه قده ان الترجيح بقوة الدلالة انما هو بعد التساوي في الوجوه المرجحة ولعل صدق مخالفة
العامة من المرجحات في المقام مما ذهب من علمه الا بعد مدة فيما في العدة وعليه بناء عمله في الاستبصار وكيف كان يؤدي مؤدى ما في الاستبصار
عبارة المحكية من العدة ولم يجد له موافقا الا حكي الاصحاب الحدائق في خصوص الامر والنهي مع الخبر الموخص في الترك او الفعل على ما نقلنا
عبارته نعم يظهر من صاحب القوانين في واخر قانون جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف حيث قال فلا مناص من ملاحظة المرجحات في
الكل حتى في العمل بالدليلين في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة ويظهر منه ايضا في اول
قانون ورود العام والخاص المتنافي الظاهر بعد الاستدلال على بناء العام على الخاص بفهم العرف ونحوه حيث قال وقد يستشكل بان
الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة
او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجة اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى اقول فان اراد شمول اخبار الترجيح لمثل المتعارضين بالعموم والخصوص
بمعنى انه لو وقع التعارض بين خبرين احدهما عام والآخر خاص لكن العام كان موافقا للكتاب فمن حيث ملاحظة نفس العموم والخصوص يقدم
الخاص ومن حيث موافقة الكتاب مثلا لا بد من الحكم بتقديم العام لكن المستفاد مما حققه في مسئلة اولوية الجمع من الطرح في الخاتمة ان غرضه من المرجح
الخارجي الموجب لتقديم العام على الخاص ليس المرجحات المنصوصة بل ما يوجب قوة دلالة العام على عمومه بحيث يوجب صرف الخاص عن ظاهره
كما لا يخفى على المتأمل في كلامه وكيف كان لو كان غرضه شمول اخبار الترجيح لمثل المقام فضعفه ظاهر كما عرفت وان كان غرضه مثل ما لو قال
يجوز اكرام كل عالم ثم قال اريد من العام معناه الحقيقي ثم قال لا تكرم النحويين فلعله من الظاهر ان العام اقوى دلالة بسبب تلك المعاضدة الخارجية
قرينة صارفة للنهي في الخاص عن معناه الحقيقي والظاهر من مقالته قده في الخاتمة ذلك المراد بعينه وكيف كان يرد المخالف في المقام ظهور الاجماع
وانه لا دليل على ملاحظة المرجحات المنصوصة فيما لو كان التعارض من قبيل تعارض الظاهر مع النص او الاظهر لظهور اخبارها في انه مورد
تحير الناظر في المتعارضين وبعد مساعدة العرف على الجمع والحمل لا تحير ولا اطلاق لها يشمل ما نحن فيه ان ما نحن فيه مشمول قول الرضا ع
في رواية ابي حيون ويرد خصوص الشيخ ره ان منها النهي في الاستبصار ومحكي العدة شاملة لتعارض العام والخاص مع تصريحه في محكي العدة في باب بناء
العام على الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا واستدل
على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده الحكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي
لا يجري فيه الجمع وهذا المحكي كما ترى مناقض صريح لما ذكره هنا من ان الجمع انما هو مع عدم ما يرجح احدهما على الآخر ويرد خصوص صاحب
الحدائق النقض بالعام والخاص والمطلق والمقيد فان ما ذكره في الامر والنهي مع الدليل على الرخصة جار فيهما مع عدم تأمله في الجمع بالتخصيص و
التقييد لا يقال ان عدم التأمل للاشتباه في الاخبار ان فيها عاما وخاصا لانا نقول في الاخبار ان منها عاما وخاصا لانا نقول في الاخبار التي
ايضا التي فيها محكما ومتشابها ثم لا يخفى ان الشيخ ره قسم في الاستبصار الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر وقال ان المتواتر ما اوجب العلم وما هذا
سبيله يجب العمل به من دون حاجة الى طلب شيء يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد اقول هذا انما يتم في المتواتر
المعنوي لامكان التعارض ايضا في المتواتر اللفظي وان صح الحكم بوجوب العمل بالمتواتر اللفظي ما لم يظهر له وجه صدور وهو التقية فيكون المتواتر
اللفظي مفروغا عنه في كلامه قده ثم قال غير المتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري
هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول والقراين اشياء كثيرة منها المطابقة لادلة العقل ومقتضاها ومنها المطابقة لظاهر القرآن
اما بظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القراين توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها المطابقة
للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما اقول لعل المراد بالعلم الذي يحصل بتلك القراين ان كان العلم بالصدور فلا يتم في
كلها منها وان كان العلم بالمضمون وهو وان كان يتم في المضمون المطابق لحكم العقل القطعي لكنه لا يتم فيما عداه كما لا يخفى ولا يمكن ان يراد بالعلم



منها العلم بوجوب العمل الا ان العلم الاجمالي كالامر موضوع لوجوب العمل فلا تبدل الا من حصوله حتى يترتب عليه وجوب العمل او العلم به نعم قد
من الظن على طبقها اجمع عليها المحققون ولذا اجمع عليها الفقهاء المحققون مع ان منها ما يوجب القطع بالصحيح لكن من المعلوم ان شيئا من هذه القرائن
لا يوجب خروج الخبر عن جزئية الاخبار في الاصطلاح ما لم يكن متواترا سواء حصل القطع بصدقه ام لا فان الذي اصطلحوا الخبر الواحد
الا انه اصطلاح خاص كما يظهر من قوله بعد ذلك واما القسم الآخر وهو كل خبر لا يكون متواترا او يعرى من واحد من هذه القرائن
فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل
الا ان تعرف فتاواهم بخلافه فان العمل بهذا الخبر الواحد الجامع للشرائط الخالي عن المعارض من الامارات المتقنة التي قام الاجماع على العمل بها فقوله رحمه الله في الجمع
في الخبرين المتعادلين لا يخفى ان من المقرر اشرنا اليه في مسئلة اولوية الجمع على الطرح ان ما لعمل ان بالنسبة الى اخبار الآحاد مما يمكن من الكلام الاول في التعليم
بمسئلة المستند فيها الادلة الدالة على اثبات حجية الخبر الواحد وبقيا اخرى ما دل على ان الصدق في خبر الخبر بعد اجتماع شرائط حجية
تلك الادلة المختلفة بالخلاف المسائل بعد الاجتماع بحكم في الخبرين بتلك الادلة مع الاصل بصدورهما من الحجة بنفسها كالمتواترين ولا مانع
من فرض صدورهما ما خفي فيهما كان التعارض فيهما على نحو التباين او العموم من وجه كما يمكن ذلك في المتون القطعية ايضا ولا استبعاد
فو لها ليس فيها الا خلاف ومع ملاحظة انهم عرفوا خبرا القاطع ام يحكموا بعدم صدق احد المتعارضين منهم بل حكموا ابتداء العمل بالمرجوح
والعمل بالراجح ومع ملاحظة فيهما من الكلام الكتاب بعض فضلاء العمل عن فهم الشامل باطلاقه لنحو المتعارضين وظاهر قوله سلمه الله فما لا
ما في من فرض صدورهما خفي بحصول التكاذب لان التعارض مانع من فرض صدورهما وقد اشار الى ذلك في مسئلة اولوية الجمع وسيشير اليه بقوله
الثاني في التعبد بدليل المسند فيه الادلة الدالة على وجوب الحاجة الى قبول امثالهم صلوات الله عليهم وبقيا اخرى ما دل على الصادر
وجوب العمل بما انا لو ثبت الخبران كان نصا لا يبعد ما لا يستطرد للعمل به بعينه سوى الاصلين كالاحتياج الى اعمال الاصل الاول في
التعبد مع القطع بالصدق بخروج المفروض عن مجرى الاصل لكونه موضوعا لشك في الصدق وان لم يكن نصا لا يبعد تحصيل المدلول
من باب تحصيل موضوع الاصل الثاني كما انه لا يبعد تحصيل موضوع الاصل الاول ومقام تحصيل المدلول هو المقام الذي يرجع فيه
الى العرف واهل اللسان وفيه جهة مبهمة ان امكن عندهم ابقاء اجزاء الكلام على حقيقتها وحملها عليها العدم وجود صارف عنه وعن ذلك تحصيل
المدلول اعني المعاني الحقيقية التي بمعنى الخلاف في كون اعتبارها من باب وصف الظن او التعبد المطلقة او المقيدة بعدم وجود موضوع كون الحكم الظاهري
مدلول بهذا الكلام بذلك الاصل كون الكلام من نشر الاصل الاول بحكم بوجوب العمل بذلك المدلول بالاصل الثاني هذا اذا لوحظ
نفس الكلام واما اذا قام قاطع على خلاف ذلك الحكم من اجماع او متواتر معنوي او عقل قطعي فلا تأمل في رفع اليد عن تلك الاصالة والتزام التقدير
في الظاهر الى خلافه لعدم جريان الاصل مع ذلك القاطع فلا ثاني في صدق الخبر عن الحجة وبلا وجوب التعبد بالمدلول بل المدلول مع ملاحظة
تلك القاطع ذلك المعنى الذي يمكن ظاهرا او لا ذلك القاطع فلو كان تنافي فيما هو بين القاطع واصالة الحقيقة وقد عرفت ان مجرى الاصل
انما هو صورة الشك في المراد ومع القاطع يرتفع الشك حقيقة ولا يرتفع التناقض عن الحجة يحرم التناول الا كما في الصادق فيما كان مستفادا منها
من الكلام وان كان ذلك القاطع على خلاف ذلك الحكم منافيا نصا فالحكم فيه ما عرفت وان كان منافيا ظاهرا لا التزم فيه حكم ولو
كان منافيا نصا فقد عرفت سابقا ان لا معارضة بين التعبد بصدق كل من الخبرين وبين صدق الآخر ولا منافاة حينئذ الا حاجة في تحصيل
التحويل الى حال اصالة الحقيقة بل التعبد بذلك المدلول من دون حالة منتظرة واما التعبد بمدلول الآخر فقد عرفت انه متوقف على تحصيل
المدلول الحاصل باصالة الحقيقة وان الكلام الى ان اصالة الحقيقة جارية مع وجود النص على الخلاف حتى يقع التكاذب والنص قرينة بتوقف
جريان اصالة الحقيقة على عدمها او حصلنا اوما الاصل بحيث لا يبقى مجال بعد الرجوع الى العرف لكونه قرينة لا يبقى التأمل في عدم جريان الاصل مع
فرض جريانه التعبد بالظاهر من شكل فلذا لا يلزم من عليه التصويب لا يبقى مجال في عدم المعارضة بينهما الا تعارض المدلول الحقيقي مع القرينة
القائلة المقاومة منه مثلا وحينئذ لا يبعد بمقتضى القرينة حمل الظاهر عليه كما ان ذلك هو مراد مسلمة بقوله وان شئت قلت ان مرجع التعارض
بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص او دليل التعبد بصدقه مع التعبد بدليله ومن المعلوم ارتفاع
الاصل الثاني بحيث كان الظاهر في خلاف منسقا لصيانة الدلالة لدفع التنافي والتعارض بين اصالة الحقيقة في كل منهما وبينها في الآخر ولذا كان
المتعارضان من حيث الدلالة القوة والضعف فاقتضى حكمه وان كان احدهما اقوى كالخاص بالنسبة الى العام والدال على الخصوص بالنسبة الى الامر
التعبدي فيه مسألة الترجيح العرفي بالحكم في المقام مبنيا على جعل الاقوى ولا المرجح قرينة صارفة بالنسبة الى الاضعف فيقع التعارض بين الاصلين فيصير
مسلمية الترجيح بالقوة احد الاصلين الحقيقة في الاقوى بالظاهرية مع قيام الحقيقة في الاضعف وحمله على الاقوى بحكم اصالة التعبد
في المسند فيها بالمدلول الذي كان هو المراد سلمه الله في مقامه ولكن الكلام في الظاهر مع الاظهر ولو علمنا ان الاظهر يصلح قرينة صارفة عن الظاهر

الظاهر فلا يمكن طرحه لاصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فيتعين العمل به وتأويل الظاهر بهذا المعنى فتم الوقوف وان كان مراده انما

يتعين ظاهر من كون نفس الدليل حجية الاظهر وحينئذ لا محالة قرينة صارفة للظاهر لانه واضح لان التعرض من دليل حجية الاظهر ان كان لاصالة التعبد بالدلالة

فقد عرفت انه يجريها من حيث سلسلة الدلالة التي لا اصل لا تعبد ملاحظة الحجية وعرضنا على العرف صيرورته الاظهر قرينة صارفة عن الجمل الظاهر

التعبد بالدلالة كيف يصير التأخر بنفسه قرينة ان كانت اصالة التعبد بالدلالة في الاظهر انما يوجد مع قطع النظر عن الاخر فهذا مشترك بينهما [illegible]

قوله والحاصل ان [illegible] كل منهما مع قطع النظر عن الاخر والظهور الاخر بل ظهوره وكل منهما ينافي ظهور الاخر [illegible] الامر [illegible]

الظهورين على الاخر برفع التنافي والتأمل فيما ذكر يعلم حكمهما لو كان التعارض بهذا النحو من التعارض [illegible] على اصالة الخصوص لقطع بالصدور

مع كونهما ظنيين الدلالة لا ان التعبد انما اختلفا لان الدلالة قوية وضعيفة واما اذا فرض انهما يتعارض في اصالة الحقيقة الجارية في كل منهما مع اصالة الحقيقة الجارية

في الاخر فيتحير الناظر فيهما في الحكم فيحتاج الى اخبار التخيير والترجيح سواء كانا مما يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرتفع به منافاته لظاهر الاخر

فيتعين بذلك التصرف في الواحد او كانا مما لا يمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما عن ظاهرهما مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية فمقتضى الاصل

الرجوع الى الاصل في المسئلة سواء وافق احدهما او خالفهما الا اذا علمنا من دليل خارج نفي الثالث فيحكم بالاصل المذكور موافقا لاحدهما

وبحكم التخيير ان كانا مخالفين للاصل لانتفاء الاصل المخالف بذلك الدليل الخارجي وامضاء الحكم في الظاهرين فحكم العقل بالتخيير والقول في هذا

المقام بان كليهما دليل واحد على نفي الثالث فيقتضي عدم الحاجة في نفي الثالث الى دليل خارجي [illegible]

كلا المتعارضين عن الحجية على الطريقية فتم او قلنا على الطريقية بخروج واحد منهما عن كونه طريقا [illegible] بنفي الثالث بذلك الواحد الباقي على

الطريقية لكن [illegible] السببية وعليها لا يتم [illegible] الدليل الخارجي على نفي الثالث [illegible] المتعارضين [illegible] القول بان لا يحصل الحكم [illegible]

التخيير والتعبد بكليهما لاجل ان يكون كل منهما سببا لاجمال الاخر ويتوقف العمل بهما فيرجع الى الاصل اذ لا يترتب ثمرة على الامر بالعمل بهما انما

يتم لو كان الداعي الى الامر بالتعبد تحصيل الاجمال واما لو كان [illegible] التعبد بالصدق للعمل [illegible] في بعض افرادها الاجمال بين المتعارضين بالعمل

بالراجح او بواحد منهما [illegible] فلا يوجب انتفاء التعبد [illegible] واحد منهما لعدم المنافاة [illegible] على كون [illegible] للمعصوم

وجوب العمل بظاهر معينا او مخيرا فان الامر بالاخذ والتوقف في الاخبار العلاجية ظاهر في العمل [illegible] في التعبد بالصدق وحده كما لا يخفى ثم

ان هذا الذي ذكره مقتضى الاصل [illegible] ملاحظة اخبار العلاج فالاظهر ان المتعارضين [illegible] في دخولهما في اخبار الترجيح

او التخيير وحيث كان ملاحظة الاصل والدليل الوارد [illegible] لا يفهم [illegible] الاشكال [illegible] الظاهرين الذين يمكن التصرف

في كل واحد منهما بما يرتفع به منافاته لظاهر الاخر [illegible] الترجيح [illegible] طرح المرجوح [illegible] الحكم [illegible] خلاف الظاهر في

احدهما آه فان مقام ملاحظة الترجيح الذي لا اختصاص له بالسند [illegible] مقام ملاحظة مقتضى الاصل الا ان [illegible] بذلك

ليس [illegible] ان الامر بين الاخذ بالاصل والاخذ بالترجيح بل [illegible] الترجيح على زعمه [illegible] طرح التعبد [illegible] المرجوح [illegible] بل التعبد

[illegible] بين التعبد [illegible] خصوص الراجح [illegible] الاصل [illegible] بين الاصل والترجيح

ثم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره [illegible] لا يجوز طرحه لاجل اصالة الظهور في [illegible] العكس لان الاصل [illegible]

الدليل [illegible] التخيير [illegible] دليل الحجية [illegible] الظهور [illegible] الاخبار من باب السببية

او الطريقية [illegible] مما سبق [illegible] الحكم بالتخيير العقلي على السببية متوقف على [illegible]

[illegible] المتعارضين [illegible] الاجماع [illegible] المتعارضين على السببية من باب الواجبين المتزاحمين [illegible] العقل بالتخيير بينهما

فان من البين [illegible] وجوب العمل بهما والتعبد [illegible]

والتنافي بينهما انما حصل من [illegible] الظاهرين [illegible] الحقيقة [illegible] في العرف [illegible] العلم الاجمالي

[illegible] الاجماع [illegible] الاخبار [illegible] اخبار العلاج [illegible]

لزوم الاخذ بظاهر الراجح ان وجد الترجيح [illegible] التخيير [illegible]

[illegible] الظاهرين [illegible] التصرف [illegible] لظاهر الاخر [illegible] الاخذ بالراجح وطرح المرجوح

وبين الحكم [illegible] الظاهر [illegible] الحاجة الى [illegible] الكلام في [illegible] الا ان يكون الغرض

[illegible] الاصل الاولي [illegible] المتعارضين حتى [illegible] الاصل الثانوي [illegible] اخبار العلاج [illegible]

كان [illegible] السند [illegible] وجوب [illegible]

عند [illegible] الرجوع الى الاصل [illegible]

كالاول في التساوي في الاخبار المتعارضة بظهارة الفرق في ذلك بين كون المتعارضين بحيث يحتاج الجمع بينهما الى التصرف في كليهما او في احدهما وبين
كونهما بحيث يحتاج الجمع بينهما الى التصرف في احدهما المعين كذا ولكنه حيث يحتاج الجمع بينهما الى التصرف في كليهما وكذا لا فرق في القسم الاول بين ما
اذا كان لكل المتعارضين مورد سليم عن التعارض كالعامين من وجه او لم يكن كما في مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة ما على منافي ظهور الامر
في الوجوب مع ظهور لا ينبغي في الاستحباب وربما يفصل بين هذين القسمين بالقول بسقوط الترجيح مع وجود المرجح والعامين من وجه لا يستلزم طرح
المرجوح في مادة الاجتماع مع العمل به في مادة الافتراق لان التصرف في الترجيح المرجح في خصوص مادة الاجتماع الذي هو محل التعارض وذلك بخلاف
ظاهر الاخبار العلاجية واستلزام طرح المرجوح في مادة الافتراق من دون وجه بخلاف غير العامين من وجه اذ لم يتصرف وطرح المرجوح راسا في كلتا
المادتين فالاصل في القسم الثاني مخالف لطرح المرجوح حينئذ سالما عن المعارض فالترجيح في الاول هو الاصل الاولي لعدم اندراجه في الاخبار العلاجية
وفي الثاني هو الاصل الثانوي وربما يوجه هذا التفصيل بان سند العامين في العمل بالاخبار من حيث الظن بالصدق فلا يمكن التبعيض بالحكم بصدق
العامين من وجه بالنسبة الى مادة الافتراق وعدمه بالنسبة الى مادة الاجتماع فان مثل قولنا اكرم كل عالم كلام واحد كذا قولنا لا تكرم
الفساق منها الجزاء او وصيد الاول لا يمكن حصول الظن بصدق بعض هذا الكلام الواحد دون بعضه وكذا في الكلام الثاني وكل واحد منهما
كان مظنون الصدق كان كذلك بالنسبة الى كل الكلام وما لم يكن بالنسبة الى الكل والاخذ بالراجح في خصوص مادة الاجتماع مستلزم لذلك
التبعيض الغير الممكن على هذا البناء واما اذا كان بناء العمل بالاخبار على ان الشارع تعبدنا بصدق الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من التعبد بالبعض من
الخبر دون بعض لكن يجب ان لا يوصف هذا التفصيل لا في الثاني ولا في الاول فلما عرفت من ان مقتضى الاخبار العلاجية ونهجم التناظر منها
ولا فرق في ذلك بين كون الخبرين متباينين كون التعارض بين الخبرين على نحو العموم من وجه او على نحو التباين فان قول السائل احدهما يامر والاخر ينهى
وقوله باي حكم الخبرين المتعارضين او قول الراوي ما ورد عليكم من حديثين مختلفين وقول الصادق اذا ورد عليكم حديثان مختلفان ونحوها
كلها اعم من المتعارضين من غير ترجيح في مادة التعارض مطلقا بما اقتضاه الشارع وبما كان التعارض على نحو العموم من وجه ليس في مادة الافتراق محل العلاج
التعارض فيعمل فيها بالدليل السليم عن المعارض فلا ينافي البعد المذكور في التبعيض واما الثاني فلما عرفت من ان الاخذ والطرح والتبعيض كلها
في مقام العمل بالتعبد بالدليل لا في مقام الصدق والتصديق فكما يجوز التبعيض في العمل في مقطوع الصدور وما حكمنا بصدقه تعبدا او لا بلزوم التبعيض
الحاصل في التصديق فكذا يجوز التبعيض في العمل فيما حكمنا بصدقه ظنا او لا منافاة بين الظن بصدق مثل اكرم كل عالم بتمام اجزائه ومع الظهور
بالنسبة الى حصول العالم الفاسق كالمنافاة بين القطع بصدق قوله تعالى اوفوا بالعقود والتبعيض في العمل به في خصوص العقد الغير الصحيح
والتفصيل في اعمال المرجحات في بعض الموارد دون بعض في الكلام من الوجه مثل اطلاق الفقهاء سبيل الاحتياط والاخبار العلاجية وليس
فانه لا في مورد التعارض في مقتضى ذلك الاخبار شيئا موضوعا للترجيح هو الاصل الاولي لا يخرج عن القول الا بعد وجود التخصيص فانه راجع
محل الشك فهو وجه الدليل الذي يستدل به في مسالة المتساويين الا ان مرجعه من هنا الشك في امره او لا دليل هنا التبعيض الاصل والتحول
تحت الاخبار العلاجية بهذا الشبهة الموصوفة فيرجع التحول على الاخبار كما يظهر من قوله كيف كان من لزوم التفصيل او جهة منه هو اوجه
اطلاق امثال المرجحات على وجه يشمل هذه الوجه هذا التفصيل للمتعارضين المتساويين في الظهور بعد مراجعة الاخبار العلاجية بحسبها
التخيير فضعف التاصيل كون ما عرفته منهما في امثلة هنا في مسالة اولوية الجمع على الطرح من عدم المتعارضين بصدق الخبرين
المتعارضين او لا بين صدق احدهما وظاهر الاخر وانما التنافي بين الظاهرين الحاصلين بالاصالة الحقيقية ثم بين وجوب العمل بكل العامين
من هذا لا فرق في حكم الاصل الاولي لاصل التساوي بين كون المتعارضين بحيث يكفي التصرف في احدهما بدليل خارج في الجمع بينهما وبين
كونهما بحيث يحتاج الجمع بينهما الى الشاهد حيث يتوقف في الظاهر الاول ويرجع في مورد التعارض الى الاصل على التفصيل المتقدم وفي الظاهر
الاول يرجع في مورد التعارض الى الاصل على التفصيل المتقدم في الظاهر الثاني بالراجح وبعدها العمل بالمرجوح لا العمل به
مع وجود المرجح ومع فقده بعمل احدهما على وجه التخيير وبدل العمل بالاخر كما صنع مثل ذلك التصرف في معلومي الصدق من الخبرين ولو لا الاخبار
العلاجية لوقفنا في معلومي الصدق بين ما يوجب الالجاء الى الجمع بينهما كما توقف في مظنوني الصدق والمنقطع بصدقه هنا ولو لا ما تعلق
من الاشكال في المسالة اشار ولعل هذا الاشكال في مسالة تقدم فيها من الطرح في الاخبار العلاجية طرح التعبد بالصدق في دوران الامر عنده
بين الاخذ باصالة الظهور في احدهما والاخذ بالتعبد بصدق الاخر وبين الاخذ بالتعبد بصدقه هنا او ينفي اصالة الظهور والتصادم لكنه
ما ترى لو سلم ان المراد بالطرح طرح التعبد بالصدق فلك ان تقول اما مسلم مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية والراجح ثم هو الثاني لا
اصالة الظهور لا ينافي دليل التعبد بالصدق على هذا التعبد بعد ما عن الاخبار العلاجية مع قطع التطبيق عن ملاحظتها لا دليل على طرح
التعبد بالصدق فيما لم يلاحظها لا يبقى اشكال في الاخذ باحدهما او طرح التعبد بالصدق في الاخر ثم ان اصل مسالة اولوية الجمع على الطرح

[illegible] ... كما هو المصرح به في كلامهم ... [illegible]

[illegible] ... بقوله ... [illegible]

[illegible] ... بين الظاهر والاظهر ... [illegible]

[illegible] ... من التخصيص ... [illegible]

[illegible]

[illegible] ... وتحصل الكلام ... [illegible]

[illegible]

[illegible] ... التشهد ... التسليم ... الصلوة ... [illegible]

[illegible]

[illegible] ... تحصل ... [illegible]

[illegible]

جزء من الصلوة وهو علة فعلى الاول يقع التعارض بين ما تضمن من الاخبار بالعموم المحكوم ومقتضى القاعدة تقديم الخاص فيحكم بالصحة الا ان يفهم من
الجلوس او الجلوس مقدار التشهد في اخبار الصحة الاتيان بالتشهد والتسليم فيكون مفادها ان زيادة الركعة ان كانت بعد التسليم لا تضر وان كانت
قبله تضر فيخرج المفروض منهما عن التعارض ويكون لاخبار الصحة موهن يخرج لها فيحكم بالبطلان وعلى الثاني يحكم بالصحة مع فعل التشهد
وبالبطلان مع عدمه كما عرفت من المبسوط وتبعه وتنقيح المسئلة في الفقه ومنها ما تقدم من الحدائق البحرانية من مؤاخذة جمع الامر والنهي على الاستحباب
وما يتلوهما في قرب التوجيه بين عمومها مما كان تاويل الظاهر فيه بعيدا فلم يطلع عليه بعد نعم في الحدائق في مسئلة ان التقبيل ومس الفرجين ونحوهما
ليس من النواقض بعد ذكر الاخبار الدالة على النقض بقولهم اعاد الوضوء او نقض وضوءه او عليه بعيد الوضوء وذكر الاخبار الدالة على عدم
النقض بقوله بعد السؤال عن ان القبلة تنقض الوضوء لا باس وليس في القبلة ولا في المباشرة ولا مس الفرج وضوء والتحقيق على ما تمسكوا به من
الاخبار على التقية حيث ان كثيرا من العامة بل الاكثر كما يفهم من التذكرة قائلون بمضمون ذلك واما الحمل على الاستحباب فظني بعده وان صرح به جملة من
الاصحاب واعتمدوه جمعا بين الاخبار في جملة الابواب بل صرح بعضهم بترجيح الجمع به بين الاخبار على الحمل على التقية عن القول المخالف هو موجبها ما يجب في مقابلة
النصوص انتهى فان اراد سلمه الله تعالى من البعض الثاني صاحب الحدائق وكان ما نقله سلمه الله تعالى لقوله بالمغني فذلك البعض مؤاخذه حيث يده وان اراد
غيره للعبرة بهذا القيد فان ذلك البعض بين ذلك مع عدم الاذعان بالظهور فيما دل على عدم الاعادة والنقض لا انه لا تنبيه الى ما دل على الاعادة
والنقض والحكم بتساويهما من حيث الظهور فقال انه على هذا الفرض خال عن الحد ولو فرض في التساوي والاظهرية فلا نافذة فيه ومحل الكلام
هو الكبرى لا ندل الحال المقام في الاخبار العلاجية فيؤخذ بما خالف العامة ويترك العمل بما وافقهم وينفي الحكم بالاستحباب لاجل انتفاء الجمع او لكونه
الجمع غير صالح لذلك حتى ان قال بذلك مع الاذعان بالاظهرية فضعفه واضح لصيرورته ما دل على عدم الاعادة قرينة صارفة لما دل على الوجوب
عن افادة الوجوب فيبقى الاستحباب كما في الامر ومرخص الترك وقول ذلك البعض لان تاويل كلامهم تم يجب الا اذا فهم من الخارج ارادته والقول
والعمل به محتاج الى مستند شرعي فيما دل على عدم الاذعان بالاظهرية وكيف كان حمله على فرض تسليم الاظهرية فيما اورد سلمه الله عليه ولا ان الدليل
الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبههما بعينه جار فيما نحن فيه فان قلت المدار في الجمع بين العام والخاص شيوع التخصيص وليس مثله فيما
نحن فيه قلت ليس المدار على ذلك بل على قوة الدلالة وضعفه بوجود احتمال في احد الدليلين لا يتم في الاخر وهو فيما نحن فيه حاصل سلمنا
ان المدار على الشيوع لكنه حاصل لشيوع استعمال ما دل على الوجوب وضعا في الاستحباب كما هو ظاهر وادعاه صاحب المعالم الى حد الوصول الى المجاز
الراجح فضلا عما دل على الوجوب بالقرينة كما في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء كقوله اعاد ويعيد ودعوى سلمه الله اعتراف ذلك البعض بذلك
الشيوع وثانيا ان المراد بقوله وتاويل كلامهم ان كان التباعد طرح ما دل على وجوب الاعادة وعدم التباعد على ان كلامهم حتى يمنع من تاويله
من قبيل ونحو ذلك طرح السند لاجل الفرار عن التاويل بمعنى انه لو لم يقع حاجة الى التاويل لكنت متعبدا بصدوره لكن الحاجة اليه اوجب ترك التعبد بالصدور
فذلك غير معقول ولعل وجهه انه مع اجتماع شرائط التعبد بالصدور لا بد من البناء عليه سواء كان محتاجا الى التاويل او لا ولم يحصل دلالة ذلك التعبد
بين الفرضين فترك التعبد مع شمول الدليل مما لا وجه له وان كان التباعد على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا ايضا قريب من الاول
اذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور بل لا معنى لوجوب التعبد به اذ لا يترتب عليه اثر في العمل وبالجملة ان الخبر
الظني اذا دار الامر بين طرح سنده وتاويله فلا شك في ان المتعين تاويله ووجوب العمل على طبق التاويل ولا معنى لطرحه والحكم بصدوره تقية
فرارا عن تاويله اقول كل ذلك على فرض الاذعان بالاظهرية مما لا ينبغي الريب فيه لكون ذلك الاظهر قرينة على تاويل الاخر عند العرف لكن
عرفت ان قول ذلك البعض اما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان تاويل كلامهم تم يجب الا اذا فهم من الخارج ارادته فظاهر
كالتصريح في ان مفروض كلامه ما اذا لم يكن الدال على عدم الوجوب قرينة على التاويل فيما دل على الوجوب قرينة على التاويل فيما دل على الوجوب
والا لكان ذلك العلاج مما نفهم من الخارج ارادته ولا يكون ذلك الا اذا تساوى المتعارضان في الظهور كما في اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة ثم ظاهر
مقالته هذه ان في صورة التساوي في الظهور ايضا الحكم بان كلا المتعارضين صادر عن الامام الا انه يعمل بظاهر الراجح ويترك العمل بظاهر
المرجوح من دون الحكم بعدم صدوره ولعلها مقالة لا تحقيق فيه كما مر في الاشارة اليه والظاهر من كتب العلاجية الزام الاخذ باحدهما
مع ترك التعبد بصدور المرجوح بل كلها ظاهرة في ترك العمل بالمرجوح ولو كان الترجيح من المرجحات السندية فان الامر بالاخذ والترك في كلها
على اسلوب واحد في سياق واحد فحمل الامر بالترك في المرجحات السندية على ترك التعبد بالصدور وفي غيرها على ترك العمل خروج عن ظاهر السياق
فان الظاهر من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وقولهم خذ بما خالف العامة واترك ما وافقهم ان مراده
بالاخذ والترك في كلا المقامين معنى واحد وكما ان مقطوع الصدور اذا كان ظاهر الدلالة يجب العمل به واذا كان مجمل الدلالة يتوقف على حاله
من غير منافاة بين الاجمال والقطع بالصدور كذا ما اذا تعبدنا بالتعبد بالصدور يجب العمل بظاهره ان كان له ظاهر ويبقى على اجماله ان كان

بحال من وجوه منافاة بين الاخبار والتعبد بالصدور فغاية الامر عند تعارض ليس القطعي اذا لم يكن احدهما قرينة على التاويل في الاخر صيرورتهما مجملين ولا يتحصل العمل بشيء منها لاجمال لذلك عنهم ثم فصل العمل المجمل المرضي الناشي لاجل التعارض مضافا الى ان المتعارضين بالعموم والخصوص من وجه من وجوه ظهورهما لاحدهما بالنسبة الى الاخر المتحقق في الاخبار العلاجية كما عرفت ان ترك العمل بهما رأسا في مادة الاجتماع والافتراق فقد عرفت ان ترك العمل بهما في مادة الافتراق منها لا وجه له وكذا ترك العمل بهما في مادة الاجتماع مخالف الاخبار الترجيح والتخيير مع وجود المرجح في احدهما لابد من الاخذ به فان كان المرجح بنحو لا الاخذ بالمرجح في الصدور فذلك لما لا يكون كما عرفت ان كان التبعيض في العمل مع الحكم بالصدور فليتعمل بمثل ذلك في سائر الموارد وكذا الكلام مع عدم وجود المرجح **والحاصل** انه لا منافاة بين التعبد بالصدور وترك العمل فان قلت ان التعبد بالصدور ليس الا للعمل اذ لا اثر في البناء على صدق المخبر في اخباره الا ترتيب الاثر وعليه فحيث لا يعمل به لا يكون نتيجته ولا دليل التعبد بالصدور بعد القرينة العقلية وبنحو اخرى لو قلنا بالشمول بظاهره لكنه كان مالا يعمل به خارجا بهذا الوجه العقلي وهذا الوجه انما يجري في خصوص المتباينين واما العامان من وجه فالتعبد بالصدور في الموجوح منهما انما للتبعيض الناشي عن الثمرة للعمل به في مادة الافتراق السليمة عن المعارض لحصول الثمرة في الجملة بحكم بصدوره بعضه في مقام العمل بخلاف المتباينين اذ لا ثمرة في التعبد بصدور الموجوح منهما اصلا ورأسا لا بقيا لاحدهما بالاخر ولكنه ليس من اللازم في التاسيس قاعدة ترتيب الثمرة على جميع الافراد المتحققة تحتها في كل وقت بل يكفي فيه ترتيب الثمرة على افرادها ونوا حيانا والخبر المحمول على التقية مثلا انما لا يترتب على التعبد بصدوره ثمرة بعد الاطلاع على المعارض وبعد انقضاء مصلحة التقية ولم يكن من اللازم الاطلاع من يسمع الخبر الموافق لمذهب العامة ان يسمعه من الامام حتى يكون قطعي الصدور بل كما كان يسمعه منه كان يسمعه من الرواة مع بقاء مصلحة التقية فكان يثمر التعبد بالصدور وكذا كان يثمر بالنسبة الى من لم يطلع على المعارض ولو بعد انقضاء المصلحة وبعد وجدان الثمرة ولو احيانا لا يحكم العقل بعدم الاندراج تحت القاعدة للخلو عن الفائدة وبعد التخول لو للفائدة في التعاملة في بعض الاخبار الاتية لخروجه من دليل فان كان مثل قوله ثم اترك ما لا فائدة لعامة فقد عرفت ان الظاهر منه ترك العمل لا ترك التعبد بالصدور بل لم نجد من يدعي ظهوره في ذلك ان كان حكم العقل فقد عرفت انه ممنوع مع وجود الفائدة في الجملة بل نقول ان الاخبار الخالية عن المعارض الدالة على احكام ينتفي الحاجة اليها احيانا لا يترتب على التعبد بصدورها ثمرة الا عند الحاجة ومقتضى ما ذكر ترك التعبد بصدورها الا عند عدم الحاجة فلا بد ان يدور التعبد عدمه مدار وقت الحاجة وعدمه وهو كما ترى وحيث انها مسئلة له زيادة التوضيح في المقام الى ما سيجيء ان شاء الله فلنقتصر في المقام على هذا المقدار ثم بعد ما وجد نابناء العرف على ترجيح الاظهر وتاويل الظاهر اليه فلابد من التعرض لبيان الصغريات ومواضع الخلاف اذ من المعلوم انما كان الموجب للاظهرية هو القرائن الشخصية الملحوظة في خصوص المتعارضين فهو مما لا يدخل تحت ضابطة وليس من شأن الاصولي التعرض لها الا في المقام ولا في سائر المقامات بل شأنهم في ذلك بيان الحكم الكبروي فقط وهو حمل الظاهر في قرينية ما فيه بالنسبة الى الظاهر وهو الذي استفادوه من بناء العرف المتبع في مقام فهم مداليل الالفاظ واما اذا كان الاظهرية بملاحظة نوع المتعارضين كان يكون احدهما ظاهرا في العموم والاخر من القضايا التي لها مفهوم كالشرط والغاية ونحوهما فتعارض العموم مع المفهوم فيقع الكلام في ان ايهما اظهر من الاخر وكذا الكلام في تعارض التخصيص والنسخ في بعض افراد العام كما لو ورد خاص بعد عام ودار امره بين ان يكون ورود بعد حضور وقت العمل بالعام بالنسبة الى مورد حكم الخاص حتى يكون ناسخا او قبله حتى يكون مخصصا والمراد بالتعارض في المقام تعارض الاحتمالين لا التعارض المصطلح في المقام وكذلك الكلام في تعارض التخصيص والتقييد كما في قولنا اكرم كل عالم وان ضربت رجلا فلا تكرمه فضرب رجل عالم فان قدمنا الاول لا يجب اكرامه وان قدمنا الثاني فهذا النوع من الكلام الثاني يجب اكرامه **والحاصل** ان الظاهرية والاظهرية قد تكونان بالنسبة الى ملاحظة المعنى الحقيقي فاظهر من الاخر كما في العام والخاص المطلقين وقد تكونان بالنسبة الى ملاحظة غير الموضوع له للعلم بالمضاف عنه كما في دوران الامر بين التخصيص والنسخ وحيث كان خلاف الموضوع له هو ظاهر الكلام اما بكل بالمجازية او الاضمار او التخصيص او النسخ او التقييد كان قد يكون الدوران بين كل واحد من تلك الانواع وبين نوع آخر منها وقد يكون بين صنفين من نوع كما في دوران الامر بين تخصيصين فجانب ينفع حاجة الفقيه الى التامل في مسئلة تعارض الاحوال وتعيينها وقد بسطنا الكلام فيها على ما كان ينفعه في الحال بما علقناه على مباحث الالفاظ وقد تكونان بالنسبة الى ملاحظة المعنى الحقيقي في الكلام والمعنى المجازي في آخر والتحرير بسلسلة ثم نشير الى ما يليق بالمقام هو الاعم من الاقسام الثلثة **قوله** لا الاولى لا اشكال في تقديم ظهور الحكم او العمل وجه في الاشكال عن تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي استقراء الاحكام الثابتة في مطلق الشرايع وفي خصوص شريعتنا فان ذلك الاستقراء النوعي والصنفي يوجب الاقوى ظهوره في استمرار الحكم الشرعي لكمال الندرة في النسخ في كل شريعة بالنسبة الى الاحكام الثابتة فيها بخلاف العموم في العمومات الثابتة فيها لكمال الندرة في العام الذي لم يرد عليه التخصيص واما الحكم الملقى في غير مقام التشريع كالطهارة الحاصلة بالوضوء مثلا فاستمراره بعد نقضه بالناقض قبل الطهارة من مقدمات

في دوران الامر بين التخصيص والنسخ

الصلوة وجعل الوضوء من اسباب الطهارة وجعل الحدث من نواقضها احكام شرعية مستمرة باستمرار الشريعة والحكم الخاص بطهارة زيد بعد حصول ٩

سببه منه حكم مستمر الى حصول الحدث لا الى انتهاء الشريعة وكذا الكلام في جواز الوطي الحاصل بالنكاح وحصول الملك باسبابه ونظائرهما فلو ورد

مثلا اولا قوله تعالى اوفوا بالعقود ثم ورد ثانيا لا يجب الوفاء بعقد الوكالة لتردد الامر في الخطاب الثاني بين كونه مخصّصا فيكون المراد بالعقود في الخطاب

الاول غير عقد الوكالة فلا يستمر وجوب الوفاء بغير الوكالة كما هو مفاد العام المخصص باستمرار الشريعة وبين كونه ناسخا فيكون المراد بالعقود

جميع افرادها وكان وجوب الوفاء بكل عقد حتى الوكالة مستمرا الى ورود الخطاب الثاني وبه ارتفع وجوب الوفاء بالوكالة فيدور مع تقييد العقود

على وجوب الوفاء بغير الوكالة بالتخصيص او على العقود دلالة اوفوا بالعقود على الاستمرار من دلالته على الشمول للمثل الوكالة فيحمل الظاهر على الاظهر ويحكم

بالتخصيص على المعروف ويعلل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ وهو في الحقيقة تعليل لمنشأ الظهور لبعد دلالته شمول وقوله على عموم الازمان

من دلالته على عموم الافراد ثم لا يخفى ان الدوران بين النسخ وغيره وترجيح غيره بالنسبة اليه مما لا يترتب عليه ثمرة بالنسبة الينا لانتفاء حكم العام

بالنسبة الى الخاص لنا سواء كان ذلك الانتفاء بعدم ارادة الخاص من العام من اول الامر بقرينة متاخرة او متصلة او بانقطاع الحكم بالنسبة الى الخاص

بالنسخ نعم يمكن فرض ثمرة نادرة في مقام النذر وشبهه كما لو نذر اعطاء شيء لمن ادى وامتثل بالحكم الناسخ في هذه الشريعة فامتثل احد بالخاص فعلى

فرض كونه ناسخا يجب الوفاء بالنذر لكن عقد هذا الباب للاطالة فيه في باب بناء العام على الخاص وباب تعارض الاحوال لمثل هذه الثمرة النادرة

بعيد جدا وبعض الصور الذي وقع الخلاف في ترجيح التخصيص فيهما لو تقدم الخاص وتأخر العام فان المنقول من جماعة منهم السيد والشيخ ره كونه

ناسخا للعام وعن الاكثر ذهابهم على كون الخاص مخصّصا ولا اشكال في ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل

بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بعدم ورود الخاص قبل حضور وقت العمل فلو علم كون ورود الخاص مؤخرا عن وقت العمل كان نسخا وان علم كون

وروده مقدما كان تخصيصا على المذهب المعروف بين الخاصة من عدم جواز النسخ قبل وقت العمل واما على مذهب من يجوزه فيتردد الامر لذلك الخاص

بين كونه مخصصا او ناسخا وعمل الخطة بذلك موجودة على المشهور واشكال فيه هو ان ذلك الدوران مما يتصور على مذهب المجوز في صورة العلم بتقدم

الخاص على حضور وقت العمل فيرجحونها الحكم بتقديم التخصيص للغلبة لكنهم لا يجوزون ذلك فيخص ذلك الدوران عندهم في صورة الجهل

بتقدم ورود الخاص على وقت العمل وتأخره عنه ومن البين ان قوة دلالة الدال على الاستمرار على دلالة الدال على العموم مما لا يقتضي

بتقدم ورود الخاص حتى يكون مخصصا وكذا لا يمكن التمسك باصالة عدم تحقق شرط النسخ وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل

لمعارضتها باصالة عدم تحقق شرط التخصيص وهو ورود الخاص قبله فان كلا من ورود الخاص وحضور وقت العمل حادث يشك في تقدمه

على الآخر نعم لو قلنا بحجية الظن في الموضوعات الخارجية حصل لنا الظن بتقدم ورود الخاص من غلبة التخصيص الا لم يكن التخصيص غالبا

فثبت تقدم ورود الخاص بتلك الغلبة وترتب عليه الحكم بالتخصيص كما انا لو قلنا باثبات التقارن بتعارض الاصلين في تأخر الحادث وترتب عليه

ذلك الحكم لكون الاول حضور وقت العمل فحكمنا بلزوم كون الخاص مخصّصا لكن الاصح منع العمل بالظن ولا مخرج للظن في الموضوعات

من تحت الاصل واثبات التقارن لمستبعد جدا بتعارض الاصلين محل تأمل ولا سيما على مذهب من لا يقول بالاصل المثبت فقد عرفت

وحيث لا يترتب على المسألة غير الثمرة العلمية بالنسبة الى الحاضرين في زمن الخطاب ايضا كان الاحسن في التكلم فيها الاقتصار على هذا المقدار

لكنه سلمه الله استهيب شبهتنا ثم ان ما قلنا من ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل يتعين كونه ناسخا لو قيل عليه باحتمال كون الخاص كاشفا

عن قرينة كانت مع العام واختفيت علينا ومعه لا يتعين كونه ناسخا قلنا ان المفروض هو الكلام في علاج المتعارضين من حيث انه لو تم وجود

شيء زائد عليهما وبيان الخروج المفروض هو اهمال بيان احوالهما ومع ذلك الاحتمال لا علم بذلك فيخرج عن الفرض بمعنى انا نقول يتعين النسخ

مع عدم ذلك الاحتمال لا مطلقا مع ان لنا نفي ذلك الاحتمال باصالة عدم الاقتران بمعنى اصالة عدم حدوث شيء غير ذلك الخاص الوارد بعد

الحضور فيتعين النسخ مطلقا الا ان ذلك الاصل من الاصول المثبتة لاثباتها تخصيص الخاص في ذلك الخاص الوارد وحتى يترتب عليه تعين النسخ

فلا يجوز له سلمه الله التمسك به نعم لو قال شرط النسخ عدم حدوث شيء غير ذلك الخاص الوارد بعد الحضور جاز التمسك بالاصل في التعبير

لترتب النسخ على نفس العدم الثابت بالاصل لكنك خبير بامكان مثل ذلك التعبير في جميع موارد الاصول المثبتة فيما في الثوب الرطب الملاقي

على النجاسة فان شرط تنجسه بقاء رطوبته الى حين الملاقاة وباستصحاب الرطوبة الى ذلك الحين يثبت الشرط وفي المقام جعل شرط احتمال

النسخ وروده الناسخ بعد الحضور واصالة العدم لا يثبت هذا الشرط الا بتوسط كونه ناسخا فتدبر ثم ان هذا هو الكلام فيما ورد العام و

الخاص في الكتاب المجيد والسنة النبوية فقدم تاريخ العام والخاص وان كما اجرينا الكلام في صورة لمقدم واما لو كان العام في الكتاب او

في كلام النبي او الوصي وبعض الائمة صلوات الله عليهم اجمعين وكان ورود الخاص بعد ذلك بمدة عن باقي الائمة بحيث احتمل الغرابة العام ح

نفسه لا مرتبا بخصصه قبل حضور وقت العمل بورود الخاص الذي وجدناه بعد حضور وقت العمل فمرتبة لذلك الخاص مردد بين امور ثلاثة الاول

ان

ان يكون ناسخاً على وجه النسخ المصطلح لعدم اباء العقل عن اطلاع صحب صدور الخاص على ان المراد بالاستمرار المستفاد من ادلة المعبّر عنه
بالعموم الزماني انما هو في ما عدا ذلك الخاص كما في العمومات الافرادية بالنسبة الى مخصصاتها من دون استناد ذلك الاطلاع على اخبار
النبي صلى الله عليه وآله كما هو مقتضى قولهم عليهم السلام اذا شئنا ان نعلم علمنا فيمكن تعلق مشيتهم بعلم ما في الواقع بالنسبة الى بقاء الاستمرار وعدمه في ذلك
الخصوص فعلموا عدم البقاء فالوجوب الوفاء بعقد لو كان له مثلاً بالنسبة الى العموم الزماني المستفاد من اوفوا بالعقود لكن مجرد الامكان و
عدم الاستحالة غير دال على الوقوع بل الاجماع المدعى على عدم وقوع النسخ بعد انقطاع الوحي والاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة
على ان النبي صلى الله عليه وآله جاء بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة وانها مودعة عند الخلفاء عليهم السلام مما يدل على عدم وقوع ذلك فالنسخ المحتمل لابد ان يكون
غير المصطلح فان المعتبر في النسخ اخفاء المدة كما في البداء في الامور التكوينية فما علم النبي او الوصي غايته خارج عن المصطلح فيراد بالنسخ ان غاية الحكم
مما بلغ الى النبي صلى الله عليه وآله وانها وقت صدور الخاص من الامام المتاخر وبلغ ذلك اليهم من النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء المتقدمين عليهم السلام فيكون ذلك الخاص المتاخر ناسخاً اما
وافعاً ورافعاً للحكم العام الدال بظاهره على الاستمرار لكن لا على وجه النسخ المصطلح لعلم النبي صلى الله عليه وآله والوسائط بالغاية وان اخفوا على سائر
الامة وهو سلمه الله زيّف هذا الاحتمال بوجهين الاول ان غلبة هذا النحو من الخصوصيات يأبى عن حملها على ذلك ولعل غرضه انك قد عرفت
انه النسخ فلو حملت على النسخ لكثر كثرة توازي كثرة التخصيص في الادلة الشرعية لكنه خبير بان المسلم قلته هو النسخ المصطلح واما هذا النحو من
النسخ فقلته غير معلوم بل الغالب في الخصوصيات في الاخبار العلوية ورود الخاص بعد مدة من ورود العام ولاسيما اذا كان العام في الكتاب او
السنة النبوية وذلك مما يحتمل فيه ذلك النسخ على حد الاحتمال بين الامرين وغلبته ما عدا هذا القسم بحيث يوجب الحاق ما نحن فيه به محل تامل
او منع الثاني ان الحمل على هذا النحو من النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين العام والخاص في كون مضمونهما حكماً مستمراً من اول الشريعة الى اخرها الا
ان يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتاخر غير ظاهر بالنسبة الى ما قبل الصدور وهذا لا يحصل في كثير من الموارد **اقول** مما لا ينبغي الريب فيه
بل ان المصحح للنسخ هو تبدل المصالح الموجبة لتشريع الاحكام فما كان حسنه او قبحه باعتبار ذاته او وصف لازم له فذلك مما لا يتبدل حكمه بتبدل
الشرايع وما كان بالوجوه والاعتبارات فذلك مما يجوز فيه والكاشف عن ذلك هو الخطاب وظاهر الخطاب سواء كان خطاباً تكليفياً او وضعياً فعلية
الحكم فلا دلالة في نفس قوله اقم الصلوة والمشركون نجس بالنسبة الى ما قبل الخطاب بل مدلوله انشاء وجوب الصلوة ونجاسة المشركين حين الخطاب الا ان
ينضم اليه ما يدل على كونه كذلك قبل صدور الخطاب ايضاً ولذا لا يحكم على الاحكام المستفادة من الخطابات في شريعة بثبوتها قبل تلك الشريعة بثبوتها
بظهورها ايضاً بانها في ثبوتها من اول تشريع الشرايع وبعد ثبوت الحكم في شريعة يتبع ما دل على استمراره ما دام بقاء تلك الشريعة من اطلاق او استقراء
او تصريح بالدوام استمراره من حين الثبوت الى انقضائها فاذا ورد العام سابقاً علمنا بثبوت الحكم بظاهر الخطاب من حينه وعلمنا استمراره
واذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بحيث لا يمكن حمله على التخصيص المصطلح علمنا ثبوت خلاف ما اقتضاه العام بالنسبة الى مدلول الخاص
واستمراره من حين الثبوت الى ما شاء الله فطرح ظهور العام في استمراره بعد ورود الخاص امر مشترك بين احتمال النسخ والاحتمال الثالث ولا يعتبر
في الخاص ظهور بالنسبة الى ما قبل وروده حتى يلزم على احتمال ذلك النسخ طرحه وذلك امر محقق لا حاجة الى فرضه **واما قوله** سلمه الله
وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل اكثرها فلعل غرضه منه الفرق بين مقتضيات التكليفية والوضعية بتسليم عدم الظهور بالنسبة الى
ما قبل الصدور في الاولى ودعوى الظهور في الثانية والاول مسلم لا ينبغي الريب فيه فان احداً لا يفهم من قول القائل صل صلوة الظهر او تفعل طلب
الفعل وجوباً او ندباً قبل الطلب الكاشف عنه ذلك الخطاب مع الاغماض عن لزوم تكليف الغافل ايضاً غاية الامر كشف الطلب عن حسنه اما ان ذلك
الحسن كان موجوداً فيه سابقاً على الخطاب او حصل عنده فالطلب فلا يعين الطلب احداً منهما وعلى فرض دلالته على ثبوت الحسن سابقاً فلا موجب
لطلبه سابقاً لا يقال نعلم ان النبي وخلفائه صلوات الله عليهم اجمعين مبلغون ومخبرون عن الله تعالى لانا نقول غاية ذلك انهم لا يوجبون شيئاً من
قبل انفسهم بل انما اوجبه الله تعالى واما ان ايجابه تعالى كان سابقاً على ذلك الطلب الصادر منهم عليهم السلام فلا دلالة في كونهم مبلغين على ذلك الا
القول بالكلام النفسي القديم ونحن بمعزل عنه فيجوز ان يخبرهم باني اطلب في الوقت الفلاني فاطلبوا حتى يكون خطابكم كاشفاً عن طلبي واما
الثاني فهو محل منع واضح فانا لو فرضنا صدور مثل قولنا كل حيوان طاهر من النبي صلى الله عليه وآله وفي الكتاب المجيد بعد عشر سنين من البعثة وصدور مثل قولنا
الكلب نجس والمشركون نجس من الصادقين عليهما السلام فمقتضى كلام القضيتين ثبوت المحمول للموضوع حين التخاطب كما هو المتبادر من مثل زيد قائم
وهذا مجرد كالادلة في نفس هاتين القضيتين على ثبوت الانشاء والخبرية للموضوع قبل النسبة فكذا العام والخاص المذكورين سواء كان صدورهما
في مقام انشاء الحكم او الاخبار وقد عرفت ان كونهم عليهم السلام مبلغين لا يقتضي الا الاخبار عن حكم الله تعالى وكما ان الاخبار عن جعله تعالى حكم الطهارة لكل
حيوان وحكم النجاسة للكلب من اول الشريعة اخبار عن حكم الله فكذا الاخبار عن جعله تعالى حكم الطهارة لكل حيوان بعد عشر سنين من البعثة وحكم النجاسة
للكلب في زمان الصادقين عليهما السلام المعلوم لهم باخبار النبي صلى الله عليه وآله المعلوم له باخبار الله تعالى اخبار عن حكم الله وظاهر القضيتين هو الثاني والاصالة

عند ذلك قد عرفت ان دليل الاستمرار ليس مقتضاه الا استمرار الحكم بعد ثبوته الى آخر الشريعة ولا دليل آخر يقتضي ان جميع الاحكام الثابتة في الشريعة مجعولة له
من اول الشريعة باسرها ثم ان قوله سلمه الله وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل اكثرها ان كان مراده به هذا التفصيل الذي فهمناه يرد عليه ايضا
ان ذلك المقدار للظاهرية اكثرية الاحكام الوضعية بالنسبة الى الاحكام التكليفية وقد صرح سلمه الله تعالى في مسئلة الاستصحاب ان الاحكام
الاصلية منحصرة في الاحكام التكليفية وان الوضعية منتزعة منها فكيف يكون الاكثر تابعا والاقل اصلا وكيف كان فلا يرتفع بهذين الوجهين المزبورين
هذا الاحتمال لا يقال غلبة التخصيص هو الصارف عن ظاهر العمومين لانا نقول قد اشرنا الى ان المسلم من غلبة التخصيص انما هو بالنسبة الى
النسخ المصطلح واما بالنسبة الى هذا القسم من النسخ فالغلبة ممنوعة او غير معلومة فلا يفيد تلك الغلبة الممنوعة في اثبات كون مفاد العمومين
ثابتا من اول الشريعة مضافا الى ان احتمال التخصيص في مفروضنا مقطوع الانتفاء للقطع بصدور الخاص بعد حضور وقت العمل فان غاية الامر
فيه ان يكون الخاص كاشفا عن اقتران العام بقرينة اختفيت فان احتمال التخصيص وان غلبة التخصيص على النسخ في المقام حتى يجعل صارفا
عن الظاهر الثاني ان يكون الخاص كاشفا عن القرينة المخفية لما عرفت من انتفاء شرط احتمال التخصيص هنا ونفيه سلمه الله تعالى بانه يبعد بل
يحيله عادة عموم البلوى بالمخصصات من حيث العلم والعمل فلو كانت او وصلت لقضت العادة بوصول ما عمت البلوى به مع امكان دعوى العلم
بعدم علم اهل العصر المتقدم وعلمهم بها بل المعلوم جهلهم بها **اقول** على فرض العلم بجهل اهل العصر المتقدم بالمخصصات لا ينبغي الريب
في بطلان هذا الاحتمال لكنه حجة بالنسبة الى من حصل له واما نحن فلم يحصل لنا الا الجهل بحال اهل ذلك العصر في مقام العلم والعمل
بالنسبة الى موارد حكم الخصوصات من الائمة اللاحقين ولو كانت العادة قاضية بالوصول لوصل من الاخبار النبوية الينا اكثر مما وصل ولعل
ان حدوث المذاهب المختلفة وابتلاء اهل ذلك العصر بما يمنعهم عن الفراغ الموجب لتدوين الاخبار النبوية منع من وصول جميعها فلعله كان
مانعا من وصول القراين على تخصيص العمومات الثالث ان يكون الخاص مخصصا في الواقع وناسخا في الظاهر بمعنى ان العمومات الواردة مراد
منها من حين صدورها ما عدا الخصوصات لكن لم يبين تلك الارادة فمن حيث ارادة غير الخصوص من العام يكون مخصصا ومن حيث المخاطبة بالظاهر
المفيد للعموم الموجبة لعلمهم بظهوره يكون منسوخا لانقطاع استمرار التكليف الظاهري بالعموم بالخصوص الوارد بعد مدة ولا جل ذلك عبرنا
عن ذلك الخاص بالمخصص واقعا والناسخ ظاهرا ومحصل ذلك الى ان الشارع جعل حكما للمورد بالدليل العام وجعل حكما مخالفا لذلك الحكم
للمورد بالدليل الخاص من اول الشريعة لكنه اخفى الحكم الثاني لمصلحة وخاطب المكلفين بالدليل العام وهم مكلفون بهذا الظاهر الغير المراد في نفس
الامر الى ان اقتضت ذلك المصلحة ومفسدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة مرتفعة بها واستدل سلمه الله على جواز ذلك الاحتمال بالمقايسة مع
مقتضى البراءة العقلية بيان ان التكليف على التدريج كما يظهر من الاخبار والاثار وكما انه لا قبح في ذلك مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية كذلك
لا قبح في ورود التخصيص والتقييد للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل
بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك كانه سلمه الله بنى على ان جعل جميع الاحكام
من اول الشريعة مفروغ عنه فحينئذ يبطل الاحتمال الاول والثاني وكان الاحتمال الثالث جائزا فيتعين كونه اوجه والا فمجرد تجويز ذلك
بالمقايسة لا يوجب كونه اوجه الاحتمالات ووجه صحة المقايسة ان حكم العقل بالبراءة قبل البيان حكم عام مع جعل الواجبات والمحرمات
في الواقع فيعين حكم العقل بالبراءة ولم يجب على الشارع ايصالهم الى المنافع الحاصلة في الواجبات وابعادهم عن المضار الحاصلة في المحرمات
من اول الامر [illegible] بيين ذلك لهم على التدريج على نحو كان يقتضيه المصلحة ولا يلزم من ذلك قبح عليه كذلك الدليل الدال على وجوب افراد
مهية منها لعام [illegible] مع جعل الحرمة بالنسبة الى بعض تلك الافراد في الواقع فلا يجب عليه بيانه وايصال المكلفين عن مضارها الى ان يقتضيه المصلحة
بيانه فان قلت فرق بين اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية وبين انشاء الرخصة
في فعل الحرام وترك الواجب حيث ان فعل الحرام لنفس الامر وترك الواجب كذلك في الاول بترخيص الشارع فلا يرد عليه قبح بخلافه في الثاني
لحصول الاغراء بالجهل القبيح منه قلت اولا كما ان الاغراء بالجهل قبيح فكذلك التقرير على ترك الواجب وفعل الحرام وعدم الردع التقرير على القبيح
كان يرتفع قبح الثاني بالمصلحة كذلك يرتفع قبح الاول بها ومحض الفرق بين المقامين بعدم البيان في الاول وبيان العدم في الثاني مما لا يوجب الفرق
في القبح وعدمه وثانيا سلمنا ايجاب الفرق لكن ندعي بيان العدم في الكل بقوله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع في خطبة الغدير معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة
الا وقد امرتكم به وما من شيء يباعدكم ص الى النار الا وقد نهيتكم عنه فان ظاهره حصر التكليف فيما بينه ص مع ان كثيرا مما بينه من العمومات واطلاقاتها
لم يظهر مخصصها او مقيدها في زمانه وانما بينه الخلفاء من بعده ص مضافا الى الاحكام التي لم يبينها اصلا **اقول** الفقرة الثانية محتاجة الى
التاويل [illegible] ما من شيء يقربكم الى النار الا وقد نهيتكم عنه فان المتبعد من المامور به الامر والنهي وثانيا سلمنا ذلك
فيه لو كان مضمون القرينة المخفية [illegible] مضمون العموم والاطلاقات ما عداه اما لو كان الامر بالعكس فلا [illegible] والالزام فيه

في المكتب **وحاصل** هذا الجواب الاذعان بلزوم الاعراض بالمحمل الغير فيما كان العام والخاص كلاهما الوارثيا او كان الخاص ... بحيث منع جواز الاحتمال الثالث في خصوص ما كان العام فقط الوارثيا واقول جواز الاحتمال يبتني على ثبوت تشريع جميع الاحكام في اول البعثة وثبوت مصلحة موجبة لجواز تاخير البيان عن وقت العمل والحاجة وثبوت مبدأ التشريع الحكم الا مع تلك المصلحة المقتضية بعدم نعماء في الخصوص لذلك الحكم الا بعد مدة ولا ثم الا بعد اثبات تلك المقدمات الثلث اما الحاجة الى المقدمة الاولى فواضح لعدم المقتضي لتخصيص بوقتى الا بذلك والا فلو لم يشرع الحكم الخاص من اول الامر كان المراد بالعام ظاهره واقعا هو العموم ولم يكن المراد به خلاف ظاهره حتى يكون وبطل المقابلة بوقع الرتبة العقلية بنيا التكليف تدريجا واما القدح فيها فقد عرفت انه لم يدل على ذلك التشريع من اول الشريعة دليل كون القرب بينا ان لكل شيء وكذا اتيان النبي صلى الله عليه وآله بجميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وكذا الفقرة المحكية عن الخطبة وان لم نجدها في الاحتجاج كلها اعم من ذلك لدلالة الاخبار على الايداع ما اتى به النبي صلى الله عليه وآله عند الوصي وخلفائه المعصومين لكون المودع هو الاحكام اول الاعيان تشريع الحكم في ... ولا دلالة للعام على الخاص **واما المقدمة الثانية** وجه الحاجة اليها بعد اتفاق كلمة العدلية على قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة واضح اذ ليس منشأ لزوم القبح فيه خصوص لزوم التكليف بما لا يطاق حتى يجاب عنه بان المعروض في المقام عدم التكليف الا بعد سماع العام وبعده الى زمان ورود الخاص بل المنشأ ذلك مع استفاحة تشريع الاحكام وارسال الرسل وانزال الكتب مع جواز التاخير ولو تعلق غرضه جل جلاله بتعلم المكلفين على جهلهم وعدم ايصالهم الى المنافع وابعادهم عن الضار الحاصلين بفعل الواجبات وترك المحرمات لم يجعل حكما ولم يرسل رسولا ولم ينزل كتابا فلا تدعو في تجويز ذلك القبح من مصلحة يامن بتحققها يتدارك بها ما فات منهم في ارتكاب المفسدة الواقعة وترك ذي المصلحة الواقعية ولا يكفي فيه احتمال وجود المصلحة الا لا يرتفع الامان لارتفاع الوثوق بوعده تعالى ووعيده من جهة احتمال الاخبار على خلاف الواقع لاحتمال وجود مصلحة لا نعلمها وكذا الكلام في منشأ القبائح وتلك المصلحة ان كانت محققة فيما اذا كان منشأ العام والخاص من الائمة الذين وقعوا في زمان التقية فربما يسد العام مبهما ويبهم التقية على انفسهم وعلى شيعتهم من سماع الخاص لكن لا مصلحة محققة فيما اذا كان العام في الكتاب المجيد او السنة النبوية وكذا لا مصلحة محققة في اسماع الاحكام الحقيقية في اول الشريعة بعد انقضاء وقت العمل بعد برهة من الزمان من ماضيه فربما جعل الاحكام بحيث يصح ان يكون مانعة من ايصال النافع الى العبد المحتاجين **والحاصل** ان المقتضي لتبليغ الاحكام اليهم على فرض جعلها من اول الشريعة موجود ولا بد من تحقق مانع منه موجب لا بقائهم على البراءة العقلية واحتمال وجود المانع لا يكفي لا بقاء استحقاقهم من الشريعة على فرض التحمل مرة مانع لانا نقول كما يحتمل التشريع مرة فيكون ذلك مانعا عن التبليغ مرة وكذا يحتمل التشريع على التدريج وكذا يحتمل تشريع وجوب الصلوة مثلا بالنسبة الى السنة الثالثة من البعثة مثلا وتشريع الزكوة بالنسبة الى السنة العاشرة مثلا وهكذا من اول الشريعة فلم يكن الصلوة واجبة الى السنة الثالثة ولا الزكوة الى السنة العاشرة فلا يلزم تاخير بيان الاحكام من وقت العمل حتى يقع الحاجة الى مجوزة لذلك التاخير وكذا الكلام في العمومات التي فرض ورود مخصوصاتها من الصادقين عليهم السلام فيمكن ان يشرع من اول الشريعة حكم الخصوص لمن ادرك زمانهما لا لمن قبلهما وقاعدة الاشتراك في التكليف لا تقتضي الا ان ما ثبت للسابقين ثبت للاحقين فكما ان تكليف المدرك لاول الشريعة بما كلف به المدرك لاواخرها ليس الى ان يكون المدرك للاخر تكليفه او ... المدرك للاول فكذا يجوز ان يكون تكليف من ادرك زمان الصادقين اكثر من السابقين ويؤيده الاخبار الدالة على كيفية تكليف المدركين لزمان حضور القائم عجل الله تعالى فرجه وجعلنا منهم بايمان كامل وبينة صادقة ومع وجود هذا الاحتمال لو سلمناه لا تدل الآيات والاخبار على تشريع جميع الاحكام في اول الشريعة لا يلزم منه كون تشريع الواجبات والمحرمات وكذا العموم والخصوص بالنسبة الى المدركين لاول الشريعة حتى يقاس سماع العام مع عدم اسماع الخاص المراد واقعا باسماع النكاة لنفيه بجامع في رفع البراءة العقلية ويحصل بذلك شاهد على جواز احتمال الثالث وبيانا او جهته ولعل هذا الاحتمال في تشريع الاحكام اوجه من احتمال التشريع جميع الاحكام بالنسبة الى المكلفين الموجودين في اول الشريعة ومن بعدهم الى يوم القيمة وكذا من احتمال التشريع على نحو التدريج بالنسبة الى اهل كل عصر فان الاحتمال الثاني يحتاج في تصحيحه الى اختيار النسخ او مشابهة ما للتشريعات التدريجية لذلك لا ينافي دعوى الاجماع على عدم النسخ بعد انقطاع الوحي ودعوى ظهور الاجماع على بطلان النسخ الغير المصطلح وان ذلك مجرد احتمال عقلي فانا في صحة هذا الاختيار تحقيقه من ظاهر ما دل على اتيانه صلى الله عليه وآله بجميع ما يحتاج الناس الى يوم القيمة والفقرة المحكية من الخطبة فما بنافي ذلك ايضا والاحتمال الاول موجب لتحصيل مصلحة يتدارك بها الفائت من المصالح التي يتم ببيانها الشارع مع جعله الاحكام الموصلة اليها وقد عرفت ايضا وان كانت محققة بالنسبة الى الخطابات الكلام المجيد الى خطابات السنة النبوية وكذا موجب تخصيص فايدة المجمل مع عدم البيان بالنسبة الى ما لم يبين المجمل فيه مع انه لا فائدة المجمل الا العمل كما اعترف به سلمه الله ولعلها مما نقلنا من انه لا يعقل التعبد بالتصامح مع عدم العمل مع انك قد عرفت ان سلب الفائدة من التعبد بالتصامح بما شاء بعد بعضنا مصلحة التفهيم وبيان الاطلاع على المقاصد الدالة على من تحق ... خلاف ما عليه العامة واما قبل ...

بكونه فابدائه محققة فظاهر فيما نحن فيه فان التعهد بالحكم المجهول للمكلفين المبين بالخاص الوارد دون زمان الصادقين مستلزم لما لا يرتضيه عليه
ثم انّ قيام نماء فعلى فرض كونه ظاهرًا على ذلك الجعل لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيه بالقرينة العقلية بخلاف ما لو كان الخاص مجعولا من اول
الشريعة لا من زمان الصادقين عليهم السلام لا يقال ان الخاص المجعول للسابقين مما بيّنه الله تعالى لرسوله واخفاه الرسول صلى الله عليه وآله عن سائر المكلفين لانا نقول
ان كان النبي صلى الله عليه وآله مكلفًا بذلك الخاص فكان يأتي بالعمل على طبقه فقد كان العام الكتابي مثلا مقترنًا بالقرينة بما يصرفه عن العموم فالخاص المتأخر
كاشف عن سبق التخصيص ويكفي في نفي احتمال الدوام ان لم يكن مكلفًا به فذلك كاشف عن جعل حكم الخصوص له فيختص من المكلفين
لا لعامتهم ونحو ذلك مما يبعد على الاحتمال الثاني وهو الثاني في تشريع الاحكام والا فلا فائدة لجعل الحكم بالنسبة الى العامة مع عدم تكليف اهل
اعصار متعددة به من اول الشريعة الى زمان الصادقين عليهم السلام **والحاصل** ان الخاص الذي بيّناه لا بد من الوصول اليهما عليهما السلام من النبي صلى الله عليه وآله لان الشريعة جميع ما
يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وانقطاع الوحي بالاحكام بعد وفاته وابداعه الاحكام التي لم يبلغها عند الوصي؛ وهو صلى الله عليه وآله ما كان ينطق
عن الهوى بل كان ينطق بما يوحى اليه فالعام الموجود في كلام الله تعالى او في سنته او في كلام الخلفاء والخاص الوارد بعد مدة من اسماع
العام كلاهما مما اوحى الله تعالى اليه صلى الله عليه وآله وح نقول انه صلى الله عليه وآله اما كان مكلفا بالخاص وكان ما يدل عليه الخاص مجعولا له واما كان الخاص مجعولا لاخرين
آخرين وعلى الاول كان الخاص المتاخر كاشفًا عن اقتران العام به على وجه كان المراد بالعام بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله ما عدا الخاص وعلى الثاني كان المجعول
له تمام العموم والمجعول لهؤلاء الخصوص ويرتفع به الاستمرار الثابت للعموم ولا اغراء بالجهل بالنسبة الى كلا الفرضين وعند الشك يدور امر الخاص
المتاخر بين النسخ الغير المصطلح وبين كونه كاشفا عن سبق التخصيص ولا مرجح لاحد الاحتمالين على الاخر واما العام الذي كان بلفظه او لحد
خلفائه عليهم السلام الى الناس من دون اسماع الخاص الى نفسه او وقت العمل بعده الى مدة فان كان من القسم الاول فلا بد من مصلحة محققة مقتضية لاخفاء
الخاص عليهم حتى لا يستلزم الاغراء بالجهل ابدا وان كان من القسم الثاني فلا اغراء بالجهل فيه اصلا وعند الشك يدور الامر بين الامرين
ان علم عدم اسماع الخاص قبل حضور وقت العمل ويترتب عليهما احتمال الكشف ان لم يعلم ذلك ولعل الظاهر من طريقة القوم حيث يجعلون الخاص في
كلام المعصوم المتاخر مخصصًا للعموم ولو كان في كلام الله تعالى اذعانهم بعدم العلم وترجيح الكشف ولعل الانصاف ان مقتضى قاعدة الاشتراك
في الاحكام ايضا ذلك فان مفادها اصالة اشتراك السابقين واللاحقين في الاحكام الا فيما ثبت خلافه فلعل وجه الاحتمالات الثلثة ذلك
الاحتمال واما ما اورد على الاحتمال الثالث من ان جواز تاخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب يستلزم لعدم جواز الاستناد في تاسيس
اصالة الحقيقة باصالة عدم القرينة فان نفي القرينة المحتملة بالاصل لا يوجب العلم او الظن بانتفاء القرينة وقد عرفت عدم لزوم قبح على
ارادته خلاف الظاهر على هذا الاحتمال مع القطع بالانتفاء فكيف بالاصل فلا نتمكن نحن من تحصيل فهم المشافه بالاصل واما لو كان
الخطاب متوجها الينا فلا نحتاج في نفي القرينة بالاصل لعلمنا وجدانا بانتفاء القرينة بالنسبة الينا والمناسب على ذلك تعميم الكلام بالنسبة
الى القول باختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه ونقرر الايراد بان اللازم على ذلك الاحتمال عدم جواز الحكم بارادة الحقيقة بانتفاء قرينة
المجاز سواء كان معلوما او بالاصل **فمدفوع** بان لنا مقامين احدهما تحصيل المطلوب في ضمير المتكلم والاخر ارادة تفهيم معنى الخطاب حقيقيا
كان او مجازيا وذلك الاحتمال موجب لعدم امكان تحصيل المطلوب بانتفاء القرينة واما الثاني فالمقام مقتضى الاصل الذي استقر عليه طريقة
المحاورات ان المتكلم لا يلقي الكلام في غير مقام الاجمال الا لاجل ارادة تفهيم معناه الحقيقي او المجازي فاذا لم ينصب قرينة على ارادة تفهيم المجاز تعين
ارادة تفهيم الحقيقة فعلى هذا الجواب في الحقيقة اذعان بورود الاعتراض فان مبناه على ان انتفاء القرينة بنفسه غير كاف في تعيين ارادة
تفهيم الحقيقة بل يعينها بضميمة ذلك الاصل ومبنى الاعتراض على انه على هذا الاحتمال لا يكفي نفس انتفاء القرينة في ذلك مع ان المستدلين على
اصالة الحقيقة بانتفاء القرينة يكتفون بها الحكم بقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون نصب قرينة الى ما بعد حضور وقت العمل ولعله
سلمه الله لا ينكر قبح ذلك بنفسه لكنه يمنع القبح مع وجود مصلحة مقتضية لذلك وبوجودها لا يلزم ما يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ونحو لا
تكون ذلك مع وجودها لكن الكلام في انا بعد ما بنينا على اصالة الاشتراك في الاحكام وعلى جعل حكم العام والخاص من اول الشريعة اذا لم
نطلع على الخاص الا في زمان الصادقين عليهم السلام فهل ذلك الخاص كاشف عن سبق المخصص او ناسخ بالنسخ الغير المصطلح او مخصص واقعا وناسخ ظاهرا
فان علمنا بعدم سبق المخصص فلا يجيء الاحتمال الاول ويساوي دوران الامر بين الاحتمالين الاخيرين فقط بل يتعين الاحتمال الثالث وهو
خلاف الفرض ولا بد من فرض عدم العلم وح نقول ان المقتضي لاسماع المخصص كان موجودا ونشك في وجود المانع منه من وجود المانع منه
من وجود مصلحة مقتضية للاخفاء او ترتب مفسدة على الاسماع والاصل عدمه فبعد وجود المقتضي ورفع المانع نحكم بوجود المخصص
السابق وان لم يبلغ الينا فالخاص المتاخر كاشف لا ناسخ لا يقال ان وجود المخصص حادث والاصل عدمه عند الشك لانا نقول هذا الشك مسبب عن الشك
في وجود المانع فاصالة عدم المانع مزيلة لاصالة عدم المخصص فبعد بطلان الاحتمال الثالث وملاحظة ابهم صحة كون من النبي صلى الله عليه وآله بامر

ومنها تعارض الإطلاق والعموم

الخاص المتأخر بين أن يكون كاشفاً عن سبق التخصيص فيعني أن يكون إسماع المخصص من النبي صلى الله عليه وآله قبل حضور وقت العمل أو عن سبق النسخ فإن اتفقنا
بغلبة التخصيص لو لم يثبت التقارن كون الإسماع قبل الحضور فبناء الأول وإن لم ينكشف بذلك لقطع ذلك الأصل في إثبات الموضوع بقي القطع
العقل والتردد بين الاحتمالين فيتدبر قوله ومنها تعارض الإطلاق والعموم أقول مثلنا لذلك بمثل قولنا أكرم كل عالم وإن ضربك رجل فلا
تكرمه وضربك المخاطب عالم فيدور الأمر بين أن يكون المراد أكرم كل عالم إلا الضارب وبين أن يكون إن ضربك رجل فلا تكرمه إن لم يكن عالماً و
أمثلته في الشرع كثيرة فإن تعارض عمومات نفي الضرر والحرج مع الإطلاقات المثبتة للتكليف كلها من هذا القبيل وقد جعل سلمه الله تعالى مبنى
الكلام على أن التقييد موجب لمجازية المطلق أو أنه مع التقييد باق على حقيقته وفي المسألة أقوال ثلثة قول بالبقاء مطلقاً بزعم أن مدلول المطلق
ليس صحة العمل بأي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو أعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع ومحصله أن معنى المطلق
هو الماهية لا بشرط وهو يجتمع مع ألف شرط ولو لم يكن في البين تقييد يحكم العقل بكفاية أي فرد بملاحظة أن المراد لو لم يكن ذلك لقيده ولو كان
ارتفع العقل بذلك الإطلاق والمطلق على كلا التقديرين مستعمل في الموضوع له إذ لم يحصل من القيد إلا شرط زائد على مدلوله فلم
يستعمل إلا في الموضوع له كما في المقيد بالمتصل وقول بالمجازية مطلقاً بزعم أن مدلول المطلق وإن لم يكن صحة العمل بأي فرد لكن مقتضاه
هو ذلك بضميمة حكم العقل وأصالة البراءة عن التعيين فمقتضاها ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاها ومقتضى المقيد بدون صرف
اللفظ عن الظاهر وقول بالتفصيل بين القيد المتصل كما في قولنا أعتق رقبة مؤمنة وبين المنفصل كما في قولنا أعتق رقبة ولا تعتق الكافرة
وهو الحق لضعف الإطلاقين أما الأول فلأن المدار في الحقيقة والمجاز على كون اللفظ مستعملاً في الموضوع له وفي غيره والمتخصص لذلك
هو العرف وبعد ما كان الموضوع له في المطلق هو الماهية لا بشرط أو الحصة الشائعة فلا يعين تفاوته في مثل رقبة مؤمنة لكون الكلمتين تدل
على مدلولين أحدهما الحصة الشائعة والآخر الاتصاف بالإيمان وارتفع شيوع الرقبة بالنسبة إلى المؤمنة والكافرة بالاتصاف بالمؤمنة
من دون استعمال لفظ الرقبة في خصوص المؤمنة منها بخلافه في المنفصل لكشف قولنا لا تعتق الكافرة عرفاً عن أن ما استعمل فيه لفظ الرقبة
في قولنا أعتق رقبة خصوص المؤمنة كما يكشف يرمي في قولنا أسد يرمي عن أن المراد بالأسد هو الرجل الشجاع ولا ينافي ذلك المجازية لجعل
الماهية لا بشرط مع ألف شرط فإن الإنسان الموضوع لتلك الطبيعة المعهودة إذا استعمل في خصوص زيد كان مجازاً وإن كان وجودها في ضمن
زيد على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مما لا يوجب خروج الماهية عن كونها لا بشرط لعدم التنافي بين عدم ملاحظة شيء ووجوده
وأما الثاني فلأن الموضوع له إذا كان نفس الماهية أو الحصة الشائعة ولم يكن في نفس المدلول صحة العمل بأي فرد بل كان ذلك بحكم العقل والأصل
فلا بد من ملاحظة أنهما هل يحكمان بذلك عند عدم قولنا لا تعتق الكافرة أم يحكمان بذلك حتى مع وجوده ومع الالتفات لعله لا تأمل
لأحد في اختصاص حكمهما على الصورة الأولى أما الأصل فواضح لأنه دليل حيث لا دليل وقولنا لا تعتق الكافرة دليل وأما العقل فلما عرفت أن
حكمه بكفاية أي فرد إنما كان لأجل ملاحظة أن المطلوب لو لم يكن ذلك لقيده فلا يحكم بذلك مع القيد فليس للمطلق مع المقيد مقتضى حتى
ينافي مقتضى المقيد وبعد وضوح ضعف الإطلاقين وحكم العرف باستعمال المطلق في مدلوله في التقييد بالمنفصل يتضح أن التفصيل
مما لا محيص عنه وإذا عرفت ذلك في المسألة المبحوث عنها من التقييد المتصل لدى أن الأمر بين كون العام مقيداً للمطلق أو كون المطلق مخصصاً
للعام فيقول: قلنا بمقالة السلطان ره فلا إشكال في ترجيح التقييد لأن الحكم بالإطلاق إنما هو من حيث عدم البيان والعام بيان بمقتضى وضعه من
دون إخراج لواحد من المطلق والعام عن حقيقته بخلاف ما لو قلنا بترجيح التخصيص لأنه موجب لمجازية العام وحيث إن وضع العام كاف في الدلالة
على العموم وقرينة المجاز مانع منها بخلاف المطلق فإنه لم يحرز وضعه كافياً في الدلالة على العموم البدلي بل من أجزاء علته اقتضاء عدم البيان فالشك
في وجود المانع والشك في التقييد شك في المقتضي فالمقتضي للعموم معلوم والمقتضي للإطلاق غير معلوم فيحكم بإرادة العموم بأصالة الحقيقة ولا يحكم
بإرادة الإطلاق بأصالة الحقيقة في المطلق غيره صحيحة إلا بإرادة الماهية لا بشرط أو الفرد المنتشر وأما الإطلاق وكفاية أي فرد فقد عرفت
أنه خارج عن الموضوع له وأنه مقتضى عدم البيان بحكم العقل والأصل فمع ملاحظة العام إن حكم العقل بكونه بياناً فحكم بعدم إرادة الإطلاق
وإن شك في كونه بياناً شك في إرادة الإطلاق وإرادة الماهية لا بشرط من دون ما يقتضي الإطلاق لا منافاة بينهما وبين إرادة العموم من العام حتى
يوجب ارتكاب التخصيص فيه ولا مقتضى لإرادة الإطلاق حتى يحتمل كونه من صوارف العام من العموم وإن اعتبرنا أصالة الحقيقة من جهة أصالة عدم القرينة
تعين العام لكونه بياناً للتقييد لكن قد عرفت أن الأصل لا تأمل فيه لا يجري إلا مع عدم كون العام بياناً لتحقق الأصل موضوع الإطلاق وهو عدم البيان
فتدبر ولعل الأحسن ترجيح العمل بالعموم لخلوه عن التعارض فإن ما يمكن أن يكون معارضاً هو المطلق وقد عرفت أن معارضته إنما يتصور مع الإطلاق
المتوقف عدمه بعد ملاحظة عموم العام والمشكوك فيه لو فرضنا شك الحاكم بالإطلاق وهو العقل في كون العام بياناً فإن كان ذلك في باب تعارض الأحوال
كأنه مما لا ينبغي التعارض إنما هو بين الدالين على الخلاف وبعد ملاحظة المطلق والعام المختلفين في الحكم لا دلالة للمطلق على خلاف العام وبالتأمل

فيما ذكرنا يظهر وجه تقديم العمل بالعموم على العمل بالاطلاق على المذهب المختار ايضا من كون المقيد بالمنفصل مجازا فان المستند لبعض على تقديم
التخصيص بغلبة التقييد كانهم زعموا التعارض بين العام والمطلق فزعموا دوران الامر بين ارتكاب احد المجازين اما التخصيص في العام او التقييد
في المطلق فرجحوا الثاني بالغلبة لكن بعد ما عرفت من ان المطلق على القول باستعماله في معناه الحقيقي اذا لم يكن معارضا مع العام فعدم
المعارضة عند الشك في استعماله في المعنى الحقيقي يحتمل كون العام مقيدا منفصلا له بطريق اولى **وفي الحاصل** ان مرجع الاقوال الثلثة في
مسئلة كون المطلق المقيد حقيقة او مجازا متفقون على ان مدلول المطلق وما وضع له هو الماهية اللابشرط اتفاقا للاطلاق والتقييد
او الحصة الشايعة القابلة لذلك وان الاطلاق وكذا بناء في رأي فريق انما هو مقتضى المدلول لا نفسه عند عدم البيان وان الحاكم بذلك هو العقل
والاصل وانما اختلافهم في ان المستعمل فيه المطلق المقيد هل هو نفس الموضوع له او المقيد فاذا رأينا قول القائل اكرم كل عالم وعلمنا انه واقع
شامل للعالم الفاسق نصا وقولنا ان ضربك رجل فلا تكرمه فلا حكم لاصالة البراءة عن التعيين في ان المراد من الرجل اي فرد منه وان كان عالما
لشمول الدليل الاجتهادي وهو العام له واما العقل فان علم كون العام بيانا الحكم بعدم ارادة العالم من الرجل وان شك فيه شك في ارادة العالم
من المطلق لا مقتضى لارادته من المطلق مع الحكم بارادة العالم الضارب من العام بمقتضى الوضع واصالة الحقيقة فليس بين ذلك العام والمطلق
تناف سواء قلنا بان المطلق المقيد حقيقة او مجاز فيجعل مبنى الكلام في المسئلة على كونه حقيقة او مجازا ففيه الاشكال عن ترجيح التقييد على الاول
والترديد على الثاني بما لا نعرف وجهه مع ان غلبة التقييد على التخصيص بعد الالتفات الى كثرة المطلقات في الخطابات الشرعية بل في مطلق
الخطابات بالنسبة الى العمومات والى غلبة التقييد في المطلقات اكثر من غلبة التخصيص في العمومات مما لا ينبغي انكاره هذا كله اذا كان العموم الواقع
بازاء المطلق عموما وضعيا واما اذا كان العموم مستفادا من دليل الحكمة كما لو فرضنا مكان قولنا اكرم كل عالم قولنا اكرم العالم الخ لا عهد
مع القول بعدم امكان اكرام الجنس وعدم ترتب فائدة على اكرام الفرد الغير المعين فالعقل بعد ملاحظة تلك الامور حاكم بارادة العموم الشمولي نظير
حكمه بارادة العموم البدلي من قولنا ان ضربك رجل فلا تكرمه بسبب عدم البيان ولا اختصاص لكون هذه الافادة غير مستند الى الوضع بمذهب السلطان
ره كما يظهر منه سلمه الله بل الظاهر ان كلهم متفقون على ذلك كما اشرنا اليه وكيف كان مقتضى ما ذكرنا في العام والمطلق سقوط العقل عن الحكم في
المقام لكون حكمه بكل من العموم والاطلاق مقيدا بعدم البيان مع وجود ما يحتمل كونه بيانا فلا حكم له فيرجع في حكم العالم الفاسق الى الاصول العملية
واما على القول بكون مثل قولنا اكرم العالم مفيدا للعموم الشرعي كما نقول في احل الله البيع ونظايره فذلك العموم لفظي لكنه ليس كالعموم الوضعي
الا انه اضعف منه ومع وجود مثله بازاء المطلق المفيد للعموم البدلي لولا البيان او ما يحتمله لا يفيد كما لو كان بازائه عموم وضعي ومما ذكرنا يظهر
حال التقييد مع سائر المجازات على المسلكين فعلى مسلكه سلمه الله لا اشكال في تقديم التقييد على مذهب السلطان ره في المطلق المقيد لحكم اصالة [illegible]
في كل من المتعارضين بالتقييد وعلى المجازية لا بد من الذي ذكر ان مدار الغلبة للجزم بارتفاع احدى الاصالتين وعلى مسلكنا لا تعارض بين المطلق وبين
سائر الظواهر المنافية للاطلاق لانتفائه بوجودها سواء قلنا بالحقيقة او المجازية في المطلق المقيد فان قلت في مقام انتصار مذهب السلطان ره ان
مدلول المطلق اذا كان الماهية لا بشرط شيء ولم يكن منافاة بينها وبين المقيد لاجتماع الماهية لا بشرط شيء مع الف شرط فكيف يتحقق المعاندة بين المقيد
والمطلق حتى يكون الاول قرينة صارفة بالنسبة الى الثاني قلت قد اشرنا الى ضعف ذلك التوهم في طي تزييف مذهب السلطان ره ونقول ان هنا
المعاندة المعتبرة بين القرينة والحقيقة انما هي بين القرينة وبين ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الموضوع له لا بين المفهوم من ما نرى ان مفهوم الانسان
لا معاندة بينه وبين التشخص المحصل لزيد والا لم يمكن انضمام تلك الماهية مع ذلك التشخص ومع ذلك تنافي القرينة الدالة على تعدد استعمال
الانسان في نفس الماهية فتصرفه عن ارادة الموضوع له منه الى ارادة غيره **والحاصل** ان ماهية الانسان شيء وماهية الموجود في ضمن التشخص
الفردي شيء آخر يغاير الشيء الاول وان كان يوجد بوجوده والموضوع له لفظ الانسان هو الاول والمستعمل فيه بالقرينة هو الشيء
الثاني ولو لم يكن تلك القرينة معاندة لاستعمال الانسان في معناه الحقيقي لم يستفد معها من لفظ الانسان الا الماهية اللابشرط فعلى هذا فان قرينة
المجاز معاندة لاستعمال اللفظ في الموضوع له وان كان قد يوجد بوجوده مدلول القرينة كما في الكلي والفرد فتبصر **قوله** ومنها تعارض العموم
مع غير الاطلاق من الظواهر ام الموجب لذلك لدوران الامر بين التخصيص وسائر انواع المجاز غير التقييد كما في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات بعد
ملاحظة عدم وجوب جملة من الخيرات والمعروف تقديم التخصيص لغلبته شيوعا على كل نوع آخر من انواع المجاز وان كان قد يعرض لبعض المجازات
الخاصة غلبة راجحة على غلبة التخصيص **والحاصل** ان التخصيص قد يكون بعيدا كما لو تضمن لخروج الاكثر وقد يكون المجاز مجازا راجحا او
غالبا او انه لم يصل الى حد المجاز المشهور والملحوظ في المقام ملاحظة الصنفين لا الخصوصيات فلو وقع التامل في ترجيح التخصيص الخاص على المجاز
الخاص مع كون الاول مستلزما لاخراج الاكثر والثاني مجازا راجحا غالبا او راجحا كما في الابحاث ان ابقاء الامر على الوجوب وخروج الخيرات الغير
الواجبة عن العموم مستلزم لتخصيص الاكثر وابقاء الخيرات على عمومه وحمل الامر على الاستحباب موجب لارتكاب المجاز الشايع والمجاز المشهور على زعم

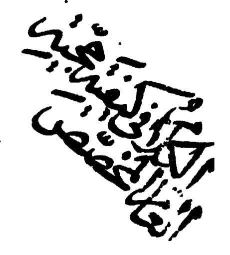
وفيه ان الرجوع الى اصالة الحقيقة انما هو فيما شك في نفس الموضوع له لا فيما هو من قبيل

صاحب المعالم وصاحب الذخيرة فلو كان ذلك لشيء لأمر بالنسبة إلى المقام الملحوظ فلا وقع له ولو كان بالنسبة إلى ملاحظة المقامات الشخصية فهو في محله وللبسط مقام آخر ثم لا يخفى أن التعويل على الغلبة والاستقراء في ترجيح ظاهر على آخر في مثل الدوران إنما هو إذا ساعد عليه فهم العرف لكوننا مكلفين في مقام فهم المقصود من كلام الله تعالى وأمنائه صلوات الله عليهم بالرجوع إلى المتفاهم العرفي فإن كان ذلك الترجيح مطابقا لفهمهم وإلا فلا دليل على التعويل عليه فيرجع في مورده إلى الأصول لعدم ثبوت اعتبار ما وعدم ثبوت اعتبار الظن بالمراد الحاصل من الغلبة ومن جملة ما ذكرها أسباب الترجيح في تعارض الأحوال التي يحتمله متعارض ظهور بعض فقرات المفهوم من الجمل مع بعض فقدم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط مبني على أظهرية الجملة الغائية في ظهورها في المفهوم بالنسبة إلى ظهور الجملة الشرطية فيه عرفا ولعله كذلك لأنها جاعلة من منكري مفهوم الشرطية إلى ظهورها في المفهوم وأما تقديم مفهوم الشرط على مفهوم الصفة فدخوله في المقام مبني على مذهب من يقول بظهور الوصف في المفهوم وإلا فعلى المذهب الآخر فلا تعارض وعلى أي تقدير فيه فيعمل بمفهوم الشرط ومنه تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة إليه وعليه بناء العرف في أهل اللسان حيث لا يعتنون باحتمال النسخ في الخطابات الواردة في كل شريعة الأبعد متثبت له فيكون منها خلاف ظاهر غيره ولا يستبعد الاستدلال عليه بقولهم عليهم السلام حكم الله على الأولين حكمه على الآخرين وحلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة لإمكان دعوى ظهوره في استمرار هذه الأحكام إلى يوم القيامة بشخصها ونوعها ومعنى استمرارها الشخصي عدم ارتفاعها بحكم آخر في هذه الشريعة وجميع ما جاء به النبي مستمر إلى يوم القيامة لا يطرو عليه نسخ الأمر المخرج بالدليل فما شك في نسخه باق تحت العموم ومعنى الاستمرار النوعي عدم تبدل أصل الشريعة بشريعة أخرى يجيء بها آخر ومعنى حلال محمد على كلا التقديرين أن ما جعله الله تعالى حلالا في تلك الشريعة المقدسة فهو باق على حاله إلى يوم القيامة وحيث كان هذه القضايا إنما يتفاهم منها عرفا استمرار جميع الأحكام لا خصوص الحلال والحرام كان لازمها عدم نسخ أصل الشريعة فلا يلزم من إرادة الاستمرار الأعم من النوعي استعمال الكلام في أكثر من معنى لو كان تحليله موجبا للدعوى ظهوره في خصوص الاستمرار النوعي وكذا لا يلزم من خروج بعض أفرادها العام بالدليل منفصلة ولو كان العام جملة الخبائثة لو كان مفتاها الاختصاص بالنوعي إن الحمل على الاستمرار الشخصي مستلزم للتخصيص بل لا بد أن يحمل على الاستمرار النوعي لئلا يلزم التخصيص وكيف كان لعل الظاهر من أمثال تلك الأخبار التي استدل بها على اشتراك المكلفين في الأحكام بأسرها المجعول له في هذه الشريعة وأنها مستمرة إلى يوم القيامة إلا بالنسبة إلى ما ثبت ارتفاعه في زمانه صلى الله عليه وآله بل يمكن أن يدعى أن الموجب للظهور الخطابات في استمرار الحكم مختص في الغالب بتلك الأخبار إذ ما يمكن أن يكون موجبا له أحد أمور أربعة الأول التصريح بالدوام والاستمرار في نفس الخطاب كأن يقول صلاة الظهر مثلا واجبة إلى يوم القيامة أو دائما أو مستمرا وهذا في الخطابات في غاية الندرة الثاني إطلاق الخطابات العقل بملاحظة عدم البيان كما بأن مثل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس يطلب المطلوب فيه وجوب إقامة الصلاة بحسب أفرادها الزمانية إلا لقال أقم الصلاة لدلوك الشمس لشهر أو إلى سنة لحكمه في بيان المطلقات بالعموم البدلي أو الاستغراقي في بيان حكمه في النهي كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وفي القضايا الوضعية كما في قوله المشركون نجس بالاستغراق في أو ما أظهر لحصول الابتلاء في الأمر عند عدم التأمل وذلك لأن قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إطلاقه في أحدهما بالنسبة إلى خصوص الصلاة المطلوبة في كل يوم والعموم الذي يحكم به العقل من هذه الجهة عموم بدلي فيكفي في تحصيل في يوم واحد بأي فرد من الصلاة والثاني بالنسبة إلى الأفراد الزمانية المتكررة بتكرر الدلوك وهو محل البحث في الأحكام الإثباتية هو هذا القسم وكيف كان يحكم العقل بدلالة الإطلاق والاستمرار الزماني حيث لا بيان قد عرفت أنه مع وجود محتمل البيان لا يحكم العقل بالإطلاق ومحل البحث في تعارض احتمال النسخ وغيره وذلك لأن يتدين بمنع الإطلاق لعدم الحاكم به الثالث الاستغراق في بيان التشريع وفي شريعة نبينا حيث إنه موجب للظن ببقاء الأحكام إلى بقاء الشريعة لكنه بنفسه ليس بمعتبر عند الثاني لحجية مطلق الظن فينحصر الموجب المعتبر في تلك الأخبار فيصير قرينة على إرادة الإطلاق من الخطابات مغنية بيننا على ذلك فقد تبين كيف كان فالتمسك في المقام المبحوث فيه عن ترجيح ظهور أحد الظاهرين على الآخر بقوة أدلة الاستصحاب أصالة عدم النسخ مما لا معنى له فإن الاستصحاب لا ينفع إلا بعد تصادم الظاهرين وتساقطهما كسائر الأصول العملية ثم يكشف بوجه قوة الدلالة مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام رأسا لأنه لا يظهر بالتعيين السابق فيما دار الأمر فيه بين التخصيص والنسخ من جهة الشك في أن الخاص المتأخر هل هو بعد حضور وقت العمل أو قبله لتعيين أمر سابق يعني حتى يستصحب للشك في أن المتقدمين كانوا مكلفين بالعام حتى يكون الخاص المتأخر ناسخا أو لم يكونوا مكلفين بالعموم حتى يكون مخصصا ثم لا يخفى أن قوله سلمه الله في المقام أن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء وإلا تعين التخصيص ظاهر في أن الخاص إن كان قسمين قسم له الظهور في ثبوت حكمه في أول الشريعة وهو خارج عن التعارض ويتعين فيه التخصيص من دون دوران وترجيح وقسم ليس له ذلك الظهور والتعارض فيه والترجيح للتخصيص حيث إنه للظهور إن كان المراد وجوده في نفس الخاص فلعله بعيد وإن كان الظهور المستفاد

من الفعليه وغيرها فان لكل منه مشترك فلا وجه للتفصيل وكيف كان فهذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور ومحصله ان الظهورين اما متعاضدان في انفسها كتعارض المفهوم من دليل مع عموم دليل آخر وكتعارض مفهوم الشرط من دليل مع مفهوم الغاية من دليل آخر وقد يقع التعارض بينهما لاجل امر خارج لا يمكن معه بقاء كلا الظهورين على حاله كما عرفت في الخاص المتاخر الموجب لعدم بقاء احد الظهورين من الاستمرار والعموم على حاله وقد عرفت مرارا ان هذا التعارض ليس على معنا المصطلح بل المراد منه انه كما يحتمل ارتكاب خلاف الظاهر في احدهما كذا يحتمل في الاخر كما هو المراد في تعارض العرف واللغة وحينئذ من خلاف الظاهر التخصيص والتقييد والنسخ والاضمار والمجاز الاخر فعنده دوران الامر بين اثنين منها يكون التعارض بين نوعين وعنده وقوع التعارض بين تخصيص وتخصيص آخر او مجاز ومجاز آخر سواء كان في محل واحد او في محلين يعبر عنه بتعارض الصنفين من نوع واحد وقد اشرنا الى جملة من القسم الاول واما القسم الثاني فهذا شأنه انشاء الله الى جملة منه ايضا منها دوران الامر بين المجازين فلو كان احدهما اقرب عرفا بحيث يفهمها اهل العرف بعد عدم امكان الحمل على الحقيقة فهو المقدم كما هو المعتبر في مباحث فهم المراد من الخطاب في مقام التعارض وغيره فانه لا دليل فيه على التخطي عن فهمهم والقواعد المذكورة في تعارض الاحوال وغيره ان طابقت فهمهم فهو المتبع وان خالفته فلا دليل على اعتبارها وكيف كان من امثلة ترجيح احد المجازين لفهم العرف حمل الاسد على الرجل الشجاع في اسد يرمي دون الرجل الابخر وحمل الامر المتعقب بالحظر على الوجوب على الاستحباب دون الاباحة ومنها دوران الامر بين التخصيصين فيقدم ظهور العام الوضعي على ظهور العموم المستفاد من الالتزام اللفظي فيرتكب التخصيص في الثاني كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف على القول بافادته العموم البدلي ويقدم ظهور العام الابعد من التخصيص لقلة افراده على ظهور العام الاقرب لكثرة افراده فيرتكب التخصيص في الثاني ويقدم عموم يجوز اكل كل رمان على عموم يحرم اكل كل حامض مع ان النسبة بينهما العموم من وجه لكون ما هو اقل فردا اشبه بالنص ويقدم العام المسوق لبيان الضابط على غير الملفوظ الاول بقرينة المقام والتعارض في امثال هذه بمعنا المصطلح وقد يدور الامر بين تخصيصين في عام واحد فيقدم تخصيص اقل الافراد على اكثرها والتفصيل في هذه المقامات مطلوب من محله **قوله** واما اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين آه لا يخفى ان التعارض اذا كان بين دليلين فاما ان يكون لواحد منهما مخصص متصل او منفصل بل يخصص معارضه في الدليل الاخر كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويرجع فيهما الى الشارع بدلالة ما فوقه الى الاخبار العلاجية واما الواحد منهما مخصص متصل كما في قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم او منفصل كما في قولنا لا تكرم علماء الفساق فالخطاب في الاول ظاهر في الامر باكرام العدول منهم سواء قلنا بكون المخصص بالمتصل حقيقة او مجازا فيؤول التعارض على نحو التباين لولا الاستثناء الى التعارض بالعموم والخصوص المطلق فيخصص لا تكرم العلماء باكرم كل عالم عادل وفي الثاني ظاهر بالظهور المجازي في ذلك فيخصص به عموم النهي ايضا ويجيء الكلام في ان المخصص المنفصل هل هو قرينة صارفة فقط او معينة ايضا واما لكل منهما مخصص منفصل او متصل فبعد تخصيص كل بمخصصه ان بقي التعارض بين الواحد من افراده يعمل فيه بمقتضاه وان ارتفع التعارض يخرج عن العنوان وذلك ظاهر والفاضل التراقي ره في الفائدة السابعة من الفوائد التي ذكرها في اخر مناهج تعارض الخبرين بقوله لا بد في تعيين كيفية تعارض الدليلين وانه هل بالعموم المطلق او من وجه او التساوي من ملاحظة المتصلة والمنفصلة لكل منهما والحكم بعده بان التعارض على اي وجه يعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضين بالتساوي مثلا وبملاحظة تخصيص احدهما بمخصص آخر من اجماع وغيره يرجع التعارض الى العموم والخصوص المطلقين او من وجه وهذه فائدة جليلة لا ينبغي الغفلة عنها فلا يحكم الا بعد ملاحظة جميع ما يجب ملاحظته من التقييدات والتخصيصات في كلا من الخبرين انتهى ووجه ان التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين فلا بد وان يلاحظ مدلول كل منهما الغير الحاصل الا بعد ملاحظة التقييدات والتخصيصات في كل منهما ومن البين ان ذلك مما لا يجري الا فيما كان النسبة بين المتعارضين من اول الامر العموم من وجه او التباين واما العام والخاص المطلقين فان لوحظ تخصيص العام بغير ذلك الخاص فلا ينقلب بازاء العام المخصص بما يرجع حتى يلاحظ التعارض بينهما ثم قد يصير وجوه تعارض آخر ملاحظا بالنسبة الى العام لو فرض تخصيصه ولا بد لذلك الخاص لا تنقلب النسبة بينه وبين الخاص الاخر من العموم والخصوص المطلقين الى نسبة اخرى كما في اكرم العلماء لا يجب اكرام فساقهم ولا تكرم النحويين اذا لوحظ التعارض ولا بين اكرم العلماء ولا تكرم النحويين ثم خصص العام بقولنا لا يجب اكرام فساقهم ينقلب التعارض بين وجوب اكرام العدول وحرمة اكرام النحويين بالعموم من وجه لكن الظاهر من مقالة النراقي ره عدم ارادة هذا القسم لانه لا اولوية لعرض التعارض بين اكرم العلماء ولا تكرم النحويين وبين لا يجب اكرام الفساق منهم مخصصا للعام على فرض التعارض بين اكرم العلماء ولا يجب اكرام عالم فاسق وجعل لا تكرم النحويين مخصصا للعام مع اختلاف الحكم على التقديرين فان مقتضى الاول بعد التخصيص وجوب اكرام كل عالم عادل سواء كان نحويا او غيره ومقتضى الثاني حرمة اكرام كل نحوي عادلا كان او فاسقا مادة الاجتماع ما لتعارض النحوي العادل ومقتضى الثاني بعد التخصيص وجوب اكرام كل عالم غير النحوي عادلا كان او فاسقا ومن التعارض عدم وجوب اكرام كل عالم غير النحوي عادلا كان او فاسقا ومقتضى المعارض عدم وجوب اكرام كل عالم فاسق نحويا كان او غير نحوي في مادة الاجتماع العالم الغير النحوي الفاسق وظاهر مقالته ره ان المتعارضين في تلك الفائدة يندرج في هذا القسم من التعارض بما حققناه في الفائدة الثامنة ومختاره فيه هو الحكم بعد ملاحظة جميع المتعارضات فلنرجع الى ما نحن فيه اما اذا كان

في تعارض العامين من وجه

التعارض بين ازيد من دليلين ولنفرض كون المتعارضات ثلثة فلها صور منها كون التعارض بين الكل على نحو التباين نحو قولنا يجب اكرام كل عالم ومنها كونه بين الكل على نحو العموم من وجه كما في قولنا يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء ومادة الاجتماع بالنسبة الى العالم الشاعر الفاسق والحكم في الصورتين هو الرجوع الى المرجحات المنصوصة او مطلق ما يوجب قرب واحد منها الى الواقع على اختلاف المسلكين والتخيير مع فقد المرجح ومنها كون التعارض على نحو العموم المطلق بان يكون احدهما اعم مطلقا من الاخرين سواء لم يكن بين الخاصين تعارض كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين او كان على نحو التباين كما في قولنا لا تكرم النحويين ويستحب اكرام النحويين او على نحو العموم المطلق كما في قولنا لا تكرم النحويين ويستحب اكرام النحوي العادل او على نحو العموم من وجه كما في قولنا لا تكرم الصرفيين ويكره اكرام كل عالم فاسق وقد يكون بين موضوع الخاصين العموم من وجه من دون تعارض كما في قولنا لا تكرم النحويين ولا يجب اكرام كل عالم فاسق ومنها كون التعارض على وجه الاختلاف كما لو كان بين اثنين منها التباين وبين الثالث واحدهما العموم المطلق او من وجه وهكذا ولنفرض الكلام في العام والخاصين المطلقين كما فرضه سلمه الله تعالى فنقول لا تعارض بين الخاصين لا اشكال في تخصيص العام بهما ما لم يلزم محذور كما لو كان التخصيص بهما موجبا لبقاء العام بلا مورد كما في قولنا اكرم كل عالم ويحرم اكرام كل عالم فاسق ويكره اكرام كل عالم عادل عند عدم الواسطة وحكم كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام ويمكن توجيه الخاصين بعد ذلك لانها بالنسبة الى العام يصرف العام عن ظاهره بمجاز اخر فقد تو بل قد يكون احد الخاصين دليلا قطعيا كالاجماع ونحوه فلا بد من تخصيص العام به وينبغي الكلام في المعاملة بين الخاص الاخر وذلك العام المخصص لعل الحكم فيه حكم المتباينين فيه حل هذا العام والخاصان في مفروض التراقي ره في الفائدة السابعة لتعين تخصيص العام بالاجماع فيبقى الاخر معارضا ولا يمكن تخصيص العام به ايضا لبقائه بلا مورد فلا يندرج في الصورة الاتية وفيما كان التعارض بين الخاصين بالتباين لابد اولا من علاجهما وترجيح احدهما على الاخر وتخصيص العام بالخاص الراجح ووجهه ظاهر وفيما كان بالعموم المطلق يخصص الاعم منهما بالاخص فيرجعان الى الخاصين لا تعارض بينهما ويخصص بهما العام كما في الفرض الاول وفيما كان بالعموم من وجه او كان بين موضوعي الاخصين تلك النسبة فان كان الخاصان دليلين لفظيين كما مثلنا به فلا ينبغي الريب في تخصيص العام بهما لعدم بقاء العام من دون مورد لان افراد العام لو كانت منحصرة في مورد الخاصين لا يكون النسبة بينهما العموم من وجه ومع عدم الانحصار ينبغي نسبة الافراد الى العام بعد التخصيص بالخاصين وبعد انتفاء المحذور ينسب نسبة العام الى كل من الخاصين نسبة واحدة فلا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع الاخر وهذا القسم غير مندرج في مفروض التراقي ره في الفائدة السابعة قطعا لما عرفت من عدم تعين احد الخاصين لكونه مخصصا او معارضا فهما خاصان تعارضا في مرتبة واحدة مع العام بتعارض العموم والخصوص ومقتضى القاعدة تخصيص العام بالخاص وان كان احد الخاصين لفظيا والاخر اجماعا او دليلا عقليا وبالجملة اذا كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تامل في تخصيص العام بالقطعي انما الكلام في ان العام المخصص بالاخر ايضا هل يكونان خاصين من العام او لا بد من ملاحظة النسبة بين ما بقي من العام بعد التخصيص الاول وبين الخاص الاخر ويعمل على مقتضاهما ظاهر مقالة التراقي ره هو الثاني ووجهه سلمه الله تعالى بان التعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان علم عدم استعماله فيه كما ان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم العدول منهم فكذا لو دل على حرمة اكرام الفساق منهم او عدم وجوبه اجماع او دليل قطعي اخر ونفيه بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى الوضع واما ان يستند الى قرينة المراد فكيف كان لابد من احرازه حين التعارض وقبل علاجه اذ العلاج راجع الى رفع المانع لا الى احراز المقتضي والعام المذكور وان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل القطعي فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم من رفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم مع استثناء ما خرج بالدليل الا بعد اثبات كون المراد منه تمام الباقي وهو غير معلوم الا بعد نفي احتمال مخصص اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم مخصص اخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموما من وجه فقوله المعروف بين الاصحاب ان العام المخصص ظاهر في تمام الباقي وحجة فيه وهو كذلك واحراز الظاهر في كل من المتعارضين انما هو مع قطع النظر عن معارضه ولذا عد التعارض على نحو العموم المطلق من انحاء التعارض وكذا بعد ملاحظة التعارض في المتباينين او العامين من وجه لا يبقى ظهور لواحد منها لوجود المانع مفقود في العام المذكور واذا لوحظ مع مخصصه القطعي مع قطع النظر عن المخصص اللفظي انعقد الظاهر في ارادة تمام الباقي وبذلك اللحاظ فيقع التعارض بينه وبين ظهور الخاص اللفظي بعد احرازه مع قطع النظر عن معارضه بالعموم والخصوص من وجه فلعل التحقيق ان يقال لا ترتب في ورود التخصيصين على العام حتى يكون احدهما مخصصا والاخر معارضا فيرد ان نفس العام على حد سواء فيخرجان عنه على حد سواء من ظهوره في العموم وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا ولا ترتب حتى يلاحظ العام مع القطعي اولا ثم يلاحظ الباقي منه بعد



مدّ التخصيص مع الخاص الآخر الظني نعم لو كان المخصّص متصلاً كالاستثناء والشرط والصفة وبدل البعض فلكون العام والمخصص المذكور في نظر
اهل العرف كلاماً واحداً يؤدي بمجموعه معنى واحداً لا يلاحظ ان التعارض بينه وبين خاص آخر من انحاء التعارض ولو كان النسبة العموم المطلق او لا التخصيص
المتصل فلعل الصواب ان يقال لا يرتكب المقام في عرض العام مع المخصص القطعي على العرف فان كان في نظرهم كالكلام الواحد كما في المخصص المتصل كان
الصواب ما حققه الراقم في زمواته كالكلامين كان المخصص القطعي في نظرهم كالمخصص اللفظي المنفصل كان الصواب ما حققه سلمه الله وقد مرّ ولا استبعاد
الاول فتدبر ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان الدليل المذكور في غير ما فيه لا معنى له انما يصح لو كان عمل القرينة بمحض الصرف كما لو قال المتكلم بالعموم لا
اريد بمعناه الحقيقي مع مجمل المراد ولو كان عمل فيه لذلك الدليل بمحض ذلك فكيف يعد مخصصا بل عمله صرف العام عن عمومه والدلالة على ان الخارج
من عموم العام مورد دليل الخاص فيدل العام مع ذلك الدليل على ان المراد تمام الباقي ولو وجد مخصص آخر لخرج به ايضا مورده وهكذا وعلى
هذا فنفي المخصص الآخر عند الحمل على الاصل انما هو نفي المانع لا احراز المقتضي ولولا ظهوره في تمام الباقي لم ينفع اجراء الاصل لان مفاد الثبات
على عدم مخصص آخر ومن البين انه لا يوجب الظهور المنتفي عند عدم الاجراء فكما ان وضع العام يكفي في ظهوره في العموم ولا يحتاج الحاجة في
احرازه فكذلك الظهور الى الاصل فكذا العام المخصص ظاهر في ارادة تمام الباقي بالظهور المجازي الحاصل بالقرينة من دون حاجة الى الاصل في
احرازه فاذا قطعنا النظر عن ملاحظة المعارض كما هو الشأن عند احراز الظاهر في كلا المتعارضين فقد حصلنا الظاهري دليلين متنافيين
ثم الفرق بين العام المخصص بالمتصل على القول بالمجازية وبين المخصص بالمنفصل في كون القرينة في الاول معينة وفي الثاني صارفة مما لا محصل له
فكيف يفيد قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم ان المراد تمام الباقي ولا يفيده قولنا لا يجب اكرام الفساق من العلماء بعد قولنا اكرم العلماء مع
انهما في نظر العرف من هذه الجهة على حد سواء وكيف يحتاج احراز الظهور في الثاني الى احراز عدم مخصص آخر ولا يحتاج اليه في الاول الا ان يستند
في ذلك الفرق الى الوضع لفظ القرينة في المتصل ايضا مما لا محصل له اذ المراد بذلك الوضع لا يصح ان يكون الوضع للدلالة على ارادة تمام الباقي
فيقال ان القرينة المنفصلة لم يوضع لذلك والمتصلة وضعت له اذ لا ينفع بدعوى ذلك دليل فليكن المراد به نفس القرينة وكان كلمة الا او الشرط
والصفة وضعت لمعنى اذا لوحظ مع اللفظ الموضوع للعموم لا يصح ان يراد منهما الموضوع له على القول بالمجازية فكذا الجزاء لا تكرم الفساق منهم مثلا
وضعت لمعاني اذا لوحظت مع قولنا اكرم العلماء لا يصح ارادة العموم من العلماء وان شئت كمال الوضوح ذلك فضع مقام الا الفساق منهم فكيف
يفيد الاول ما لا يفيده الثاني **والمحصّل** ان الفرق بين المتصل والمنفصل بالظهور وعدمه لعله مما لا محصل له بل هما متساويان في ذلك
الا ان المتصل مع العام في نظر العرف كلام واحد بخلاف المنفصل فيلاحظ المنفصل لا كل منهما مع العام في مقام التعارض ويلاحظ العام المخصص
بالمتصل مع المخصص المنفصل فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول فكانه قال لا تكرم الفساق من العلماء فاذا قال بعد ذلك اكرم النحويين فالنسبة عموم من
وجه لان الامر باكرام الفاسق من النحوي كما هو مفاد عموم القضية الثانية واخراجه من حرمة اكرام الفساق من العلماء كما هو مفاد القضية الاولى
مخالف لظاهر مفادها مع وجود ما يدل الافتراق لهما ثم الظاهر من قوله سلمه الله والظاهر ان التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل وقوع
تأمل او وجود مخالف فيه ولم نقف عليه منه فتعليله بان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي فان المناط في كون المخصص متصلا او منفصلا كما
مر جوابه هو الاستقلال وعدمه لا الظهور في تمام الباقي وعدمه والا لكان جميع المخصصات المنفصلة عند الحاشر المخصصات المتصلة لظهور
مجموع العام والمخصص المنفصل في تمام الباقي عندهم واعجب من ذلك الاستشهاد له بافادته الحصر فان تلك الافادة انما نشأت من النفي والاثبات
في الكلام الواحد لا من الظهور في تمام الباقي والا لكان قولنا اكرم كل عالم الا النحويين مفيدا للحصر ايضا فتدبر جدا **قوله** ومن هنا يتضح
حال ان النسبة الى الاخبار المرتبطة بالمقام على اصناف منها ما يدل على نفي الضمان في العارية على نحو العموم كقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الله بن
سنان لا غرم على مستعير عارية اذا هلكت اذا كان مأمونا وفي رواية الحلبي ليس على مستعير عارية ضمان وفي رواية مسعدة بن زياد اذا هلكت
او سرقت او ضاعت اذا كان المستعير مأمونا ومنها ما يدل على حصر الضمان في الذهب والفضة كقول ابي عبد الله ع في رواية زرارة جميعا
فتوى فلا يلزمك تواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان وفي رواية اسحق بن عمار العارية ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان من ذهب او فضة
فانهما مضمونان اشترطا او لم يشترطا ومقتضى ذلك الصنف عموم الضمان لما كان من ذهب او فضة مسكوكا كان او حليا والجزء الآخر هو عدم الضمان
في غير الذهب والفضة مطابق للصنف الاول فيتعارض هذا الصنف معه بالعموم والخصوص المطلق ومنها ما يدل على حصر الضمان في خصوص الدراهم او الدنانير
كقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الله بن سنان لا تضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها ضمان الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمانا
وفي رواية عبد الملك بن عمرو ليس على صاحب العارية ضمان الا ان يشترط صاحبها الا الدراهم فانها مضمونة اشترط صاحبها او لم يشترط ومقتضى الجزء
الاثباتي من هذا الصنف ثبوت الضمان في الدراهم والدنانير فلا منافاة بينه وبين الصنف الثاني ومقتضى الجزء الآخر نفي الضمان في غيرهما ولو كان
ذهبا او فضة فلا منافاة بينه وبين الصنف الاول لكنه مناف للجزء الاثباتي من الصنف الثاني بالعموم والخصوص من وجه فان مفاد احدهما ثبوت

الضمان في الذهب والفضة على وجه الاطلاق كما هو مفاد رواية ابن زرارة او على وجه العموم كما هو مفاد رواية اسحق بناء على افادة قوله ما كان من ذهب
او فضة للعموم فيثبت به الضمان في مطلق الجنسين ولو كانا غير الدينار والدرهم ولو كان من الجنسين فيتعارضان في غير المسكوك من الجنسين
فيترجح الثاني لان دلالته بالعموم ودلالة الاول بالاطلاق فيقدم التقييد على التخصيص مطلقا على ما عرفت من مسلكنا او بناء على التقييد
اذا كان التقييد موجبا للتجانبة على مسلكه سلمه الله ولعله لذا قال او يرجع الى العموم نفي الضمان وعلى فرض دلالة الاول ايضا بالعموم يدور
الامر بين التخصيصين ويحتمل ان يكون قوله ذلك ناظرا الى ذلك ويمكن ان يقال ان مفاد المتعارضين ثبوت الضمان في الحلي مثلا وعدمه
فيه ومقتضى الاصل الاولى وان كان التساقط والرجوع الى الاصل لكن مقتضى الاصل الثانوي المؤسس باخبار العلاج هو الترجيح او
التخيير قلنا بان اعتضاد احد المتعارضين بما اجتمع من الوجوه المرجحة المستفادة من اخبار العلاج ولا اشكال في ترجيح نفي الضمان باعتضاده
بالعمومات النافية للضمان وهي الصنف الاول من الاخبار وان قلنا بانه ليس منها لصار الترجيح مشكلا لان مقتضى عدم وجود المرجح هو
التخيير الا ان يستفاد من الاخبار العلاجية ترجيح ما هو اقرب الى الواقع وحصل تلك الاقربية من اعتضاد ما دل على نفي الضمان في الحلي بالعمومات
الا ان يقال ان العمومات غير باقية على حالها للعلم بتخصيصها باحد الخاصين المتعارضين بالعموم من وجه الا ان يقال ان لذلك التخصيص المتيقن
بالاجمال قدرا متيقنا وهو خروج خصوص الدينار والدرهم من العموم فيبقى خروج مثل الحلي مشكوكا فيه فيعمل باصالة الظهور في العام المخصص في
تمام الباقي بعد خروج القدر المتيقن لكنه سلمه الله لا يمكنه القول بذلك لان عمومات نفي الضمان مخصصة بالمخصص المنفصل والمخصص بالمنفصل
عنده مجمل مردد بين ان غايته تمام الباقي وبعضه لا تعبد عنده في نفي المخصص الآخر بالاصل ولا يجري له مع وجود ما دل على ضمان الذهب والفضة واما
على مقالتنا من الظهور في تمام الباقي ولو في المنفصل فلا اشكال فتدبر جدا ومن وجدنا ماسلكنا هذا المسلك في اخبار الباب صاحب الكفاية
فيها وصاحب الرياض بان ذكرا اختصاص عدم الضمان في غير الدرهم والدينار عن جماعة ثم بعد ما عرفت ان من ملاحظة ظهور العام المخصص في تمام الباقي
ولا سيما في المخصص المتصل يقع التعارض بين الجزء الاثباتي من جزئي الحصر في خبر الذهب والفضة وبين الجزء السلبي من جزئي الحصر في خبر الدينار
والدرهم بالعموم من وجه وان هذين الجزئين حاصلان في كل حصر بفهم العرف فظهر ضعف ما حققه الاستاد في الجواهر من ان اخبار الباب بمنزلة
ان يقول اكرم الرجال ثم يقول لا تكرم زيدا واخرى لا تكرم عمروا وثالثة لا تكرم الجهال وفي الواقع كان زيد وعمرو من افراد الجهال فانه لا يشك
من له ادنى فهم بالخطابات العرفية ان ارادة اخراج الجهال من الحكم الاول ولكن نص على زيد وعمرو للتاكيد ونحوه ما حققه اخيرا بعد نقل
عبارة الكفاية بقوله لكن لا يخفى عليك ما فيها بعد الاحاطة بما ذكرنا ضرورة عدم كون المستثنى منه في خبري عبد الملك وابن سنان غير
الدراهم والدنانير لانه لا يصلح لان يكون ذلك مستثنى منه لهما وان اراد الحاصل من المستثنى منه فيهما مع المستثنى فليس هو الا ضمان الدراهم
والدنانير لا غيرهما وليس بين مجموع ذلك وبين الذهب والفضة تعارض العموم من وجه اذ لا اختصاص في خبري الذهب والفضة بالدلالة على عدم
ضمانهما حتى يكون ذلك وجه افتراق لهما عن خبري عبد الملك وابن سنان على ان ذلك كله مبني على ما ذكره لكشف فساد المغالطة المزبورة والا فلو
ملاحظة التعارض بين نفس الادلة من غير تقديم شيء ناشئ من الاجمال فيها ولا ريب في عدم المنافاة بين مضمون الجميع الا باقتضاء الضمان في الحلي
وغيرهما من غير الذهب والفضة وعدمه في غير الدراهم والدنانير ولكن من جهة حصر الضمان فيهما فلا ينافي اخراج غيرهما بدليل آخر فليس حينئذ
التعارض الا بالعموم والخصوص المطلق على هذا التقدير اذ ليس الا سلب الضمان عما عداهما الا مضمون القسم الاول من النصوص وهو عدم
الضمان في العارية مطلقا الذي ينافي الاخراج بخبري الذهب والفضة كما هو واضح بادنى تامل واما تقييد غير الدرهم والدنانير وملاحظته مهملا
عن اخراجهما مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما وجعل التعارض بينهما من وجه الى آخر ما سمعته فهو شيء خارج من النصوص مما الوهم
فهو مغالطة على الافهام والتمييز التي لا تفرق بين مفاهيم الالفاظ ومضامينها اذ كان فيها نوع خفاء انتهى ما اردنا نقله وذلك لان من
الظاهر عند كل من وصل الى مقام فهم الخطاب ان معنى قولنا لا تكرم الا زيدا هو النهي من اكرام غير زيد مع خروج اكرام زيد من النهي والا لما كان
قولنا لا اله الا الله مفيدا للتوحيد اذ التوحيد لا يحصل الا بنفي الالهية من غير الله تعالى واثباتها له فتقدير العرف في امثال الخطابات المفيدة
للحصر ليس شيئا ناشئا عن الاجمال بل هو امر يفهمه اهل اللسان من نفس الخطاب فمعنى قوله لا ضمان الا في الذهب مثلا ان الذهب مضمون
وغيره غير مضمون وكذا معنى قوله لا ضمان الا في الدينار ان الدينار مضمون وغيره غير مضمون ولا كلام في الجزء السلبي من خبر الذهب فانه على
طبق العمومات من دون تعارض واما الجزء الاثباتي منه فيعارض العمومات بالعموم والخصوص المطلق كما ان الجزئين من خبر الدينار كذلك بالنسبة الى
العمومات واما بالنسبة الى خبر الذهب ففي الجزئين الاثباتيين منهما عموم مطلق لكن من دون تعارض فانه لا منافاة بين قولنا الذهب
مضمون وكذا بين الجزئين السلبيين لعدم المنافاة بين قولنا لا ضمان في غير الذهب ولا ضمان في غير الدينار والاول اخص من الثاني وبالتامل في ذلك
يظهر ضعف ما حكي عن فخر المحققين من حمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير باعتبار انهما عامان او مطلقان بالنسبة اليهما اذ من شرط

الحمل

منقط ونخلع احدهما ... المنحصر ... الى العموم ... الاحوال ... [illegible]

متهم على كل تقدير والجانب الاخر مشكوك ... [illegible]

مسلم ... [illegible]

[illegible]

المنافي له أن ... [illegible] ... أن لا منافاة بين الثاني والثالث ... [illegible] ... وجوه الثاني أنه

... [illegible] ... أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب إكرام الشعراء ... [illegible] ... النسبة بين كل اثنين من هذه الثلاثة العموم

من وجه ... [illegible] ... كانت النسبة ... [illegible] ... أظهر الثلاثة ... [illegible]

... [illegible] ... الخاص المطلق ... [illegible]

... [illegible] ... وجوب إكرام العلماء ... [illegible]

... [illegible] ... الشاعر ... [illegible] ... الشاعر العادل ... [illegible] ... الشاعر الفاسق

... [illegible] ... العالم الفاسق ... [illegible] ... إكرام الشاعر العالم ... [illegible]

... [illegible] ... الاستحباب والوجوب ... [illegible] ... وجوب إكرام العالم ... [illegible]

... [illegible] ... الشاعر العادل ... [illegible] ... العالم الفاسق الشاعر ... [illegible]

... [illegible] ... الاجتماع ... [illegible] ... الاستحباب ... [illegible] ... وجوب إكرام

... [illegible] ... الشاعر ... [illegible] ... العالم الفاسق ... [illegible] ... الشاعر

... [illegible] ... **قوله** فمرجحات

الترجيح ... [illegible] ... الترجيح ... [illegible]

... [illegible] ... المرجحات ... [illegible]

... [illegible] ... الحكم الواقعي ... [illegible]

... [illegible] ... المسألة ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... اللفظ ... [illegible]

... [illegible] ... الأشباه والنظائر ... [illegible] ... الترجيح ... [illegible]

... [illegible] ... الحكم الواقعي ... [illegible] ... الترجيح ... [illegible]

... [illegible] ... الواقع ... [illegible] ... الترجيح ... [illegible] ... الراوي ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... الواقع ... [illegible]

... [illegible] ... الحكم الواقعي ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... الواقع ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible] ... الترجيح ... [illegible]

... [illegible] ... الواقع ... [illegible]

... [illegible] ... المسألة ... [illegible]

... [illegible] ... الترجيح ... [illegible]

... [illegible] ... المرجحات ... [illegible]

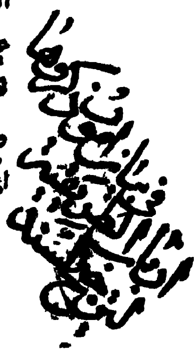
... [illegible] ... الترجيح ... [illegible] ... المرجحات ... [illegible]

... [illegible] ... الكتاب ... [illegible] ... المرجحات ... [illegible]

عم ٢٤

منه موافقة العامة [illegible] بمطابقته [illegible] مضمونه [illegible] فذكره في المرجحات المنصوصة [illegible] الكشف عن عدم [illegible]
بين القسمين وانما ذكرهم المنطوق والمفهوم والمنصوص [illegible] هو في المرجحات المنصوصة [illegible] عدم [illegible]
متقابلين [illegible] كون المنطوق [illegible] والمفهوم [illegible] فذكر المرجحات [illegible] من ذلك هو التعريض
من ذلك هو التعريض على بعضهم حيث عد [illegible] المرجحات المنصوصة [illegible]
لتبعيته [illegible] والفرق بين المقامين [illegible] لكون [illegible] الامور المتفق عليها في الترجيح [illegible] الثاني ثم ان هذه المسألة
مما استشكلنا الفرق بينه وبين الظن المطلق [illegible] هذا المسلك هو الظن الثاني [illegible]
لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من [illegible]
بكذب الخبر ولو فرض كون شيء منها في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان [illegible]

[illegible]



[illegible] احتمال الكذب في نقل الواقع لوجود هذا الاحتمال في كل راو وعدم [illegible] في نقل [illegible]
[illegible] عن المتقدم [illegible]
[illegible] الواسطة بسند آخر [illegible] المرسل [illegible]
[illegible] الرواية من الفحص عن حال [illegible]
من [illegible] الواسطة من [illegible] الاعتماد على
[illegible] المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة [illegible]
[illegible] لا يرسل الا عن ثقة [illegible] اذا كان المرسل ممن [illegible]
فلا [illegible] على مسلكنا [illegible] الاعتماد على الاخبار من [illegible] واما اذا كان المرسل [illegible] في الكتب المعتمدة
من [illegible] كون المرسل [illegible] من [illegible] الترجيح [illegible]
المرسل [illegible] والمسند [illegible] على مسلكنا [illegible] معلوم الوجه ومنها ان يكون الراوي [illegible]
[illegible] الاكثر على الاقل [illegible] عن الامام [illegible]
[illegible] يكون مرجحا على مسلكنا ايضا وما حكي عن بعض العامة من عدم الترجيح [illegible]
[illegible] على القول باعتبار الاخبار من باب التعبد [illegible] لكن هذا المسلك [illegible]
العامة [illegible] الاستحسان [illegible] ومنها ان يكون [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] الاول على الثاني لان الشيخ [illegible]
[illegible] هذا الوجه اقرب الى [illegible]
[illegible] الاستماع [illegible] القراءة على الشيخ على الاجازة [illegible]
السند [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
هذه الوجوه [illegible] من الوجوه [illegible] المنصوص [illegible]
[illegible] الاستحسان [illegible]
[illegible] واما التمسك على حجية الاخبار [illegible] الاخبار المتواترة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] مع ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] الرجوع الى [illegible]
[illegible] الحاصل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ما عرفت [illegible] ان تحصيل التمكن من الخطابات [illegible] الشارع [illegible] الاخذ [illegible]
يجمع كل [illegible] الواقع [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الظن [illegible] **و حاصل** [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] القطع [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الظن [illegible]
على [illegible] الظن [illegible]
[illegible] عنوان التخاصم [illegible] القطع
[illegible] عنوان الترجيح بالسند [illegible] الكلام [illegible] الواقع [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الظن [illegible] التعليل
لزم الاخذ [illegible] الواقع [illegible] الواقع [illegible] التعليل [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
في مقام [illegible] الاخذ [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] التعليل [illegible]
امكان [illegible] الواقع [illegible]
[illegible]
[illegible] التعليل [illegible] الامكان [illegible] الواقع [illegible]
[illegible] الواقع [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الواقع [illegible] الترجيح [illegible] التعليل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الواقع [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] التعليل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(margin:) [illegible] الكلام [illegible] الصدد

نقل العبارة حين التكلم او على الاول لم يكن فيه الا الاول والاخير بعيد والترجيح بالفصاحة في المتعارضين فان كلا منهما مظنون الصدور وباعتبار الفصاحة
في احدهما يقوى الظن بالصدور بالنسبة اليه اما لو كان احدهما منقولا بالمعنى فلا ريب في كونه غير عبارة المعصوم والترجيح في موضع الشك
الا ان يكون المراد بالاستثناء ان المنقول بالمعنى بعبارة ركيكة لا يتصور فيه الترجيح لانتفاء الشك وذلك لان الغرض من الترجيح بالفصاحة ترجيح
صدور الفصيح على الركيك وذلك يتصور فيما كان الركيك مشكوك الصدور مع العلم بكونه منقولا بالمعنى لا شك في عدم الصدور ولا مدخلية
في هذا المقام لملاحظة المضمون حتى يقال ان مضمون الركيك ايضا مشكوك الصدور وبعبارة اخرى الملحوظ في المقام صدور نفس العبارة وعدمه فالمرجح
يغلب على الظن بالعبارة او لو كان لا المضمون ومنها الافصحية وفي كونها من المرجحات المنصوصة تامل لعدم كون الفصيح بعيدا من كلام المعصوم ولا
الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية بل الغالب فيه صدور الخطاب مع العوام الذين لا ينتبهون لمزايا الكلام فرعاية محاسن الكلام معهم
خارجة عن البلاغة ومنافية للحكمة ومنها اضطراب المتن فيقدم غير المضطرب على المضطرب اذا لم يوجب الاضطراب خروج الرواية عن الحجية والا
خرج من عنوان التعارض ومنها كون احدهما منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى وكون ذلك المرجح الذي موجبا لقرب المضمون الى الواقع لاحتمال
الخطاء في التفسير بالنسبة الى المنقول بالمعنى مما لا تامل فيه واما ايجابه لكون مضمون احد الخبرين اقرب صدورا من متن الاخر فلا وجه له ان اريد
بصدق المتن صدق نقل العبارة لان المفروض ان احدهما منقول بالمعنى وبعد احرازه نعلم ان العبارة ليست عبارة المعصوم فلا يبقى في المنقول بالمعنى مجال
لاحتمال ان يكون المسموع من الامام عم لفظا مغايرا لهذا اللفظ المنقول اليه بل نعلم المغايرة وان اريد بصدق المتن صدق مضمونه رجع الى
الاول ومن ذكره في المرجحات المنصوصة لعل نظره الى خصوص ذلك وظاهر تعليله سلمه الله تعالى خلاف ذلك وفي الحاصل ان المتعارضين اما
يشك في كون كليهما منقولا باللفظ او بالمعنى او يشك في احدهما فقط وفي الاول لا مرجح من هذه الجهة لاستوائهما في احتمال كونهما منقولين باللفظ
ومع العلم بكون احدهما منقولا بالمعنى يرجح ما احتمل كونه منقولا باللفظ عليه لا في نفسه بل في مضمونه من صدق المنقول بالمعنى ومع العلم بكون احدهما
منقولا باللفظ يرجح على ما احتمل كونه منقولا بالمعنى لاحتمال كون المسموع عن الامام عم مغايرا لهذا اللفظ المنقول اليه ومقتضى ذلك توجه
التوقف على شأن الاخبار مدة بزمان ثم ان الترجيح بامثال هذه المرجحات المستندة والمنبهة على السلوك على مسلك القائل بالظن المطلق ان افادت
الظن بالواقع واضح وكذا على السلوك على مسلكه سلمه الله تعالى من اعتبار الظن الشأني في المرجحات على المعنى الذي عرفت منه واما على مسلك من اعتبر
من المرجحات المنصوصة كما هو الراجح في النظر فلا عبرة بها في مقام لزوم الترجيح فان الشارع بعد ما جعل خبر الواحد حجة وجوز النقل بالمعنى كان كل منهما حجة
يعمل بكل مع عدم المعارض ومعه يعمل بما اشتمل على المرجح الذي جعله مرجحا ولا يجري في الاحكام المخفية مصالحها على الخلق ما احدث ولا سيما بعد
كون امثال ذلك من موارد العلم الذي نهينا عن العمل به عقلا وشرعا ثم ان بعض المعاصرين الذي اشار سلمه الله اليه في مقالته لم نطلع عليه
بعد وضعف تعليله الترجيح بمرجحات المتن بان مرجع ذلك الى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنيا على حجية مطلق الظن
المختلف فيه واضح ان ادعاء عموم التعليل بالنسبة الى جميع المرجحات المتنية وان اراد اجراء التعليل في خصوص المرجحات الموجبة لقوة الدلالة كما في تقديم ما كان
الدلالة على غيره من جهة وضوح الدلالة لنفي احدهما او تأكد الحكم بقسم التغليظ او كون احدهما معللا او تقديم الدال بعنوان الحقيقة
على الدال بعنوان المجاز على فرض تسليم قوة الاول او الدال بعنوان المجاز الاقرب على الدال بالابعد والدال بالمنطوق على الدال بالمفهوم على
فرض تسليم قوة الاول او الدال بالخصوص على الدال بالعموم او العام المخصص على غير المخصص على فرض تسليم قوة الاول والمخصص بالاقل على
المخصص بالاكثر ونحو ذلك فهذه المقالة لزم الاعتبار بها وان كان هذه من قبيل النص والظاهر او الاظهر والظاهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح
في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول المتفق عليه فانه لا اصل في اطلاق المرجح على امثال ذلك مسامحة ولعل اما الترجيح من حيث جهة الصدور
لا يخفى ان ما وصل الينا من الاخبار الامرة بالاخذ بما خالف العامة على انحاء منها المشتمل على التعليل صريحا او ضمنا كقوله فهو المقبول لما خالف العامة
فيه الرشاد وفي المرفوعة فان الحق فيما خالفهم ... وهذين هو الخبران المتعارضان وكقوله في رواية علي بن اسباط فاذا افتاك بشيء
فخذ بخلافه فان الحق فيه لكن في مجاز الارجاء ومنها غير المشتمل عليه كرواية سماعة المنقولة في الاحتجاج والاخبار الاربعة الحاكية عن رسالة سعيد بن
هبة الله الراوندي ومورد هذه الاخبار الخمسة ايضا هو الخبران المتعارضان ومنها الدال على لزوم المخالفة كلية كقوله في رواية ابي بصير ما انتم والله على
شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وقوله في رواية حسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون
لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا وقوله في مرسلة داود بن الحصين والله ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا ومن
وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منهم ومنها قوله في رواية عبيد بن زرارة ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول
الناس فلا تقية فيه ثم لا يخفى ان الاحكام الاعم من الاصولية والفرعية منها ما اشترك الفريقان الخاصة والعامة فيه ومنها ما اختص كل فريق به
ولا يتصور في القسم الاول موافقة لاحد الفريقين ومخالفة الاخر بل يختص تصوير ذلك في الامور المختصة بكل من الفريقين ومع ملاحظة ذلك لا يبقى



ان القسم الثالث من تلك الاخبار دالة على عموم لزوم المخالفة وقد ادعى في رواية بصريح انه ما انتم على شيء مما هم فيه من الامور التي اختصوا بها ولا هم على
شيء مما انتم فيه من الامور التي اختصصتم بها بل لعلهم فيما اختصوا به ما هم في ذلك من الحنيفية على شيء وكذا الكلام ومقبولة ورواية حسين بن خالد
وداود بن الحصين بعد ملاحظة تلك القرينة ولا حكم لهذه الاخبار بالنسبة الى اقوال العامة واعمالهم التي لا نعلم انها من خصائصهم ام مفادها
لزوم الاخذ بقولهم ثم ... عنهم ثم لزوم مخالفتهم عندهم وعرفت ان تلك الموافقة او المخالفة لا تنصرف الا الى ما اختصوا به ... ولعله بعد
التامل في ذلك يظهر ان سوق مرفوعة الاحتجاج ايضا لبيان ذلك المطلب فان ما حكاه امير المؤمنين صلوات الله عليه لم يكن الاحكام المدلول عليها
بالكتاب والسنة السوية الواصلة اليهم على طريقتهم بل كانوا يخالفونه فيما ظهر منهم مما لم يعرفوا حكمه من ظاهر الكتاب والسنة وفي قوله في المرفوعة وكانوا
يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه ... فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس اشارة الى ذلك **فحاصل** ...
بها ان علماءهم لم يكن عندهم من الله تعالى شيء في الحادثة ... عليها لعلمهم انهم لم يكن من الله تعالى شيء لم يكن في ظاهر الكتاب والسنة الا ما اتفق عليه العامة
والعلة المذكورة في المرفوعة انما هو للامر بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة مما هو من خصائصهم ولا دلالة في هذه الاخبار على عموم لزوم المخالفة بحيث
يقع الحاجة الى حمل القضايا المستفادة منها على الغالبية لا دائمية ولا الى اثبات علة البطلان على احكامهم بمعنى المفهوم والمرفوعة وروايتين اسباطه لانه على
عموم لزوم المخالفة مع كون الحق والرشد في مخالفتهم قيد تلك التعليل يحتمل لامرين احدهما كون نفس المخالفة حقا ورشدا وهو الذي يجري عنه ...
بحسن مجرد المخالفة وعلى هذا الاحتمال مفاد هذه الاخبار مفاد قوله تعالى ... وما لا دلالة في روايتين على تضعيفه كما لا يخفى وعرفت
وهو بيان معناه فان تفريع الامر بمخالفتهم في خصائصهم على مخالفة احكامهم الخاصة بهم للواقع لا دلالة فيه على مخالفة ما قالوه مما لا يعرف
انه من خصائصهم للواقع والثاني كون الحكم الذي يقولونه على خلاف الواقع والحكم المخالف له على طبقه وهذا يعمومه على خلاف الوجه لكثرة الاحكام
المشتركة فيقع الحاجة الى حمل القضية على الغالبية واثبات علة البطلان على احكامهم فيكون مفاد التعليل على هذا التقدير لزوم مخالفتهم في الاحكام المختصة بهم
من جهة كونها من خصائصهم وعدم العلة للبطلان في احكامهم وعلة الرشد فيما خالفهم لكن الشأن في ان هذا التعليل يأبى التعبد بحمله ... وبحيث
لزوم الاخذ بما هو اقرب الى الواقع وابعد من الباطل الا ان يأبى التعبد به بل يحسنه وان كان منشأ التعبد علة البطلان كما في حكمة تشريع العدة وغسل الجمعة
فحاصل التعليل حينئذ عموم لزوم المخالفة لعلة البطلان فيهم وان لم يعلم ولم يظن فيما نريد مخالفته كونه اقرب الى الباطل كما انه على القول بحجية الاخبار من
باب الطريقية يقال ان علة اصابة الواقع او حجية الاخبار طريقيا وان لم يظن معه اصابة الواقع الا ان يقال ان مقتضى ترجيح المخالف للعامة من باب
التعبد عدم ملاحظة الواقع راسا ومقتضى التعليل ملاحظته وكون مخالف العامة اقرب الى الواقع ولو شأنا لكن الشأن في اثبات علة البطلان
عليهم حتى يكون مفاد التعليل مع ملاحظة تلك العلة لزوم مخالفتهم لاجل تلك العلة ولعله على خلاف الوجدان المتتبع في فروع العامة والخاصة
بحيث انهم وافقوا الحق لا استيفاء فروع الشافعي وما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت جعفرا في كل ما يقول الا اني لا ادري ايغمض عينيه في السجود او
يفتحهما من حيث الموافقة للواقع وكذب اتباعه فيه وهو اكثر مخالفة من الشافعي لكن لا يلزم من ذلك المخالفة الغالبية بل يمكن ان يقال ان مقتضى التعليل على الاحتمال
الثاني كون الرشد والحق في خلافهم على نحو العموم وما تبت فيما فائدة الرشد والحق في الموافقة الخاصة هو من باب خرج ما خرج فيكون مفاد التعليل بعد
ملاحظة الموافقة في كثير من الاحكام ان الرشد في خلافهم الا فيما تذكروا الرشد وفاقهم فيحصل من ذلك ايضا لزوم المخالفة الا فيما علم الموافقة
ومع هذا التخصيص او المنفصل لا يلزم كذب لا لزوم الذي ذكر ان مدار الامر بالنسبة الى الواقع في الاحكام كما او فعليا العبادة بين مع كون الجائي
جملة منهم فانه بعد معرفة ذلك لا يقال انا نقابل فذلك بان يقال ان ارادة من ذلك الاخبار مع تلك الجملة وتقل الامر في النصوص المعتلة هو هذا
المعنى **وتحصيله** من كل ما يقوله العامة مخصوص بعد بعضهم وليس من احكام الله تعالى في شيء لا بهامهم المنزل من احكام الله تعالى والمراد بها الرشد الحق ما
كان من عند الله تعالى من الاحكام المحررة بعد الائمة المعصومين صلوات الله عليهم ولعل ذلك المعنى صريح رواية الاحتجاج وظاهر ما عداها من الاخبار
المعللة سواء كانت تلك الاحكام احكاما واقعية او ليس او ظاهرية ... والاستشكال في هذا المعنى بان خلافهم ليس حكما واحدا حتى
يكون هو الحق الا ورد له على المقبولة والمرفوعة لان المفروض فيهما تعارض الخبرين الذين احدهما على طبق العامة والاخر على خلافهم ولا تعدد
في الخلاف ح نعم يورد على رواية على ابن اسباط لكن يمكن دفعه بان الغالب وذات الامرين الحكمين كالحل والحرمة والوجوب وعدمه والحرمة وعدمها
فلو افتى الفقيه بالوجوب كان مخالفا بالترك وان افتى بالحرمة كان مخالفا بالفعل فيرتفع بذلك حاجة السائل المستفتي فتدبر **وحاصل**
الكلام في الاخبار المعللة ان مفاد التعليل احتمالات ثلاثة الاول كون الرشد والحق في مخالفتهم بمعنى ان مخالفتهم حكم الله بما لله هو الحق و
الرشد وهو الذي اشرنا اليه انه يعرضه بحسن مجرد المخالفة لهم من دون ملاحظة كون ما قالوه مطابقا للواقع ام مخالفا ولا اما فائدة
هذا المعنى بين كون الاخذ بما خالف العامة من باب التعبد بل التعليل بهذا المعنى لعله يعين التعبد بعد حسن مجرد المخالفة لهم وحسنه
غير منقح الوجه مضافا الى ان ذكره يحتج به لنيل الحكم الاسهل على غيره خطرا لذلك ... غير منقح الوجه فان بعد ملاحظة نفي العسر والحرج

في الشريعة وملاحظة سهولة أغلب أحكامها كان ترجيح دليل الحكم الأسهل لا لأقربيته إلى الواقع لا يجوز حسن الأخذ به نعم ترجيح دليل الحرمة على
الوجوب من ذلك الباب لعدم ملاحظة الواقع فيه وإنما لتفاته على المشكوكية المعترفة والعقل مع نفاذ ذلك الشك يحكم برجحان البناء
على الحرمة والترك لأنه أقل محذوراً وأما الأخبار التي استشهد بها سلّمه الله بها لهذا الوجه فقد عرفت أنها في مقام بيان مزية الشيعة من غيرهم ولا
مدخلية لها بالمقام الثاني كون الرشد والحق في الحكم المخالف لحكمهم بمعنى أن الأحكام التي عندهم مجعولة من عند أنفسهم على نحو العموم إلا
ما علم أنه حكم الله تعالى أو كلّ ما عندهم مجعول من عند نفسهم على نحو العموم إلا ما علم أنه حكم الله تعالى فكل ما عندهم على خلاف الحق.
والرشد إلا ما ثبت أنه الرشد في الجزء المطابق لهم المشكوك كونه رشداً على خلاف الرشد وبعد صيرورة عموم التعليل مخصصاً بالنسبة
إلى ما كان موافقاً لهم رشداً كان العام المخصص ظاهراً في تمام الباقي وحجة فيه لا يقال نعلم إجمالاً بوجود الرشد في المشكوكات لأنا نقول لا نسلم
ذلك ثم على فرض التسليم يصير العام المخصص بالمجمل خارجاً عن الحجية فيبطل التمسك بالتعليل فيبقى مجرد الأمر بالأخذ بمخالف العامة وذلك عين
التعبد فلا منافاة بين التعليل بهذا المعنى أيضاً وبين التعبد سواء كان عمومه مخصصاً بالمجمل أم لا إذ لا ملاحظة في هذا المعنى أيضاً
إلى الواقع بل الملحوظ فيه ما سيسر أيضاً كون أحكامهم مجعولة من عند نفسهم وعلى خلاف حكم الله الأعم من الواقعي والظاهري وخصوصية ذلك
الأصناف بالفعل بعيد وحينئذ فإن تطابق كثير من أحكامهم مع ما في أيدي الشيعة الاثنا عشرية فيحكم ببقاء الأصل على حاله بالنسبة إلى ما شك
في تطابقه الثالث كون الرشد والحق فيما خالفهم على نحو القضية الغالبية بمعنى أن يكون المراد بالتعليل بعد وجدان التطابق في كثير
من الأحكام أن وجوب الأخذ بما خالفهم لأن ما خالفهم رشد وحق أي مطابق للواقع غالباً لما فضات ذلك لغلبة علة للأخذ بما
خالفهم في جميع موارد الشك فلو كان هذا المعنى أرجح من غيره أفاد التعليل أن اعتبار الأخبار مبنية على الكشف النوعي والطريقية بمعنى
أن الشارع تعبدنا بالأخبار لغلبة إصابتها إلى الواقع وإن لم يحصل العلم والظن الفعلي بالإصابة لكن صحة التعليل بهذا المعنى موقوفة
على إثبات غلبة مخالفة الواقع في أحكامهم وأرجحيته موقوفة على إثبات كون الرشد والحق عبارة عن مطابقة الواقع وإلا فلا خلاف
الوجدان وناهيك شاهداً ملاحظة أن منفردات الإمامية التي جمعها السيد ره في الانتصار في غاية القلة بالنسبة إلى سائر الأحكام
الفرعية والثاني مما لم يقم عليه حجة فإن الرشد ضد الغي والحق خلاف الباطل فكما يكون المخالف للواقع غياً وباطلاً فكذا المخالف لما
تعبدنا الشارع به ولو لم يكن الملحوظ إصابة الواقع كذلك أما على الاحتمال الثاني فلا حاجة إلى إثبات المقدمتين كما لا يخفى فلو لم يكن أظهر الاحتمال
الثالث فلا أقل من التساوي وكيف كان لا يظهر من التعليل معنى ينافي كون الأخذ بخلاف العامة من باب التعبد وأما الصنف الرابع من الأخبار
وهو رواية عبيد بن زرارة فالذي يظهر منها بعد التأمل فيها أنه ليس فيها إلا أن الأصل بل هو ثابت العلة صدور الموافق للعامة منهم صلوات الله
عليهم مع وجوب الأخذ بما خالفهم تعبداً أو من باب غلبة كون الحكم المخالف لهم على طبق الواقع فيستفاد منه وجه الصدور على كلا التقديرين
بالنسبة إلى الخبر الموافق فلا وجه لترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة ثم إن دلالتها على وجه الصدور في الخبر الذي لم يسمع منهم ثم موقوفة على أن
المحكي عنهم مسموع وتأدية الراوي كالمسموع منهم ثم وذلك ثابت بأدلة التعبد بالصدور ولعله سلّمه الله جعله مبنياً على ذلك بناء على ما تقدم منه من أن
التعبد بصدور الموافق للعامة لأجل الطرح مما لا معنى له وقد عرفت الجواب عنه وأما كونها مبنية على أن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين فغير ظاهر
الوجه لحصول الدلالة على فرض عدم كونها مسوقة لذلك أيضاً في صورة وجود الخبرين المتعارضين اللذين أحدهما يشبه قول الناس والآخر لا يشبهه
وكذا لا يثبت الدلالة على كون القضية غالبية بل يدل على وجه الصدور ولو كانت دائمية ولزوم الكذب على الدائمية لا يوجب توقف الدلالة على كونها
غالبية فتدبر ثم إن لزوم دفع الكذب موقوف على لزوم الكذب المتوقف على حمل قول الناس على الأعم مما يختص بهم وأما على حمله على خصوص
ما يختص بهم فلا يلزم كذب حتى يحتاج دفعه إلى جعل القضية غالبية وأما تصحيح عموم الفقرة الثانية من الرواية فهو موقوف على إبطال ما يحتمله المحدث
البحراني ره من أن الحمل على التقية لا يتوقف على وجود القول على طبق الخبر بين العامة وسيجيء الكلام فيه وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى مقالته سلّمه الله
قال أما الوجه الأول فيبعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي منافاته التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة
ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير **أقول** الغرض الأظهر من باب الكشف النوعي مما لم تقم عليه دليل مضافاً إلى
حملها لما نحتمله لأن وجه مخالفة العامة لأن المحتمل لأنه أبعد من الباطل لأن الرشد في خلافهم فيتوقف صيرورته دليلاً على بطلان احتمال التعبد
موقوف على كون الاعتبار من باب الكشف وهو دور واضح مضافاً إلى أنه لا استغناء في كون حجية أخبار الأحكام من باب الكشف وحجية أخبار الترجيح
من باب التعبد فتدبر ثم منافاة التعليل للتعبد موقوفة على ترجيح الاحتمال الثالث من احتمالات التعليل وقد عرفت الكلام فيه وأما الوجه الثالث
فلم يتبين الفرق بينه وبين الوجه الأول حتى وجهها الخ ويظهر من بعضه ضعف ما بل الإمكان جهة فرق يوجب الامتياز أما الأخبار التي ادعى دلالتها عليه
فقد عرفت أنها في مقام بيان مزية الشيعة من غيرهم ولا مساس لها بمقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بحسب مخالفة الغير وأما رواية أبي بصير فقد عرفت

انما هو لاجل حجية الفريقين والاقتصار على ما عند غيرهم وتكون مما يجب ترك العمل بها اليهم عم ومعنى قوله عم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء يعطين احكاما
مجعولة عند انفسهم وليست ماخوذة من معادن العلم وعرفت ان الماخوذ منهم عم اعم من الاحكام الواقعية والتعبدية بلحاظ الامرين فانهم عم متفقون
على مخالفة احكامهم للواقع الا ان يجعل المراد بالواقع الاعم من القسمين وحينئذ ينطبق مع كل من السببية والطريقية ولا خصوصية لاحديهما لانهما بالنسبة
الى الثانية ثم الوجوه الثلثة المذكورة لضعف كون الوجه حسن مجرد المخالفة على فرض تمامية ضعف التعبد ايضا على فرض مغايرته معه وطابق
العبارة اخصها الاوليين بتضعيف التعبد واشتراك الثلثة في تضعيفه حسن مجرد المخالفة وما يوضح عدم الفرق بينهما التامل في مثل قوله عم
في هذا الطريق واسلك فيه لان في مجرد السلوك فيه حسنا فان العبارة الثانية لا تزيد على الاولى الا بالتصريح بهما بالحسن المستفاد من مجرد
الامر في الاولى نعم في الاولى يحتمل وجود الحسن من جهة اخرى غير حسن مجرد السلوك وذلك لا يوجب الفرق المثمر فيما نحن فيه **قال** سلمه الله فنعين
الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الاخبار او الوجه الرابع للخبر المذكور وفتوى المشهور **اقول** منافاة الوجه الثاني مع كل من الوجه الاول والثالث
ودلالة الاخبار المعللة عليه وتوهم ابتنائه على كون المراد بالحق والرشد في الحنيفية هو الواقعي الاولي وكون العلة فيه حاصلا به وعرفت الكلام
فيه ثم المشهور المختارون للوجه الرابع اما ذاهبون الى الطريقية او السببية او الى غيرهما وليس لغير القائل بالظن المطلق وعلى الاول والثاني يكشف
للوجه الرابع اجتماعه مع كل من الطريقية والسببية ويكشف من ذلك عن ان الوجه الرابع ليس قسيما لذلك الوجهين كما اشرنا اليه فان ما لا تقية فيه
وهو الذي لا يشبه قول الناس يحتمل ان يكون اعتباره من باب الطريقية كما هو مختاره سلمه الله او من باب السببية ونفي التقية غير ملازم لكونه على طبق
الواقع الاولي كما في بعض القواعد التعبدية من اعتبار الشاهد واليد وسوق المسلمين واصالة الطهارة والبراءة والاستصحاب ونحوها فانها لا تقية
فيها مع عدم ايصالها الى الواقع ونسبة القول بالظن المطلق الى المشهور لعلها على خلاف الواقع مع ان القائل بالظن المطلق لا يعتني بالوجوه المرجحة
اذا تخلف عنه الظن الفعلي بل يدور مداره وان رجح الخبر الموافق للعامة **قال** سلمه الله الا انه يشكل الوجه الثاني بان التعليل المذكور في الاخبار
بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما مطردا حتى يكون هو الحق **اقول** مع ما عرفت من عدم ورود الاشكال على المرفوعة والمقبولة لان
المخالف للعامة فيها هو الخبر الاخر من المتعارضين ولا تعدد فيه يرد عليه ان الحق الذي لا تعدد فيه هو الواقعي الاولي واما الحق الذي هو في مقابل
العامة مما يصح فيه التعدد فان الاحكام المتعددة في واقعة واحدة المخالفة لما عليه العامة كلها حق بهذا المعنى فلو كان خلافهم حكما واحدا بتعين
للاخذ ولو كان متعددا ثبت التخيير فيها فالحق كون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق ثم ينفع في الابعدية عن الباطل
لو علم او احتمل غلبة الباطل على احكامهم وكون الحق فيها نادرا او لكنه خلاف الوجدان **اقول** ذلك كذلك بالنسبة الى الواقعي الاولي وحده
النفع في الابعدية عن الباطل انتفاء احتمال الصدق تقية في الخبر المخالف لهم ولو كان متعددا على مذهب غير المحدث البحراني ره ووجوده في غيره لكن ذلك
النفع لا يتوقف على العلم بغلبة الباطل على احكامهم او احتمالها بل حاصل مع العلم بغلبة الحق على احكامهم ايضا فلا تنافي ذلك العلم لا بنافي احتمال
كون صدور الموافق لهم من باب التقية لاحتمال كونه من الاحكام النادرة المخالفة للغالب نعم لما لم يكن انتفاء الصدور تقية في الخبر المخالف نفسه معلوما وكان
كان النفع في ذلك الانتفاء على التعليل المذكور في النص منحصرا فلم يكن بد من فرض غلبة الباطل على احكامهم حتى يكون الموافق اقرب الى الباطل
والمخالف ابعد منه بمقتضى الغلبة لكن يمكن ان يقال ان كون المخالف ابعد من الباطل مع اتحاده مسلم لكن مورد الاشكال صورة التعدد والمعلوم اجمالا
ان كل المتعدد ليس على طبق الواقع بل لو كان فيه على طبقه فانما هو واحد من المخالف المتعدد على طبق الواقع والظن بكون الموافق على خلاف الواقع على
فرض تسليم الغلبة وذلك مما لا يفيد الاقربية كل واحد واحد من المخالف الى الحق لعدم امكان اجتماع الظن الاجمالي بواقعية واحد مع الظن بواقعية كل
واحد نعم لو كان واقعية كل مشكوكا كان لكل بعد من الباطل بالنسبة الى الموافق الموهوم واقعيته لكن واقعية كل موهوم لانا نعلم في المخالف المتعدد
بعدم كونه على طبق الواقع في كل واقعة الا بواحد وذلك الواحد يعلم الاحاطة بتلك الغلبة كان واقعية كل واحد من المخالف موهوما كما انه على فرض تسليم غلبة الباطل
على احكامهم كان واقعية الموافق ايضا موهوما فيتساويان ولا يكون احدهما ابعد من الباطل بالنسبة الى الاخر ولو سلم ان كل واحد من المخالف ابعد
من الباطل بملاحظة غلبة مخالفة الواقع في المتعدد مشتركة بين المخالف المتعدد والموافق المتحد مع اختصاص الموافق بغلبة الباطل على احكامهم فيحكم بمخالفة
الموافق للواقع غلبتان وبمخالفة كل واحد من المخالف له غلبة واحدة فنقول غاية الامر توقف النفع في الابعدية عن الباطل على العلم بغلبة الباطل وعلى
توقفه على احتمال تلك الغلبة في واقع المتعددات هذا الاحتمال يجتمع مع احتمال غلبة الحق على احكامهم ومع هذا الاحتمال ليست غلبة مختصة بالموافق
حتى يصير اقرب الى الباطل **والحاصل** ان المناط في الابعدية عن الباطل اما الغلبة واما عدم وجود الاحتمال موجودا في الاخر فان كان الاول
فالغلبة متعاضدة من الجانبين وان فرضنا القطع بوجود الحق والرشد في محتملات المخالف للعامة فالموافق مقطوع المخالفة للواقع فيكون كل من محتملات
المخالف محتمل المطابقة للواقع دون الموافق ولا يطلق الاقربية والابعدية حينئذ مضافا الى ان القطع المفروض مجرد فرض لا يحصل من غلبة الباطل على
احكامهم ولو فرض حصوله منها فالموقوف عليه هو العلم بغلبة الباطل لا احتمالها وانه لا يكفي في تحصيل القطع بدلالة التعليل على كون الرشد في

[illegible]

عدم شمول المشابهة نقيضها فيما اتفق فيه الفريقان هذا ولكن لا اختصاص بآية على ظهور قول الناس فيما يختص بهم كما اشرنا اليه [illegible]

لا يحتاج الى حمل المستفيضة على الاصول بما سمعت من التقية فاصل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

على هذا المسلك يختص الترجيح بما اتفق العامة [illegible]

للعامة والاخر بخلاف [illegible]

لا يجري فيه هذا الترجيح [illegible]

[illegible]

يوجب كونه اقل وابعد احتمالا [illegible]

[illegible] **المسلك** [illegible] بما يكون رفع الاشكال [illegible]

[illegible] في المسئلة في الوجهين لان الغالب في الوجوه في المسئلة اذا كثرت كانت العامة مختلفين [illegible]

قوله لنا اشرنا الى ان الاشكال [illegible] المقبول والمرفوعة [illegible]

[illegible] الحق والرشد المراد بهما الواقع ونفس الامر [illegible] الاخذ بما خالف العامة [illegible]

فيه لان المفهوم منه عدم وجود [illegible] **في اصل** [illegible]

[illegible] في المسئلة [illegible]

مختلفين [illegible]

والحل والحرمة والوجوب [illegible] احكام [illegible]

[illegible] **قوله** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **في الحاصل**

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

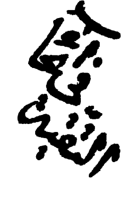
[illegible]

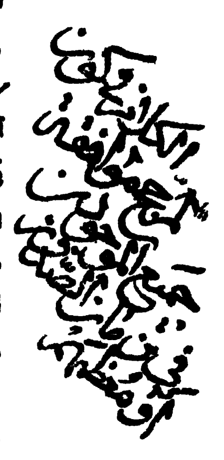
جهة التقية ولعله لما تقدم من ان التقية لو كان يمكن ذلك الاحتمال في احدهما اقوى من الاخر فيقدم المخالف من ذلك الاحتمال والحمل منه على التقية
لما اوضحناه من ان احتمال التقوى على التقية بل مسلم ولا قوة من احتمال التأويل في احدهما دون الاخر وكان احتمال التأويل في المخالف
اقوى وحمل الموافق على التقية كان احدهما مقتضيا او الظهور الاخر ظاهرا مع ما عرفت ان الترجيح بقوة الدلالة مقدم على الترجيح الراجع الى الصدور
او جهة التقية او التقية فخرج ذلك عن محل الكلام لاختصاص التعارض ومع قوة دلالة احدهما التسبيل الى الاخر كان تعارض في خبر
احتمل احتمال التأويل في احدهما دون الاخر فيما نحن فيه فان الخبر الموافق عن الحجية كما هو كذلك عند من لا يحكم بصدور الموافق تقية
ومثل المشهور انه كان من ائمتهم يحمل الموافق على التقية ترجيح المخالف عليه وجود احتمال التقية في الموافق بعينه وان كان من زمانهم ذلك
اما ان هو مثل الخبر فيه كما هو ظاهر واسند الشاطبي وفي انه يجب ان لا يعتد تسمع الاستدلال بما لا يبنى على الحجية
من يكون على فرض صدوره تقية فرضية مخالفة الخبر المخالف من ظاهره واستدلال المحقق للشيخ وجوابه عنه ورده مسلم الله بجوابه للمحقق
كلها مبنية على الاحتمال الاول والاصل فيها ان ظاهر المشهور خروج نفس مدلول الموافق والمخالف عن عنوان التعارض في الجهة بل الترجيح
بقوة الدلالة ترجيح ولهم ان هذا المقام ثم بعد نقله مقالة المحقق ضعفها اولا بمثل ما ضعفنا به من انه لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر
من الاخبار فقال هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت حجيته لكن هذا الاستدلال منه مبني على حجية الخبر الواحد في الاقتصار على
التعبد الاعلائي وثانيا بان الاثبات بما يحمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر في
توجيه على تضعيف الثاني ما اورده سلمه الله عليه من انه لو اشتغا بنسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل في
المخالف وقد عرفت خروجه عن محل الكلام ومن منع اغلبية التقية في الاخبار من التأويل في الالفاظ المستعملة في خلاف ظاهرها من مثل الامر والنهي
والعام وغيرها فانها اما القرائن المنفصلة ونوقش في الاحتمال الذي هنا التأويل بالتقية ومن وان اريد بالاتم منه وجود من المردود في كل خبر على وجه يرتبط
بها احتمال التقية في الخبر المخالف حتى في الاخبار المنسوخة في حق الاحتمال بما ذكره المحقق فاجابوا بقولهم انه فان فرضنا احتمال التأويل في المخالف
ولا مقابلها الا كان ناشئا من العمل بالخبر بنفس ادلة العمل به وبين ما الخبر لا اعتبار لهذا الاحتمال مخالف لاصالة الحقيقة والظهور الاجاب عنه
اما انه يرجع الى الاحتمال المذكور وهو نفس التعارض وحكمه ما يمنع من العمل بالخبر مطلقا فلا يلزم منه سقوطه الى العمل وهو كذلك لما عرفت من ان التعارض
بين الخبرين موجب لرفع اليد عن اصالة الحقيقة في احدهما او كليهما وكيف كان فقد تلخص مما ذكر في الكلام ان الترجيح بمخالفة العامة على
وجه خروج الموافق عن الحجية وكونه صادرا تقية كما هو واضح بنفسه مدلول عليه بالنص فانك قد عرفت ان من قول الائمة ان خالف العامة ففيه الرشاد
الحاصله مثل ما كان من الاخبار الاعتقادية من الموافقة والمخالفة لا يجب التعبد معرفة مما يختص بكل من الفريقين من الحكم في الواقعة فيختص وجوبه
الموافق التقية وكذا الكلام في الاستدلال بالنص والاتفاق لو وجدنا احد الخبرين موافقا للعامة من دون معرفة بكون مفاده مختصا بهم وكان
الاخر مخالفا للموافق مثل الصور المواتية بالتقية بعنوان عدم دلالة الاخبار الترجيح بمخالفة العامة على الاخذ بالمخالف فلم يستفاد
الاخذ بالمخالف من دلالة هذا الخبر على بطلان الدليل لاصالة الحجية في الاخذ بالمخالف للعامة ولو مع عدم العلم بكون ما افتوا به مختصا بهم
لزوم الاخذ بالمخالف للعامة وبين من الاخبار من حيث الى التعليل بكون المخالف اقرب الى الواقع واقل احتمالا للتقية الترجيح بها على مسلكه
سلمه الله من حيث بين احدهما كون ما نسبه الى الباطل اقرب الى الواقع فيكون مخالفة الخبر ونظيره موافقة المشهور من المرجحات المضمونية كما يظهر من كلمات
اصحابنا في هذا الباب في التعليل الذي فيها كون ما لا ريب فيه حقا بمعنى الواقع بعد حمل هذا التعليل على غيره الى على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة
الرشد في الحق ونزل بعضها منها منزلة ما فيه الحق والقواعد التي يرجح كونه ظاهرا لعدم احتمال التقية فيه وان لم يحصل الظن بكونه حقا وصوابا وبالجملة
عليها انه على الترجيح بها قد لا يوجد الخبران على وجه يحمل حاصل التعليل الذي في التقية احتمالا الا وجد في المشهور ويستقل به هو الترجيح
والترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع ويشهد من الفرق بين الوجهين والتمامية هنا ان في غير هذه التعليلات
هذا وسيأتي بعض تلك المسألة لا تسلم به تتميما الجهة الراجح في مقدمة **هو كما** الاول ان الخبر الصادر يحمل على التقية انه
مطابقته للنسبة المستفادة من الخبر للواقع وعدمها كما في ان الخبر هذا يدل على ان يصف الخبر به المتكلم من احد الطرفين
التسبيب فالنسبة المستفاد منها الحق وان شاء الله وحكم الكلام الذي كان من قبيل القسم الثاني بالصدق الكذب
بمطابقة النسبة المستفادة للواقع ومصدقها فهو اشكال في تقسيم الاول منها اذا اريد بالاطلاق معنا ما الكلام واما الاخبار
الخبر من حيث بيان احد الطرفين التمام وكان مطابقا في الواقع نفي الكذب لعدم مطابقة النسبة
المستفادة من الخبر للواقع وان لم يجب حمله على الكذب بها الحق
منه فرض الخبر كلام لنسبته خارج مطابقته او عدم مطابقتها الخبر الاخبار وتفصيل الكلام في بيان هذه المسألة لا يليق بهذا المختصر

العامي

الفاضل في قوله في [illegible] ونحن [illegible] الا ان [illegible] الكذب [illegible] ظاهر الكلام ظاهر في [illegible] على المراد منه فلو كان
جاز ان يريد منه [illegible] من دون نصب قرينة [illegible] الكذب ان لم يكن المراد [illegible] الواقع [illegible] في ذلك جواز الاستثناء مع
عدم القرينة [illegible] المراد [illegible] الاستثناء والا [illegible] الكذب وعدم جوازه [illegible] لا يخفى [illegible] النصوص [illegible]
مثل [illegible] من دون نصب [illegible] الكذب [illegible] الاخبار [illegible] المستعمل [illegible]
بين المجاز [illegible] ثم لا يخفى ان التورية [illegible] الابهام [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] على [illegible] ولعل وجه التقييد بكون القرينة خفية هو التنبيه على [illegible] وضوح القرينة [illegible]
عن مفهوم التورية الذي هو الاخفاء ولعل المراد [illegible] والمعنى [illegible] اللفظ [illegible] كان [illegible]
كانت التورية [illegible] المعنى المطلق [illegible] المعنى [illegible] الكذب [illegible] كانت القرينة
كما يظهر من [illegible] ولعل وجه [illegible] الفرق بين التورية [illegible] الكذب [illegible]
على كل واحد [illegible] فيكون [illegible] الكذب [illegible] الواقع وثبوت الاصطلاح في خصوص [illegible]
معلوم ولعل [illegible] التورية في الكلام [illegible]
[illegible] في الكلام الكاذب عند عدم الاقتران بالعمل المناسب بين معناه اللغوي والعلم [illegible]
[illegible] مقام التقية ان كان [illegible] الكذب الا بالتورية [illegible]
[illegible] ولو في [illegible] التبادر [illegible] الاخبار [illegible] الموضوع [illegible]
فالمتكلم [illegible] مع عدم وجود قرينة كانت [illegible] التورية [illegible] الكاذبة
وان كان [illegible] المراد مطابقا [illegible] الكلام للواقع لا مطابقة [illegible]
[illegible] المقام [illegible] الكذب [illegible] الظاهر المخالف للواقع [illegible] التورية [illegible] الواقع [illegible]
على [illegible] التورية [illegible] التقية [illegible] مكان حصول مصلحة التقية في التورية [illegible]
لا [illegible] الكذب [illegible] عدم الامكان [illegible] الكذب [illegible] المصلحة [illegible] المتكلم [illegible] الكاذب [illegible] الكلام
ظاهر [illegible] ان بعض المحدثين [illegible] الاتقاء من [illegible] المخالفين كما يمكن [illegible] الشيعة [illegible]
على [illegible] كذلك يمكن [illegible] الخلاف بين الشيعة [illegible] كل [illegible] الاخر
[illegible] اذا اتفقت كلمتهم [illegible] على
امامهم [illegible] عليهم [illegible] امامهم [illegible] ذلك [illegible]
خاف [illegible] وذلك معلوم [illegible] لكن القسم الاول اقرب
في الاتفاق واقرب [illegible] القسم الثاني كما لا يخفى [illegible] الاختلاف [illegible] وان كان [illegible] القسمين [illegible]
ابي جعفر [illegible] لو اجتمعتم على امر واحد [illegible] الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم وقول ابي عبد الله [illegible]
لو صلوا في وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم [illegible] ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم [illegible]
الاتفاق على الوجه الثاني واما [illegible] ما سمعته [illegible] الناس [illegible] التقية وما سمعته [illegible] فلا
[illegible] على التقية على الوجه الاول [illegible] على التقية على الوجه الثاني [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] لكل جواب [illegible] المسائل [illegible]
لكون اختلاف الاخبار [illegible] التقية مع [illegible] المخالفين [illegible] الاخبار [illegible]
في الكتب [illegible] الاخبار الكاذبة المدسوسة [illegible] الاختلاف بين [illegible] الاخبار
[illegible] التقية [illegible] بين [illegible] ذلك [illegible] الاختلاف
[illegible] الاخبار [illegible] الاخبار الكاذبة الموضوعة فلا يمكن [illegible] الكل [illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] علاج التعارض بين الاخبار لا [illegible] النصوص [illegible] على الموافق [illegible]
[illegible] الموافق على التقية [illegible] ان الاختلاف [illegible] التقية [illegible] الاخبار الكاذبة [illegible]
المتعارضين [illegible] الامام [illegible] احدهما [illegible] على الموافق [illegible]

بل [illegible] على التقية في مقام الترجيح [illegible] الاولى من [illegible]
[illegible] المذهب [illegible] وهو التقية [illegible]
[illegible] على [illegible] ان الاخبار [illegible]
[illegible] ولو لم يكن موافقا للعامة انما هو للتقية [illegible]
[illegible] من القطع [illegible] الاخبار [illegible]
مع [illegible] الخلل [illegible]
كما [illegible] الاخبار [illegible] في الاختلاف [illegible] الاخبار هو التقية [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] من التقية [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الكذب [illegible] الاخبار [illegible]
او [illegible] الاخبار [illegible] من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى [illegible]
من جهة [illegible] الامام [illegible] من التقية [illegible]
من المصالح [illegible] الحاصل من [illegible]
المأخوذ من مثل الكليني والصدوق والشيخ رضوان الله عليهم ومن جهة النقل بالمعنى [illegible]
يكون [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible]
يكون [illegible] الاختلاف [illegible] التقية [illegible]
بالتورية [illegible] في مقام بيان الاحكام [illegible]
الكل [illegible]
[illegible] الواقع [illegible] التقية [illegible]
[illegible]
[illegible] التقية [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible]
الواقع [illegible]
[illegible]
[illegible] الامام [illegible]
في [illegible] التقية [illegible]
[illegible]
[illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] في مقام [illegible] مقام اثبات الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التقية [illegible]
[illegible] التقية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]







الكثيرة على تلك الموارد النادرة ما لم يبلغ الى حدّ التضرر في كمال البعد فتدبر الرابع ان قول السائل في المقبولة فان وافقهما الخبران وفي المرفوعة
جميعا كانا موافقين لهم او مخالفين ظاهر في تساوي الخبرين في وجود هذا المرجح في كلا الخبرين فهو قرينة على ان المراد بموافق العامة ومخالفهم
الاعم من موافقة الكل والبعض كما ان قوله في المقبولة فان كان الخبران عنكم مشهورين وفي المرفوعة قلت يا سيدي انهما معا مشهوران قرينة على
ان الغرض من الشهرة في المقصد هو الشهرة بحسب الرواية لا الفتوى ودعوى ان ظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة
في كفاية موافقة البعض كانها مستبعدة لان الاصالة الحقيقة في الفقرة الاولى من دون داع الى الخروج عنها بحملها على الفقرة الثانية لكون اعمال
الاصل مع هذه القرينة ممنوع عرفا مضافا الى ان ظهور نفس الفقرة الاولى عرفا مع ملاحظة الامتنان في الاعم فبملاحظة ذلك لعل حمل الفقرة
الثانية على ارادة صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة اولى من حملها على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما
وتساويهما من هذه الجهة وكيف كان يظهر الثمرة بين الوجهين في صورة موافقة البعض من وجه مخالفة الباقين فان قلنا بالثاني كان الترجيح في
هذه الصورة ايضا بالخلاف في المنصوص ومن تعدى وان قلنا بالاول لا يبتني دخالها في المنصوص بل محل استفادتها الترجيح بكل قرينة من التعليلات
كما ان فيه سلمه الله تعالى ولو كان كل من الخبرين موافقا لبعضهم مخالفا للآخرين منهم فان لم نستفد من قولهم ع ينظر الى ما هم اميل اليه عموم الترجيح بما يرجع
في النظر ملاحظة التقية فيه يقتصر على مورد النص وان استفدنا العموم تعدينا منه وربما يستفاد ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان
الصدور ويعلم ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ وقد يستفاد ذلك من الامارات الخاصة مثل قول الصادق ع اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع رده
وقد يستفاد من ملاحظة احكام المرتبين في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات المتقدمة بموافقة اخبارهم ومع التامل في ذلك يظهر ما في
كلام المحقق النراقي ره من ان ميل القضاة والحكام ليس امرا مضبوطا بل يختلف باختلاف الاوقات والحالات والاشخاص وظاهر ان المعيار
المقصود ميل قضاة زمانه وحكامه ومولدنا لا نكاد نعلمه فتدبر **قوله** الخامس قد عرفت ان الترجيح الى آخره اقول قد عرفت اختلاف المسالك في الخبر الموافق
للعامة فمن قائل بخروجه عن الحجية ووجوب العمل (ح) ان اجتمعت فيه شرائط التعبد بالصدور لقوله ع ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية بل العموم
التعليل في قوله لان الحق والرشد في خلافهم وان جعلنا القضية غالبية وما ذا بعد الحق والرشد الا الضلال والغي ومن قائل ببقائه على الحجية (ح) لا
كون جهة الصدور فيه تقية فيقدم الخالي عن ذلك الاحتمال عليه من باب ترجيح احد الدليلين المتعارضين على الآخر بوجود مزية فيه مفقودة في الآخر فعلى المسلك
الاول يحمل الموافق لقول العامة او للمتفرع على قواعدهم الباطلة على التقية سواء كان معلوم الصدور ام لا كان له معارض ام لا وفي صورة وجود المعارض
كان اقوى سندا او دلالة لتعين الخالي القائم لا لكونه مرجحا وصالحا للاعتماد بل لانحصار الحجة فيه وترك العمل به ويخرج من ادلة وجوب العمل بالخبر وان شملته ادلة التعبد
بالصدور هذا ان عرف كونه ترخيصا بهم وان لم يصل الى حد التعصب ونبذ من وراء مذهبهم وان وجدنا القول فيهم ولم نعرف كونه ترخيصا بهم
لاحتمال كونه من المشتركات بين الفريقين فيترك الخبر الموافق لذلك بمثله وانه على ابن اسباط الدال على ان سبيل الحق خلاف العامة فان قلت قوله ع في المقبولة
خذ بالمجمع عليه لانه لا ريب فيه دال على تقديم معلوم الصدور وان كان موافقا للعامة على مظنون الصدور وان كان مخالفا قلت معارض ذلك بقوله ع
خذ بما خالف العامة واترك ما وافقهم لان الرشد في خلافهم الدال على تقديم مخالف العامة وان كان ظني الصدور والترجيح للفقرة الثانية
لقوله ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وانه غي وضلال وعلى المسلك الثاني يقدم الموافق الاقوى دلالة كالخاص مثلا على
المخالف الاضعف دلالة كالعام عند تساويهما من سائر الجهات نوع بقاء الخبرين على الحجية ولا بد من الترجيح بقوة الدلالة وقد عرفت ان الترجيح
بقوة الدلالة نوع الجمع المقبول المقدم على الطرح الحاصل بسبب المرجحات واما لو كان احدهما ارجح صدورا لكون راويه اصدق واوثق لكونه ارجح
من حيث ملاحظة جهة الصدور لكونه موافقا للعامة محتملا للصدور تقية وكان الآخر ارجح من حيث ملاحظة جهة الصدور لكونه مخالفا لهم
غير محتمل للصدور تقية فقال سلمه الله تعالى الظاهر تقديم الاول على الثاني على البناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية لان هذا الترجيح
ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كالمتواترين او تعبدا كما في الخبرين المتساويين في صفات الراوي وغيرها اخرى كما في الخبرين بعد
عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر لكونه ترجيحا بلا مرجح وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من
حيث الصدور فنتعبد بصدور الارجح صدورا ونترك التعبد بصدور الآخر **اقول** قد عرفت في محله عدم دلالة الروايات المعتبرة على الترجيح
بحسب الصدور الا المقبولة الدالة على تقديم المجمع عليه على غيره وعرفت ان الاخذ والترك في المقبولة وغيرها ظاهران في العمل وتركه لا في
الحكم بانه قول المعصوم وانه ليس قوله وما ذكره سلمه الله مبني على فهم الترجيح بالصدور بما يقتضي رجحانه وعلى ظهور الاخذ والترك في المعنى
الثاني والا فلو كانا ظاهرين في المعنى الاول كان وجوب العمل بالاقوى سندا معارضا بوجوب العمل بمخالف العامة الا على فهم الترتيب
بين المرجحات وقد مر الكلام في تلك المباحث فلا نعيده ومر ان ادلة التعبد بالصدور وهي ادلة ثبوت السنة بالخبر الواحد لا تفرق بين كونه
واجب العمل وواجب الحمل على التقية فان وجوب الحمل على التقية لا ينافي التعبد بالصدور ولا يوجب لغوية التعبد به كما ان وجوب الحمل عليها

لا ينافي نقل الصدق ولا يوجب تعويضه فيما قطعنا بالصدق فاذا اجتمعنا فسنن صدور ما يحمل على التقية في التعبد بها فما اورده سلمه الله على نفسه من ان الاصل في الخبرين هو الصدق فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية لعلمه وان كان لا يخرج عنه ولا ينفعه الجواب بان لا معنى التعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله ادلة التعبد بخبر العادل وذلك لان الالغاء في مقام العمل لا يوجب الغاءه في مقام الصدور والا لزم خروج الترجيح بمخالفة العامة من جملة المرجحات فان المرجح انما يتصور في متعارض الدليلين ولو لم يعقل التعبد بصدور الموافق للعامة خرج عن كونه سندا وبطل التمكن معه ولم يرجح المخالف للعامة عليه اما على القول بتقديم الاول فلان التعبد بالصدور لم يتصور مع تعارض الدليلين ويرجح المخالف بوجوب العمل عليه ووجوب ترك العمل بالموافق وكان الغاء مقطوع الصدور المتعين حمله على التقية مع عدم التعارض لكونه متفرعا على قواعد التعادل فاسد مثلا معنا ووجوب ترك العمل به فكذا الخبر العادل الذي كان كذلك معناه ذلك كما يكون الصدور في الاول معقولا للمصلحة اقتضى كذا يكون التعبد بالصدور في الثاني كذلك وقد اشرنا سابقا الى ان ما سمي باصل التقية عدم ثبوت فائدة على معنى خبره في بعض الاخبار لا يوجب عدم شموله لذلك الخبر في ذلك الحين يتخيل انه غير معقول والحاصل ان تسليم حمل الموافق على التقية عند القطع بصدور المتعارضين وتساويهما في السند من حيث تساوي الراويين في العدالة والوثاقة والاذعان بان صدور الموافق لمصلحة في الاولى والتعبد بالصدور في الثانية غير مستلزم لقبح ولا لعوبة على المعصوم المتكلم مستلزم للاذعان بذلك فيما كان احدهما ارجح سندا من الاخر وقد عرفت ان مقتضى الترجيح هو العمل بالراجح لا ترك التعبد بالصدور بالنسبة الى المرجوح فمع التعبد بصدور المتعارضين فيما نحن فيه كان رجحان السند موجبا لوجوب الاخذ به وكونه على طبق العامة كان موجبا لترك العمل به كما انه لما خالف العامة في الاخر موجب لوجوب العمل به ومرجوحية السند موجب لترك العمل به فيتعارض المرجحان والرجحان للثاني لكونه موافقا للعامة جهة وصدورا لا انه لو قلنا بانه لا لزوم الترجيح على الترتيب بين المرجحات او قلنا بان المراد بالاخذ والترك في اخبار العلاج هو التعبد بالصدور وترك التعبد به وقلنا باستفادة العموم في الترجيح بالسند لم يكن ترجيح الارجح سندا مع كونه على طبق العامة لان الترجيح بجهة الصدور على هذا القول الاول انما هو بعد تعذر الترجيح بالصدور والمفروض عدمه وعلى القول الثالث متفرع على اصل الصدور وقد فرضنا ان المراد بالاخذ بالراجح سندا ترك التعبد بالاخر فلم يتعبد بصدور المخالف حتى يرجح على الموافق بجهة الصدور لكن قد عرفت ان كل ذا على خلاف ما يصل اليه فهم القاصر واما مقايسة المورد بما نحن فيه بما اذا كان احد المتعارضين اقوى دلالة واضعف سندا والاخر بخلاف ذلك فان كان مفروضنا لو كان الاقوى دلالة على طبق العامة فاصل الحكم في المقيس عليه فاسد على مسلكنا لكون الاقوى دلالة الارجح صدورا وسندا لا وان كان نظر المقايسة في الصدور فكيف اذا كان اضعف سندا من الاخر وان كان مفروضه غير ذلك كما لو كانا على خلاف العامة فقياسه على مسلكنا في محله للتعبد بالصدور في كليهما وكون الاقوى قرينة صارفة للاضعف دلالة وعلى مسلكه سلمه الله مع الفارق لان التعبد بصدور الخبرين على ان نعمل بظاهر احدهما وبتأويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب للعوبة التعبد بصدور الخبرين على ان نعمل بظاهر احدهما وبتأويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب للعوبة التعبد بالصدور بالنسبة الى المأول للعمل به في الجملة بخلاف التعبد بصدور المتعارضين ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد بصدوره فان قلت في مقام الرد عليه سلمه الله ان فيما نحن فيه صورة تساوي المتعارضين من حيث السند مع ان ترك التعبد بصدور الاضعف سندا ممكن غير مستلزم للترجيح من غير مرجح لوجود المرجح في التعبد بصدور الارجح سندا بخلاف المتساويين سندا فان ترك التعبد بصدور احدهما المعين مستلزم للتحكم فان المفروض تساوي سندهما قلت لا وقع لهذا الاعتراض بعد ما عرفت من ان منشأ قبح التعبد بصدور ما يجب حمله على التقية هو اللغوية ولزوم التناقض بين قولي المتكلم تعبد بصدور هذا الخبر واحمله على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد به فان ذلك المنشأ مما لا يتفاوت الامر فيه بكون المتعارضين اللذين احدهما المعين على طبق العامة متساويين سندا او مختلفين فيه ثم ان هذا كله انما هو على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية لينتج المفروض فيما اذا كان المتعارضان بحيث يشتمل احدهما على المرجح الداخلي فانك قد عرفت ان المفروض في هذا المقام هو اشتمال احدهما على المرجح الداخلي الغير المستقل المنوع الى رجوعه الى الصدور والى جهة الصدور والى المضمون فعلى تقدير هذا التوجيه كان احتمال التقية من المرجحات الراجعة الى جهة الصدور اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد من الباطل كما دل عليه جملة من الاخبار المعللة بان ما ... فالحق هو الواقع وان نصبه التعليل فانه فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء انها مع غيرها وهذه من جملة الثمرات الموضوعية بين التوجيهين:

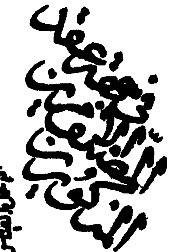
ثم انك بعد ما عرفت ان الكلام في المقام الرابع المعقود في كلامه سلمه الله في بيان المرجحات انه يقع في تعارض النص والاظهر مع الظاهر المعبر عنه بالترجيح بقوة الدلالة لا انه قد يقع في تعارض المتساويين دلالة مع اشتمال احدهما على المرجح الداخلي وقد يقع فيه مع اشتمال احدهما على المرجح

الخارجية وقد وقع الفراغ عن بعض الكلام في المقامين الاولين فالمقام الثالث في المرجحات الخارجية وقد عرفت انها على قسمين الاول ما يكون غير معتبر بنفسه بحيث لو لم يكن في البين دليل لم يرجع اليه والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك احد المتعارضين كان هو المرجع فمن الاول شهرة احد الخبرين ولا يخفى ان نفس شهرة احد المتعارضين رواية عند عدم وصولها الى حد التواتر من المرجحات الداخلية الغير المستقلة نعم مع فرض انتفاء محل الشهرة الذي هو الخبر لم يكن لها تحقق كما في اعدادية الراوي واما بعد البناء على كشفها عن شهرة العمل فهي راجعة الى شهرة الفتوى به وشهرة الفتوى من المرجحات المستقلة فان الشهرتين الى مرجح واحد ولا يجعل بعضهم انها الفتوى بمضمونه العلم بعدم استنادهم والمفتين اليه شهرة الفتوى فيما الشهرة في الرواية بعد ذلك البناء وكذا الكلام في عد كون الراوي لاحد المتعارضين افقه وراوي الاخر في جميع الطبقات او في بعضها منها فان صيرورته من المرجحات المستقلة مبنية على ارجاعه الى فتوى الافقه وعلى هذا يصير فتوى الافقه او الاورع من المرجحات وان لم يعلم استناده اليه او علم عدم الاستناد والضابط في هذا القسم من المرجحات كل امارة مستقلة غير معتبرة لعدم الدليل على اعتبارها مثل شهرة الفتوى والاستقراء والاجماع المنقول على فرض عدم قيام دليل على اعتباره وظهور الاجماع ونحوها وانتفاء مخالف لاحد الخبرين واما المعتبرة بنفسها ولو مع عدم ملاحظة الاخبار العلاجية كالكتاب والاصل ونحوهما فهي داخلة في القسم الثاني من المرجحات الخارجية واما غير المعتبرة لوجود الدليل الخاص على عدم اعتباره كالقياس ونحوها فسيجيء الكلام فيه **والحاصل** ان الامارات المستقلة بمعنى ما لا يوجب العلم كلها داخلة تحت اصالة حرمة العمل بها ورأى العلماء الخارج منها بالدليل الدال على اعتباره مع قطع النظر عن اخبار العلاج هو المراد بالمعتبر بنفسه والباقي تحتها لعدم الدليل المخرج كله هو المراد بغير المعتبر بنفسه وهو على قسمين قسم دل الدليل مع قطع النظر عن الاصل على عدم اعتباره وسيجيء الكلام فيه وقسم لم يدل دليل على عدم اعتباره غير الاصل وكلامنا في المقام فيه ثم هذا القسم ان كان شمول الاخبار العلاجية له كما هو كذلك عند من يتعدى منها الى الترجيح بكل ما يوجب اقربية احد المتعارضين الى الواقع وان كان خارجا عنها خرج عن تحت الاصل في مقام الترجيح باعتباره وان لم يكن مشمولا لها الا ما نص بترجيحها كان باقيا تحت الاصل بالنسبة الى مقام العمل والترجيح كليهما ومن جملة ما نص بالترجيح به فيها مخالفة العامة فان الحكم الموجود بين الخاصة وان كان اجماعيا لهم او مشهورا بين مذهبهم كان من المستقل المعتبر بنفسه وان لم يصل الى ذلك الحد مع كون الحكم مرضيا بينهم كان من المستقل الغير المعتبر بنفسه المعتبر في مقام الترجيح بقوله عليه السلام خذ ما خالف العامة ثم ان قلنا باعتبار الاخبار من باب السببية كان اعتبار هذا المرجح من باب التعبد ان قلنا باعتبارها من باب الطريقية والكشف عن الواقع احتمل كون جهة الترجيح به من باب الكشف من جهة الصدق فيدخل في المرجحات الغير المستقلة واحتمل كونها من باب الكشف عن الواقع كما هو ظاهر الاخبار المعللة بان الرشد في خلافهم فيدخل في المرجحات المستقلة المضمونية فالمرجح المضموني قد يكون غير مستقل مثل المنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى وقد يكون مستقلا مثل المرجحات التي نتكلم في المقام فيها وبالتامل فيما ذكرنا ظهر ان كل امارة مستقلة غير معتبرة ليس بعضا من المرجح الخارجي الغير المعتبر بل هو عينه فتوضيحا وكيف كان استدل سلمه الله على الترجيح بهذا النحو من المرجح بوجوه الاول ما يستفاد من التعليلات في الاخبار الامرة بالاخذ بمخالف العامة من نوع من الترجيح بكل ما يوجب اقربية احد المتعارضين الى الواقع وان كان ذلك الموجب خارجا عنهما مثل المرجحات المضمونية الخارجية وقد عرفت الكلام في ذلك الاستفادة الثاني ان يرجع هذا النوع من المرجح الى المرجح الداخلي فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الاخر اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور وقد عرفت ان المزية الداخلية قد يكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الاخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق وهو توجيه الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية لنص من المرجحات الداخلية وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود في الاخر كالاعدلية والاوثقية فيوازن احدهما فانها غير موجبة لنفي احتمال عدم مطابقة الواقع بالنسبة الى صدق الراوي بل كلاهما مظنونا الصدق الا ان احتمال عدم المطابقة في الراجح ابعد منه بالنسبة الى المرجوح والمرجح الخارجي من هذا القبيل فان عمل المشهور مثلا اذا طابق احد الخبرين فلازمه الظن بوجود خلل في الاخر حيث لم يعلم بعناية الامر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الاخر وهو الفارق بين المرجح الداخلي والمرجح الخارجي الموجب للظن الاجمالي بالمرجح الداخلي وبعد حصول ذلك الظن يدخل الراجح فيما لا ريب فيه بالنسبة الى المرجوح الذي فيه ذلك الريب فيدل على الترجيح به عموم التعليل في قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه والايراد الذي يظهر بعد عدم امكان حمله على ظاهره من عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الاخر لا يضر بالاستنتاج كما لا يخفى **واقول** لا يخفى ان اشتمال احد الظنين بالظن الاخر انما يتم فيما اذا وجدنا استناد المشهور او الافقه الى احد الخبرين المتشابهين في نظرنا فان مثل ذلك مما يكشف عن اطلاعهم على خلل فيما لم يعملوا به لما مع العلم بعدم استناد المفتين اليه كما في مثل الاستقراء مخفي الافتراق بتلك الامارة الا بالالتزام الظن بوجود خلل في الاخر كما لا يخفى والمعلوم الغير الضمني اللهم الا ان يستند الى التعليل في القسم الاول ويعكس الى القسم الثاني بالاجماع المركب فتدبر ثم ان حصول الظن الفعلي باقتران احدهما بتلك الامارة بمطابقة مضمونه مع الواقع فلازمه الظن الفعلي بعدم مطابقة مضمون الاخر معه لكن الكلام في حصول ذلك

الظن النوعي وكذا الحال في الظن الفعلي من المرجحات الداخلية حتى يندرج في عموم التعليل الحاكم بالترجيح بالمرجحات الداخلية اغتفلنا عن جميع ذلك
لكن قد عرفت في محله ان التعليل بان على حقيقته ولا دلالة على صرفه عن ظاهره مع دلالته على نفي الريب بالنسبة فتذكر والثالث ان الامارات الخارجية بعد ما
اوجبت الظن بخلل في المرجوح مفقود في الراجح فنقول قد ادعى جماعة الاجماع على وجوب العمل باقوى الدليلين فان سلم شمول معقد الاجماع المنقول
للاقوى من حيث الاقتران بالامارة الخارجية كما يشمل الاقوى من حيث الاقتران بالمرجح الداخلي المعبر عنه بالاقوى بنفسه ثبت الترجيح في المقام
بشمول معقد الاجماع له وان لم يسلم الشمول فلاحظه ان الظاهر من اقوى الدليلين في معقد الاجماع اقواهما في نفسه ومن حيث هو لا الاقوى بحكم
كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية فنقول ان ما نحن فيه بعد ذلك الاستلزام يصير المقترن بالامارة الخارجية اقوى بحال العرض من حيث
نفس الظن الاجمالي بوجود خلل في المرجوح مفقود في الراجح والاقوى بنفسه اعم من الاقوى بنفسه بنفسه واجمالا **اقول** اما الكلام في الاستلزام
فقد عرفت والاجماع على وجوب العمل باقوى الدليلين مسلم اذا كان اقوى في نظر الشارع كالخبر الواجد للمرجحات المنصوصة واما الاقوى بحسب الملابسات
الخارجية المناسبة لحجية الظن المطلق المناسب لطريقة العامة فنحن بمعزل عن تسليم دعوى الاجماع على وجوب العمل به مع انه قد خالف في ذلك
جماعة من اعيان العلماء من المتقدمين والمتاخرين ومخالف للحكم المجعول من الشارع وهو التخيير عند فقد المرجحات المنصوصة ولو كان المبني في الترجيح على ذلك
الترجيح لم يبق للتخيير المذكور في النصوص مورد يعمل به ولعله من اقوى الشواهد على ضعف فهم العموم من التعليل الرابع ان الخبر المقترن بهذه المزية
داخل في الاوثق وان كان من جهة ارجاع هذا النوع من المرجح الى المرجح الداخلي فيشمله قوله في المرفوعة خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك حيث يلاحظ ان الاوثق يشمل بظهوره في الراوي الا من حيث حظه صفة الوثاقة في الرواية **اقول** قد عرفت في محله ان الحاصل من اوثقية
الراوي كمال الوثوق في صدق الرواية وغاية الامر التعدي الى ثابتة الصدق الحاصل من جهة الراوي الى ثابتة الصدق الحاصل من غيره واين
ذلك من الوثاقة الحاصلة من الاقتران بالمزية الخارجية التي غايته الظن بكون المضمون مطابقا لنفس الامر فانه لا يصير سببا لان يجعل الشارع مناط الترجيح
اقربية الخبر الى الصدق ولا يقتضي اقربية مضمونه الى الواقع وقد عرفت تمام ضعفه لو كان شمول الاقربية بما يحمل في باب المرجحات ولقائل قولا واحدا
خذ بما هو اقرب الى الواقع في نظرك مضافا الى ما عرفت من ان الاصدقية في المقبولة من صفات الحاكم والمرفوعة من الاخبار الغير المعتبرة ولعل هذا اقوى
اضعف الوجوه المستند اليها اذ لو كان البناء في الاستدلال مثل هذا الوجه في الدلالة لما امكن الاستدلال بما على الاخبار على اغلب المطالب
والحاصل ان المناط في حجية الادلة اللفظية هو ظاهرها عند اهل اللسان لا بما يحصل من الفكرة على فرض تسليم اعتبار المرفوعة الاوجح
ما كان راويه اوثق وكيف كان فان وسلمه الله تعالى على نفسه بعد الاستدلال بهذه الوجوه بان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار
المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم فلا
اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينها وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية اذ غاية الفرق بينهما ان الدليل على
عدم العبرة بها هو الاصل يعني اصالة حرمة العمل بها وراء العلم ولا ينافي ونحن حكم ذلك الاصل في مقام الترجيح ومقام الحجية اذ الترجيح ايضا
عمل بالدليل حقيقة يرجع الى الخروج المتعارضين بالخاص من تحت دليل الحجية او من الطريقية والدليل على عدم العبرة بالقياس هو ذلك
الاصل مضافا الى الاجماع والاخبار الناهية عن العمل به وذلك الفرق ليس بفارق في المقام هذا مع انه لا معنى لكشف الامارة عن
خلل في المرجوح لان الخلل في الدليل من حيث هو دليل قصور في طريقيته والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن
بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع واجاب عنه بانه اما النص فلا ريب في عموم التعليل
في قوله لان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل وقوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الارجائي
المرتبة بالاخذ بخلاف ما عليه العامة فحاله حال المرجح الخارجي لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور **اقول** قد عرفت الحال في ريب الواضح وفي عموم
لا ريب فيما نحن فيه كعموم فان الرشد في خلافهم واما شمول الروايات النبوية لما نحن فيه فهو اشبه بالظهور كما في تركه ما يوجب الريبة و
واحسنا لا يوجب فيها ولذا استدلوا بها على الاحتياط الذي هو الاخذ بالقدر المتيقن وليس في المقام ما يوجب توهم عدم جواز الاخذ بالظا
كما توهم في قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه حتى يحمل الرواية على الامر بترك ما هو اكثر ريبا والاخذ بما هو اقل ريبا واستفادة الترجيح بالمرجح
الخارجي الخاص وهو مخالفة العامة من مثل رواية الارجائي لا يوجب التعدي الى غيره وان كان نظيره الا بالقياس المحرم وليس في البين اجماع مركب
لوجود القول بالترجيح بهذا المرجح دون غيره من المرجحات الخارجية الغير المعتبرة **قال** سلمه الله واما معقد الاجماعات فالظاهر ان المراد منه الاقرب
الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من كلماتهم في مقامات متعددة من ان المناط في الترجيح مجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات
بمجرد الاقربية الى الواقع مثل ما ذكروه في الترجيح بالقياس في الترجيح بموافقة الاصل بان الظن في الخبر الموافق له اقوى وفي الترجيح بمخالفة الاصل
بان الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج الى البيان ومثل استدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة امارة الرجحان

والعمل بالراجح واجب فيجب [illegible] بالمتبع [illegible] كما لا يخفى **أقول** استناد الشهيد في الذكرى في مسألة العمل [illegible] الطويلين
[illegible] الأمر [illegible] الأرجح ومثل قوله [illegible] الاستحقاق [illegible] العمل [illegible] من جهة الرجوع ومثل
الشهيد في الذكرى [illegible] الشهرة بقوة الظن ومثل قوله [illegible] الأعلم [illegible] أقوى أرجح [illegible] أولى
حاصل [illegible] معقد الإجماعات [illegible] المتبع [illegible] ترجيحهما أقرب إلى الواقع والمرجحات الخارجية [illegible]
[illegible] معقد الإجماعات [illegible] المتبع منها [illegible] خصوص [illegible]
[illegible] موضع [illegible] إلى الواقع الإجماعات **وأقول** [illegible] الأخبار [illegible]
[illegible] المرجوح [illegible] القول [illegible] الظن [illegible]
[illegible] التكليف في كل [illegible] إلى الواقع والطريقية [illegible]
[illegible] الطريقية [illegible] الطريقية [illegible] المتعارضين [illegible]
في [illegible] عن الطريقية [illegible] الدليل [illegible] طريقية
[illegible] الكشف [illegible] هذه الأخبار [illegible] القول [illegible] الأخبار [illegible]
[illegible] معقد الإجماعات للترجيح [illegible] الواقعية [illegible] الراجح وهذا [illegible] ذلك القول [illegible] الظن المطلق
فإن [illegible] الاستدلال [illegible] القول [illegible] الطريقية [illegible] الترجيح [illegible] من باب الظن المطلق [illegible] العلم
[illegible] للإجماع المركب [illegible] الكلام [illegible] النصوص [illegible] الأخبار [illegible] النصوص [illegible]
[illegible] الظن المطلق [illegible] الإجماع [illegible] الثاني [illegible] الكشف [illegible]
الكاشف [illegible] الكاشف [illegible] النص [illegible] معقد الإجماع في الحقيقة [illegible] الاستدلال [illegible] الترجيح [illegible]
من المرجح [illegible] الاستدلال [illegible] الاستدلال [illegible] الدليل الأول [illegible]
الترجيح ومعاقد الإجماعات [illegible] الترجيح [illegible] إلى الواقع وقد عرفت أن مقتضى عموم التعليل [illegible] ومعاقد
الإجماع اعتبار الظن [illegible] مقام الترجيح بين الخبرين المتعارضين [illegible] قولنا الخمر حرام لأنه مسكر [illegible]
مسكر حرام والخمر [illegible] المجمع عليه [illegible] المجمع عليه [illegible]
كذا الكلام في [illegible] التعليل [illegible] ومعاقد الإجماع [illegible] النصوص [illegible] المتعارضة [illegible] الظن المطلق [illegible] العموم
[illegible] الظاهر [illegible] الطريقية [illegible] المتعارضين [illegible] المتعارضة
[illegible] الظن المطلق [illegible] الأخبار [illegible]
[illegible] الأمارات [illegible] الأمارات الخارجية [illegible] المتعارضين [illegible]
[illegible] الطريقية [illegible]
ومع ذلك [illegible] ذلك [illegible] الأخبار [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الطريقية [illegible]
المطلق [illegible] العمل [illegible] الأحكام [illegible]
[illegible] الطريقية [illegible] المتعارضة [illegible]
[illegible] الأمارات الخارجية [illegible] الكشف [illegible] العمل [illegible] الأمارات الخارجية [illegible]
[illegible] الشهرة [illegible] عدم الترجيح [illegible]
التعليل [illegible] النصوص ومعاقد الإجماع [illegible] القياس [illegible] الظن [illegible]
[illegible] ذلك **أقول** [illegible] حكم العقل بوجوب [illegible]
[illegible] إلى الواقع [illegible] الطريقية [illegible] **قوله** [illegible] الترجيح [illegible] المرجحات الخارجية
فيكون [illegible] الإجماع والعقل [illegible] الأخبار [illegible] النص [illegible] ومعاقد الإجماع [illegible] العقل
[illegible] الطريقية [illegible] الأقربية [illegible]
[illegible] إلى الواقع [illegible] الطريقية [illegible] الظن [illegible] إلى الواقع [illegible]

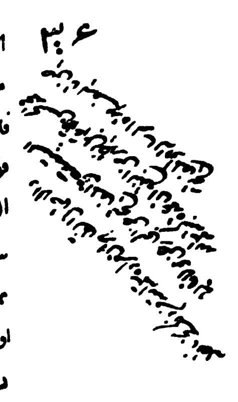
فليس مثل جعل نفس الظن بمنزلة الحجة في وجوب الاخذ به بمجرد الشك في الخاص من حيث احتمال تخصيصه بالاخر او نحو ذلك ممّا لا يكون فيه الاصل دليلا في تعيين
التدليل على حجيتهما بالجعل الى نفس الشرط او نحو ذلك من الظن بمنزلة الحجة ان الظن الطريقي الى الواقع لا يوجب الا ما هو من لوازمه
لما كان المناط في الطريقية هو الاحتمال للواقع فتارة يكون الرجحان لمعتضد بحكم العقل بوجوب العمل بالراجح وهو القليل لكن تكلم فيه ان الالتزام
اذا كان بحسب العقل فلا يتوقف على حكم وجوب الاخذ بالراجح وامّا اذا كان بجعل الشرع فلا يتبع الا ما جعله الشارع بحكم العقل بالترجيح الى ما
الطريقي لعدم اطلاقه يجب ما ادّعوا من جعل التعبدي في مرجح ولعل من الاخبار ما يثبت الطريقية فلو فرض عدم الوقوف على ما
اعتبره الشارع مرجحا بكون المرجح طريقيا يحتمل التقابل عند عدم العلم بالترجيح بما يحكم الترجيح به شرعا وعقلا في الحاصل
ان من جعل المتعاضدين من حيث الطريقية ومن حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فانّه على الطريقية لا يحكم العقل الا بالترجيح
بما جعله الشارع طريقا في علاج التعارض وهو لا يثبت الا ما يلزم في قوله سلّمنا لكن امّا ثبات ذلك **قوله** في المقام الثاني
لما عرفت منّا في هذا المقام ان المرجحات الخارجية قد يكون معلوم الاعتبار بنفسها وقد يكون عدم اعتبارها معلوما بالدليل وقد
يكون مشكوك الاعتبار فقد علم الاصل على عدم اعتبارها ووقع الفراغ عن التكلم في القسم الاخير هنا لانه بيّنا القسم الثاني بان
ملاحظة هذا الترجيح مع المرجحات السابقة قد عرفت على مسلك الفاضل القياس ونحوه مما كان معلوما عدم اعتباره بالدليل والبحث في المرجحات
مما يمكن من الوجدان كالقسم الاخير ليس من المرجحات الا ما كان مستنده في الاخبار العلاجية كما افتى العامة وفي الفقه ما كان مقتضاه وكما
البلد من اهل مسالك من يفهم من التعليل العموم فكل ذلك مشكوك الاعتبار وخارج من محل الاصل فلا ينبغي ان يتكلم في مثل القياس الا في
ان العمل على وجه في بحث المرجحات التي هي الاصل الثانوي لم يثبت والحق على فرض تسليم فهم العموم هو الاول لاستقرار طريقة الاصحاب
على عدم الترجيح ايضا كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه حيث لم يرجحوا احد المتعارضين بموافقة القياس ولا ذلك
لو وجد منه ومن شروط القياس في الاصول الترجيح في الفروع وان قلنا ان مرجع الترجيح به خفيف الى العمل به انه خارج عن حكم الاجماع والاخبار
الناهية عن العمل بالقياس ان يجعل الترجيح به بكونه موافقا للعمل بالخبر المرجوح فيكون الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس
فيه نفسه ان هذا الوضع انما يصح لو كان حجية الخبر لاجل وصف الظن الفعلي حتى يرتفع ذلك الظن عند موافقة القياس فحينئذ لا القياس
لم يحصل الظن من الموافق ايضا الفرض فيهما فالعمل بالموافق عمل بالقياس لا نه الحاصل لما هو مناط الحجية للموافق مضافا الى ما هو سبيل
ذلك لازم رفع العمل بالخبر السليم عن المعارض بالقياس اذا اوجب الظن بالخلاف ومع الترجيح مطلق الاصول لا فرق بين رفع حجية العمل بالخبر الكلي
الجزئي وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الاخر وبين رفع حجية العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وكله
ممّا لا يلتزم به احد وهذا من جملة ما يرد على القائل بالظن المطلق **والحاصل** ان المذهب جعل القياس مرجحا ان وجه خبر والتبلد
في نصوص من العلاج ومعاقد الاجماع لحرمته ما ادعاه من الاجماع على عدم الترجيح به وقد استفيد ذلك الاجماع من التتبع في طريقة الفقهاء في
كتبهم الاستدلالية في الفقه ولكن وجه ما ذكره المحقق في توجيهه من طرح جهة القياس في مقام الدليلية لا مقام المرجحية بزعم كونه رافعا
للعمل بالخبر السليم عن المعارض ايضا وامّا مقام ملاحظة هذا النوع من المرجح مع المرجحات السابقة فقد عرفت ان المرجح السندي المنصوص على
مسلكنا مختص بكون احد الخبرين قطعي الصدور فيقدم على غيره وان المرجح المضموني المنصوص العين التعبدي بنفسه مختص بمخالفة العامة وهنا
ما مقتضاه البلد من ان لو كان احد الخبرين قطعي الصدور وموافقا للعامة والاخر ظني الصدور ومخالفا لهم قدمنا المخالف الظني لقوة
ما سمعت من تشبيه قول الناس بجهة التقية ونحوه ولو كان الموافق القطعي اقوى دلالة لخروجه عن مقام وجوب العمل والحجية اصالة امّا
على مسلكه سلّمه الله فيقدم قوي الدلالة على ضعيفها مطلقا الا اذا بلغ المرجح الخارج في التعبد الى الاضعف لا الى الحجية وعن الايح
كلاله وهو يسقط عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين لخروج المرجح به عن الحجية والدليلية ومن هنا يقدم العام المشهور المعتضد بالامور
الخارجية الاخر على الخاص وامّا تسليم حجية القوي الدلالة مع كون غيره ما كان موافقا للعامة لخروج ما كان موافقا لهم عن مقام وجوب العمل ان كان
ظني الصدور وجهلنا او شرطنا او كان قوي الدلالة فيقدم ما يمكن واحد من المتعاضدين موافقا لهم يقدم قوي الدلالة الا في خصوص الخبر المتين
المشهور عن قوي الدلالة بحيث يكون كالشاذ مع الشهرة فيجب تقديمه عن مقام التعبد مقيدا كالمظنون وهو المقدّم وامّا المشهور المخالف
عن ذلك في بيان الامور الخارجية الغير المعتبرة بنفسها فلا يعتبر الا الظن الفعلي بالاقربية وهو مضمون الاضعف لا الدلالة الى الواقع وغير ذلك مما لا يوجب
الوهن في الاقوى دلالة الا على القول بالظن المطلق مع ان اهل هذا مقدم الخاص في بيان الاقوى لا الدلالة الى العام واما الاضعف كاله
ذلك المتواتر وامّا الترجيح من حيث السند المعتضد بالظن فيه مسلّما ولم يعلم المعروف بين الاصحاب انه يتقدم بين المرجحات المذكورة في
المقبولة كونه مقدما في الذكر على سائر المرجحات بمعنى انه لو قدم على المرجح الخارجي لكن بمعنى انه لو كان العكس لاحتمل ان مرجحات السند



انما اعتبر لتحصيل الاقربية الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب
العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح
بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية ليكون من مرجحات جهة الصدور لا المضمون فلو فرض كون احد المتعارضين مخالفا
للعامة على هذا البناء والاخر موافقا للمشهور مثلا تعين لان ترجيحه بمخالفة العامة انما اعتبر لتحصيل الاقربية الى الواقع فان المخالف اقرب
الى كون جهة الصدور فيه مبينا الحكم النفس الامري من الموافق فاذا فرض كون الموافق مظنون المطابقة للواقع للاعتضاد بالشهرة والمخالف
مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالمخالفة للعامة هذا ما افاده سلمه الله على مسلكه في المقام ولكنك خبير على فرض تسليمه معاكسية باب
ترجيح السند بان افادة المقبولة للترتيب ممنوعة وقد بينا سند المنع في محله وسلمنا افادة الترتيب لكن كون اعتبار مرجحات السند لتحصيل
الاقربية الى الواقع مما لم يستفد من النص فكما يحتمل كون الاعتبار لذلك كذا يحتمل كونه لاجل التعبد براجح السند وان لم يحصل منه الاقربية
الى الواقع وكون الاعدل اقرب الى الصدق بمعنى كون الظن بصدقه اقوى من الظن بصدق العادل مسلم لكن الظن بالصدور وصدق الخبر المعصوم لا يلازم
اقربية المضمون الى الواقع نعم بعد الظن بالصدور وخلو الخبر عن الاقتران بما يمنع من حصول الظن بالمضمون يحصل الظن بمطابقة مضمونه مع
الواقع لكن الشارع لم يعتبر هذا المرجح لذلك على فرض تسليم اعتباره نفسه انما قلنا ذلك لانه سبق منه سلمه الله ويجيء منه ان اعتبار
الصفات المذكورة في المقبولة معتبرة في الحاكم لا الراوي وهو كذلك كما مر غير مرة وان كان المراد الاقربية الواقعية اقربية الصدور الى الواقع لا
المضمون فكيف يترتب على فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع انه لا وجه للترجيح بالاعدلية ثم قد عرفت سابقا انه لا داعي لفرض
العلم بكذب احد الخبرين حتى يكون المظنون صدق الاعدل وكذب العادل وعرفت ان التعارض لا يقتضي ذلك ثم لا يخفى ان القول باعتبار المرجحات
السندية والمضمونية من باب التعبد والظن الشأني مما يجتمع مع الترتيب بينها وباعتبار المرجحات السندية والمضمونية من باب التعبد والظن
الشأني مما يجتمع مع الترتيب بينها وعدمه واما على القول باعتبارها من باب الظن الفعلي فلا معنى لترتيبها ولا لتعارض بعضها مع بعض فان
المدار في الترجيح اذا كان على الظن الفعلي فلا تفاوت بين حصوله من المرجحات السندية او المضمونية فلا وجه للترتيب وحصول الظن الفعلي
بالنسبة الى طرفي التعارض مما لا يمكن فلا يتصور حصول الظن الفعلي بمضمون احد المتعارضين لمرجح وبمضمون الاخر لمرجح اخر فلا وجه لتعارض
بعض المرجحات واما على التعبد فيمكن ان يتعبدنا الشارع بالمرجح السندي مثلا اولا وعلى فرض فقده يتعبدنا بالمرجح المضموني ولا يتصور
ويمكن ان يتعبدنا بالمرجحات في مرتبة واحدة من دون ملاحظة تقديم وتاخر فيتصور التعارض اذا وجد بعض المرجحات مع احد المتعارضين وبعض اخر
مع الاخر فظاهر مقالته سلمه الله بل صريحه اعتبارها من باب الظن الفعلي فكيف يقول باعتبار الاخبار ولو عند التعارض من باب الطريقية ثم
كيف يقول بلزوم الترتيب بين المرجحات الا ان يكون قوله في المقام رجوعا عن لزوم الترتيب ثم ان معنى الطريقية على ما افاده ان الشارع
لاحظ غلبة ايصال الاخبار مثلا الى الواقع فلاجل تلك المصلحة جعلها طريقا وان لم يحصل منها الظن بالواقع ومقتضى ذلك كون اخبار الثقات
ايضا طريقا الى الواقع في مقام التعارض وان لم يحصل منها الظن بالواقع ومع ذلك كيف يعتبر الظن الفعلي في مقام الترجيح اللهم الا ان
يكون ذلك ايضا رجوعا عن القول باعتبار الاخبار من باب الطريقية راسا او رجوعا عنه مخصوصا بمقام الترجيح فيتوجه عليه ح ما اعترض به
الفاضل المذكور على المشهور من ان اعتبار الخبر من حيث انه خبر مما لا يفيد فان ذلك لو سلم فانما يسلم في مقام خلو الخبر عن المعارض وعدم ابتلاء الاخبار
متعارضة وضعوا الترجيح بينها ما الظن ولا يحصل العلم من التسليم عن المعارض وكيف كان فنسبة القصور الى فهم الفاضل سلمه الله ومما ذكرنا يظهر الكلام في
الترجيح بمخالفة العامة على البناء على كونها من مرجحات جهة الصدور مع ان هذا البناء لعله ضعيف فان الظاهر من الاخبار كونها من المرجحات المضمونية
مثل موافقة الكتاب والسنة **قوله** واما القسم الثاني آه لا يخفى ان الاخبار الدالة على الاخذ بموافق الكتاب المجيد من الاخبار على صنفين صنف
دال على الامر بالاخذ بالموافق والنهي عن الاخذ بالمخالف عند التعارض وقد عرفته وصنف دال على ان كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو
زخرف واضربوه على الجدار والذي جاءكم به اولى به وهو اعم من الصنف الاول لشموله مقام التعارض وغيره وكان الدليل الاول المحكي للترجيح
الموافق للكتاب على المخالف له من ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ناظرا الى الصنف الاول بمعنى ان الخبرين المتعارضين
دليلان تعارضا وترجح الموافق منهما للكتاب بالشاهد على صدق مضمونه ودليله الثاني من ان الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما
ظنك به معه ناظرا الى الصنف الثاني بمعنى ان الخبر المنافي للكتاب خارج عن الحجية راسا فليس بدليل مع فقد المعارض فكيف يكون دليلا مع
وجوده والتنافي المتوهم بين دليليه حيث ان مقتضى الاول بقاؤهما على كونهما دليلين متعارضين يقدم موافق الكتاب منهما على المخالف ومقتضى
الثاني بقاء الموافق دليلا سليما عن المعارض لخروج المخالف عن الدليلية مدفوع بان غرضه من الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء
قلنا ببقائه على الدليلية مع معارضته بظاهر الكتاب او بخروجه عن الدليلية ثم لا يخفى ان القائلين بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا بد

عليهم بدلالة الاخبار على طرح مخالف الكتاب انما هو بظهور المخالفة في المخالفة الكلية دون المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلقين فان
قلنا بمثل ذلك في اخبار العلاج بمعنى ان المراد بالموافق والمخالف فيها الموافقة والمخالفة الكليتان اختص الترجيح بهذا المرجح بمورد لا يكاد
يوجد ان وجد ففي غاية الندرة ولا يناسب ذلك مع تواتر الاخبار بترجيح موافق الكتاب فان ذلك لنا كيد مما يبعد عن كثرة موارد هذا الترجيح
وشدة الاحتياج به فلعل الصواب ان يقال ان الظاهر من الموافقة ولو بملاحظة ما ذكرنا هو الاعم من الموافقة الكلية وعلى نحو العموم والخصوص ومن
المخالفة المقابلة لما هو الاعم ولا يضر في ظهور المخالفة بنفسها في المخالفة الكلية في ظهورها بقرينة المقابلة للموافقة الاعم في الاعم بل يمكن ان
يقال ان المحتاج الى التنبيه على حكمه هو المخالفة الجزئية لمعرفة حكم المخالف الكلي بكونه زخرفا وباطلا من الصنف الثاني سواء كان في مقابله معارض
ام لا ومعرفة حكم المخالف على نحو العموم والخصوص المطلق مع عدم وجود المعارض من الرجوع الى طريقة العرف حيث يجعلون الخاص المطلق قرينة صارفة
بالنسبة الى العام المطلق فالمحتاج الى البيان حكم المخالفة الجزئية مع وجود المعارض فلعل الظاهر كون مورد هذا الترجيح خصوص تعارض
الخبرين بالتباين او بالعموم من وجه مع كون الكتاب بعمومه موافقا لاحدهما او كونه موافقا لاحد العامين من وجه وكيف كان فالحكم في الصورة
الاولى من صور مطابقة ظاهر الكتاب لاحد المتعارضين وهي ما لو كان المخالف على فرض خلوه عن المعارض مقدما على ظاهر الكتاب لكونه نصا
بالنسبة اليه بمقتضى القاعدة التي استفيد من الادلة المتكثرة المتعاضدة التي كانت النسبة بينها مختلفة مع قطع النظر عن اخبار العلاج ان يلاحظ اولا
جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق فان وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن
تخصيصه في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لا لمنعه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص مقدم على الظاهر ليس من باب
الترجيح بل من باب العمل بالقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة سواء كانت من باب التعبد عند عدم القرينة او من باب الظهور النوعي لوجوب ارتفاع اليد عن
الاصل على كلا التقديرين مع وجود القرينة لابتناء الكلام في المقام على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فاذا لوحظ المزاحمة بالترجيح صار
المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم لكن هذا الفرض مع قطع النظر عن اخبار العلاج مع القول باعتبار
الاخبار من باب التعبد مجرد فرض غير واقع اذ لو كان الاعتبار من باب وصف الظن امكن ذهاب الظن الى طرف المخالف واما اذا كان من باب التعبد انحصر
وجه الترجيح بما يستفاد من الاخبار العلاجية فلو كان المخالف راجحا بالمرجحات السندية وغيرها من المرجحات المضمونية غير موافقة الكتاب فهو مرجوح بمخالفة
الكتاب والموافق في طرف العكس من ذلك فلو ثبت من الخارج تقديم سائر المرجحات على الترجيح بموافقة الكتاب صح الفرض وخصص الكتاب بالمخالف
لخروج الموافق عن مقام وجوب العمل والحجية كما انه لو ثبت من الخارج تقديم موافقة الكتاب على سائر المرجحات خرج المخالف عن الحجية وان لم يعلم ترجيح
احدهما على الاخر دخل المفروض في اخبار التخيير لا يقال ان الموافقة والمخالفة الجزئيتين غير مشمولتين لاخبار العلاج لظهورهما في خصوص الكليتين
منهما فلا يلاحظ خصوص الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته في المفروض فيصح ما افاده سلمه الله نعم بمقتضى القاعدة بينا لانا نقول قد عرفت
ان المراد بهما في المقام اي في اخبار العلاج اعم وخصوص الجزئية منهما فلا بد من ملاحظة جميع المرجحات في الخبرين لا خصوص ما عدا موافقة
الكتاب ومخالفته ومع ملاحظة الجميع لا يتم القاعدة الا في صورة ثبوت كون الترجيح بموافقة الكتاب اضعف من المرجحات الموجودة في المخالف
وسيعرف بذلك في قوله ويمكن التزام دخول الصورة الاولى نعم لو كان البناء في المقام على حمل كل من الموافقة والمخالفة على الكلية منهما وعدم
اندراج الصورة الاولى على هذا التقدير في الترجيح بالموافقة والمخالفة المعتبرين في اخبار العلاج صح ما افاده بمقتضى القاعدة **قال سلمه الله**
ولو لم يكن هناك مرجح بين الخبرين فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير اما لانه الاصل في المتعارضين اي مع قطع النظر عن اخبار التخيير ولو بعد
الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير وليه ان يأخذ بالمطابق وان يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من ان موافقة احد الخبرين للاصل لا
يوجب رفع التخيير عموم الكتاب الموافق لاحدهما كالاصل الموافق لاحدهما وان قلنا بالتساقط او التوقف في المتكافئين كان المرجع هو
الاصل على القول بتساقط الخبرين المطابق لاحدهما له وهذه المقالة ايضا منه سلمه الله مما يوضح ابتناء الكلام على عدم اندراج هذه الموافقة
والمخالفة في المعتبرتين في اخبار العلاج والا لم يكن وجه للتخيير او التساقط في الخبرين المتكافئين من سائر الجهات لا لمقابلة موافقة احد الخبرين للكتاب
في عدم الاتيان او مع التخيير بموافقة احدهما للاصل في ذلك لكن كان المناسب الاشارة الى ذلك في اول الكلام كي لا يسبق الى الوهم ضعف هذه
المقالة من اول الامر الا ان مقالته فيما سيجيء دالة على ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما واما الصورة الثانية وهي ما لو كان احد الخبرين متباين
المضمون مع الكتاب كلية فالحكم فيها واضح لكفاية الصنف الثاني من الاخبار في الحكم بكونه زخرفا ومما لم اقله وباطلا فيبقى الموافق سليما عن المعارض رأسا
فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح في هذه الصورة ايضا لان المراد به تقديم احد الخبرين لمزية فيه لا لما يسقط الاخر عن الحجية اساسا
الحاصل في الفرقين ان الاول خارج عن مورد هذا الترجيح لو زعم ان الموافقة والمخالفة في اخبار العلاج ظاهرتان في الكلية وهي غير موجودة في
العام والخاص المطلقين وان كان الخبران متنافيين على الدليلية بملاحظة نفسهما والثاني خارج عنه لخروج المخالف عن الدليلية بالمباينة للكتاب

فلم يوجد التعارض المصطلح بينهما حتى يرجع فيهما الى الترجيح ولعل ذلك ايضا من الشواهد على ان المراد باخبار العرض والموافقة في اخبار العلاج ليس
خصوص صورة الكلية لان سوق اخبار العلاج للترجيح بين الدليلين والمباين الكلي خارج عن الدليلية قبل ملاحظة وجود المعارض له باخبار العرض فليس
المعتبر في الترجيح بالموافقة والمخالفة الكلي منهما ويجري نظير هذه المقالة في الخبر الذي يشبه قول الناس فانه ايضا خارج عن الدليلية قبل ملاحظة
وجود المعارض له بمثل رواية عبيد بن زرارة وغيره ويمكن ان يستشهد على ان المراد بالترجيح هو العمل بالراجح لا خروج المرجوح عن الدليلية
والمتعبد بسنده الا ان يفرق بينهما بان مثل المباين للكتاب والمشابه لقول الناس خارج عن الدليلية بملاحظة نفسه والمرجوح خارج عن الدليلية بعد
ملاحظة المعارض وهو لا يلاحظ نفسه فتدبر ايضا واما الصورة الثالثة وهي ما لو كان النسبة بين الخبر المخالف للكتاب العموم من وجه وكان
الاخر موافقا للكتاب بالموافقة الكلية كما لو كان مفاد الكتاب واحد الخبرين وجوب اكرام كل عالم ومفاد المخالف حرمة اكرام كل فاسق فلابد من
التامل في ان المخالفة في اخبار العرض شاملة لمثل هذه المخالفة الجزئية الحاصلة في العامين من وجه ام لا فعلى الاول كان حكمها حكم الصورة الثانية
لخروج المخالف حينئذ بملاحظة نفسه عن كونه مستندا ودليلا باخبار العرض وعلى الثاني كما لعله التحقيق ويظهر من ملاحظة احكام التعارض بين الكتاب
والخبر عند كون النسبة بينهما العموم من وجه لا الحكم بخروج المخالف راسا عن الحجية اندرج المفروض في الترجيح بموافقة الكتاب وعدم شمول المخالفة في اخبار
العرض لمثل تلك المخالفة لا يلازم عدم شمول المخالفة في اخبار الترجيح له فعلى هذا المسلك يختص الترجيح بموافقة الكتاب في هذه الصورة وانما فرضنا
فيها كون الموافقة بين الكتاب والخبر الموافق كلية لانها ان كانت ايضا بالعموم من وجه كان كل من الخبرين موافقا للكتاب من وجه ومخالفا من وجه فيسقط
ملاحظة هذا المرجح لتساوي الخبرين فيه وان فرضنا الموافق اخص مطلقا من الكتاب كان الكتاب اخص مطلقا من الخبر المخالف
للكتاب فيجعلا بينهما التعارض المصطلح بين الخبرين لتقدم الخاص على العام فيقع الكلام في مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى سائر المرجحات وصريح مقالة المصنف رحمه الله
هنا تقديمه على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق ولعله لهذا اخر استنبطه من التعليل بان المجمع عليه
لا ريب فيه وعلى الترجيح بمخالفة العامة لان ذلك الترجيح انما كان لاحتمال التقية في الموافق لهم وهذا الاحتمال وان كان قائما في نفس الخبر الموافق للعامة لكنه
غير متطرق في الكتاب الموافق له وعلى الترجيح بالمرجحات الخارجية ان قلنا باعتبار ظاهر الكتاب من باب السببية المطلقة لعدم مقاومة الامارة المستقلة الغير المعتبرة
بنفسها المطابقة للخبر للكتاب المقطوع الاعتبار المطابق للخبر الاخر وان قلنا باعتباره من باب السببية المقيدة بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافه وافادت
الامارة مثل الظن خرج المورد عن فرض التعارض لخروج ظاهر الكتاب على هذا الفرض عن الحجية كما خرج عنه على القول باعتبار الظواهر من باب الوصف فيخرج
بذلك ظاهر الخبر المطابق للكتاب ايضا عنها فيتبع المخالف سليما من المعارض **اقول** لعل الاولى كان اجراء هذا الشق في ترجيح احد الخبرين الموافق على
بالاقربية بهذه الامارات الغير المعتبرة بنفسها ايضا الا ان يقال انها في مقام الترجيح معلومة الاعتبار بمقتضى اخبار العلاج فيتوجه ان يقال ان المفهوم
منها اعتبارها في ذلك المقام من باب الظن الشخصي فيقال بالاول ليتقاعس الظن النوعي الحاصل من الامارة مع الظن النوعي الحاصل من ظاهر الكتاب بحيث
وكما ان ظاهر الكتاب معلوم الاعتبار فكذا الظن النوعي الحاصل من الامارة في مقام الترجيح كذلك اعتبار الكتاب مع قطع النظر عن تعارض الخبرين لا
يوجب عدم مقاومة الظن النوعي المعتبر في مقام الترجيح لمثله في ذلك المقام وان قيل بالثاني فان لم يفد الامارة ظنا فعلا خرجت عن كونها مرجحا فيتبع
الخبر المطابق للكتاب واجد المرجح دون معارضه ويقدم عليه من اجل ذلك وان افادته وقلنا باعتبار الكتاب من باب السببية المطلقة وقع التعارض بين المرجح
المعتبر من باب السببية والمرجح المعتبر من باب الوصف وان قلنا باعتباره من باب السببية المقيدة كان المخالف حجة دون الكتاب وموافقه **والحاصل** ان تقديم
الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بتلك الامارات انما كان لعدم اعتبارها وبعد دعوى اعتبارها في مقام التعارض بين الخبرين والترجيح بينهما
من اخبار العلاج ولا بد من اقامة دليل خارجي على التقديم فتدبر **قال** رحمه الله ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ رحمه الله في تقديم الترجيح بهذا المرجح على
جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح **اقول** ذلك صريح عبارته المحكية عن العدة سابقا وظاهر من الاستبصار ايضا في الجملة حيث
جعل فيه الخبر المطابق للكتاب من الخبر المحفوف بما يوجب العلم وجعل الترجيح بالسند في تعارض الخبرين الخاليين عن القرائن المفيدة للعلم بزعمه **قال** رحمه الله
اذا عرفت ما ذكرنا من اختصاص مورد الترجيح بموافقة الكتاب بالصورة الثالثة القليلة الوجود في الاخبار المتعارضة فيقع تقديم هذا الترجيح على الترجيح
بقوة الصدور ومن جهة جهة الصدور ومن جهة المضمون بسائر المرجحات الخارجية علمت توجه الاشكال في مقامين الاول في اطلاق الترجيح في الاخبار العلاجية
الى حد التواتر بموافقة الكتاب مع ندرة مورد الترجيح بهذا المرجح ولا يناسب ذلك مع تلك المبالغة والصورة الثانية اقل وجودا بل معدومة من الثالثة
فلا يتوهم حمل تلك الاخبار عليها وان عممناها بالنسبة الى ما لم يكن من باب ترجيح احد المتعارضين بالمرجح فانه على فرض عدم التعميم خروج الصورة الثانية
عن موضوع الاخبار واضح لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ايضا وسوق الاخبار لترجيح احد الدليلين على الاخر وعلى فرض التعميم
لا يحمل الاخبار عليها لعدم وجودها الثاني فيما دل من الاخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة من حيث استفادة
الترتيب بين المرجحات منها مع ذكر الترجيح بصفات الراوي وبشهرة احتمالا وروايتين قبل الترجيح بموافقة الكتاب فيمكن دفع الاول بالتزام دخول الصورة



الاولى في الاخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب او بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه لولا التزام دخولها او بقرينة بعض الروايات الدالة على ردّ ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهرًا في نفيهما كقول مولانا الرضا ليونس بن عبد الرحمن يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا بقول اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قومًا ضالين ولا بقول ابليس رب بما اغويتني فالظاهر من اخبار الترجيح ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وان كان لولا تقريبه البعيد عن ظاهر الكتاب في ما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المختصّ احدهما بظاهر الكتاب ممنوع **اقول** محصل ذلك ما اشرنا اليه سابقًا من ان الظاهر من الموافقة المعتبرة في الترجيح هو الاعم من الموافقة بالعموم والخصوص او بالتساوي ولو بضميمة الاصحاب حيث يقولون ان المراد بموافقة الكتاب هو ان يكون الكتاب دالًّا على مدلوله اطلاقًا او تفصيلًا عمومًا او خصوصًا منطوقًا او مفهومًا مطابقة او تضمنًا او التزامًا ايماء او تنصيصًا او اشارة فلا يحمل المخالفة الواقعة في مقابلها على الاعم من المخالفة بالعموم والخصوص المطلق او من وجه او بالتباين اذ لم يسلم كون التباين عديم المورد مع ملاحظة ان ذلك انما هو في الاخبار الموجودة في الكتب المتداولة بعد طرح الاخبار المباينة للكتاب بالميزان الذي جعله الشارع من كون الاخبار المخالفة للكتاب زخرفًا وباطلًا وعدم ادراجها في الكتب اما قبل ذلك فكانت الاخبار المباينة موجودة كما يشهد به ورود اخبار العرض فكما ان المراد بالمخالفة في اخبار العرض فكذا هي شمول المخالفة في اخبار الترجيح ولم يرد واحد من هذه التصانيف بعد ابتلاء الاخبار في الكتب المتداولة حتى يقال بفقد المورد فيها وان الوجه فيهما ان تحمل على خصوص المباين او الاعم منه بالنسبة الى خصوص المباين وبالتامل في ذلك يظهر انه يحمل لزوم قلة المورد وعدمه قرينة على تعميم المخالفة محل تامل ولذلك يبدل تلك القرينة بما اشرنا اليه سابقًا من ان كون المباين للكتاب زخرفًا وباطلًا سواء كان في مقابله معارض ام لا انما استفيد من اخبار العرض فالمحتاج الى البيان في مقام الترجيح انما هو حكم المخالفة الجزئية بالعموم المطلق او من وجه **فالحاصل** ان هذين الامرين وبعض الاخبار المشار اليه قرائن على دخول الصورة الاولى في اخبار الترجيح بالموافقة للكتاب فلا يقل المورد ان سلمنا القلة على فرض عدم الدخول ويمكن دفع الثاني بان الترجيح بالصفات في المقبولة انما هو في الحاكم لا الراوي وقد اشير اليه مرارًا واول المرجحات الخبرية فيها هي شهرة احدى الروايتين وشذوذ الاخرى ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب **اقول** ذلك منه سلمه الله مبني على فهم الترتيب وقد عرفت بعده مضافًا الى بعد تسليك التقديم اعتبارًا فان الشهرة ان افادت القطع بالصدور كما فهمناه من الرواية فمآل الامر الى معارضة الخبر القطعي الصدور مع الكتاب المعتضد بالخبر الموافق له ولو سلم كون ترجيحه على الخبر موافقًا للاعتبار فكيف يسلم موافقة ترجيحه على الكتاب له نعم لا بعد في الترجيح بل هو لازم اذا كان المتعارضان خاصين وكان المخالف لعموم الكتاب قطعيًّا لسنده للزوم تخصيص العام بالخاص الاقوى من الخاص الموافق للكتاب فتدبر واما لو كان النسبة بين المتعارضين العموم من وجه فالبعد اوضح واوضح منه في البعد ما لو كان المراد بالشهرة اعم مما يفيد القطع لوضوح بعد ترجيح ظني الصدور بالشهرة على الكتاب القطعي الصدور المعتضد بظني الصدور ولو في صورة كون النسبة بين المتعارضين وبين الكتاب العموم والخصوص المطلق

قال سلمه الله ثم ان الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الاولى اي في صورة كون النسبة بين كل من المتعارضين وبين الدليل المستقل العموم المطلق بمعنى انه وجد مرجح للمخالف الذي لك الدليل الذي رجح به على الموافق وخصص به الدليل وان لم يوجد قلنا بالتخيير في الخبرين المتكافئين كان اللازم التخيير فان اخترنا المخالف خصصنا به الدليل وان قلنا بالتساقط كان المرجع عموم ذلك الدليل لسلامته عن المعارض بعد التساقط واما في الصورتين الاخريين اللتين نسبة المخالف لاحدهما الى الدليل فيه التباين وفي الاخرى العموم من وجه فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير بمعنى انه يقدم المعاضد دائمًا او بمعنى انه لا بد من ملاحظة ان المتعاضدين ان كان في احدهما مرجح به وان كان في الآخر ايضًا فلا بد من ملاحظة ان اي المتعاضدين اقوى من الآخر فان وجد في البين اقوى رجح المعتضد به وان كانا متساويين حكمنا بالتخيير ان قلنا به ورجعنا الى الاصل ان قلنا بالتساقط **اقول** ان كان المراد بالسنة المقطوع بها منها كان المراد بالدليل المستقل مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول ان قلنا بحجيته وان كان المراد بها الاعم من القطعية والظنية كان المراد بالدليل خصوص غير الخبر والظاهر من الاخبار المعتبرة لموافقة السنة في الترجيح كون المراد بها السنة النبوية القطعية ولا سيما بعد ملاحظة عدها مع الكتاب في سلك واحد ثم **اقول** ان الترجيح بتلك المعاضدة المستقل ان كان مدلول اخبار العلاج فاما ان يستفاد منها ترتيب بينه وبين سائر المرجحات ام لا وعلى كلا التقديرين لا يتم ما ذكره في الصورة الاولى فانه ان وجد المرجح الا للمخالف فعلى عدم فهم الترتيب يقع التعارض بين المرجحين وعلى فهم الترتيب لا بد من اثبات تقديم مرجح المخالف على مرجح الموافق وان لم يوجد للمخالف مرجح فلا معنى للتخيير ولا التساقط مع وجود الخبر الراجح شرعًا على معارضه المرجوح فان التخيير ان كان مستفادًا من الاخبار فلم يحكم به الا مع التعادل المنفي في المقام وان كان هو الاصل فانما استفيد في المتكافئين كما ان التساقط ايضًا فرع التكافؤ وان لم يكن

والترجيح بينها انما الدليل المستقل على اعتبارها من الاخبار لان الثاني لو لم يعم التوكيد المجرد اليها المعتبر بينهما اشتمال الاخبار العلاجية على
غالبها الا ان الكفر يمكن ان يعم حسن الترجيح في التعارض الشرعي بين الخبرين على الاحتمال الاول لانه لما قلنا من الاخبار الدالة على التخيير
على الاحتمال الثاني ان هنا التعارض انما هو الترجيح بمدلول الاخبار فتبرح لما هنا كلام على مسلك مسلك القوم وانما على مسلكنا
من عدم الخروج في الترجيح بين الاخبار المتعارضة عن اخبار العلاج وعدم تعدي عن عموم من تعليلها لانها شامل لغير الترجيح بالتصدير وعدم
تقييدها على حسب الترتيب المذكور في المقبولة فنقول انا لا نستقل الاخبار وجوه من الترجيح الاول موافقة الكتاب الثاني موافقة السنة
النبوية القطعية هنا ومثال المرجحين مما نطق به الاخبار وعرفت من زيادة المقبولة تقديم الاول على الثاني والثالث مخالفة العامة
وهذا ايضا مما نطق به الاخبار فيستفاد من بعض الروايات المتقولة في رسالة القطب تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح
بمخالفة العامة الا انها لم تثبت في الاعتماد عليها عندنا بثبات الاخبار المعتبرة الرابع مخالفة ما كان قضاتهم وحكامهم اليه اميل في صورة كون
كلا الخبرين موافقا للعامة الخامس شهرة الرواية الى الوصول الى حد القطع بالصدور وبتنقيح التعليل ترجيح مطلق الخبر المطابق للصدور
وانه بمحل القطع من شهرة الرواية على غيرها المطابق الصدور التسامح موافقة الاخبار مقدم الموافق لها المتعدد بين الاخبار من المطر
المعتضد بكل ما يوجب عليه الترجيح في قول مولانا الرضا في رواية حسن بن جهم ما جاءك عنا فقس على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبهها
فهو منا وان لم يكن يشبهها فليس منا والاجتماع منه ومن غيره الترجيح احيانا والمراد الاحاديث لا يبعد العموم الذي هو مقتضى الجمع المضاف لعدم
امكان مشابهة حديث واحد لجميع الاحاديث واقرب المجازات هو الجنس المعرف والمراد بقوله فهو منا انه من الاحاديث التي يجب العمل به او
بقوله فليس منا انه ليس من تلك الاحاديث والا فيمكن كون الحديث الشاذ موضوعا او غير الشاذ موضوعا لعدم ذلك وكذا في قول مولانا
العبد الصالح في رواية حسن بن جهم اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل
ووجه الكلام النحوي ما ذكرنا سابقا ثم انا الترجيح بموافقة السنة النبوية في مثل الرواية مما لا ينفع في الاحكام الفرعية لعدم الوصول الى
الاقل من غير الضرورة والاجماع ومع كون الحكم ضروريا او اجماعيا لا يعبأ بالخبر المخالف ولو سلم عن التعارض فلا يمكن المفروض شيئا من
الاخبار العلاجية المعروفة لا ان يوجد ما يصلح له الى الترجيح مع الاجماع والضرورة ولعدم الوصول الى الحكم الذي لا اصل له الا في المراد
الترجيح اما مكنه من حصول القطع بالصدق على فرض وجوده فانه مرجح فيه الكتاب على نحو التباين لا يعتد به وان الموافق للعامة
مشتمل علينا التعبد بالحديث الا انه يجب العمل لكون مشتملا من باب التقية التي لا توجب العمل على طبقها الامام له حال انها اتم التقية المكروه
الوصول اليه من هذه المرجحات ان يوجد واحد منها او اكثر منه في احد المتعارضين وخلى الاخر منها فالمسألة واضحة الراجح ويترك المرجوح سواء كان
وكذا المرجوح من الجهة او سندا او من الجهة عند التعارض وجود المرجح وان وجد في كليهما فان تساويا في مرجح كما لو كانا موافقين للكتاب او مخالفين
للعامة ونحوها سقط الترجيح من حيث ملاحظة هذا المرجح لتساويهما فيه ولوحظ الترجيح بمرجح آخر ووجد في احدهما مفقود في الاخر
فهو مرجح به على فرض وجوده في احدهما وان فرض تساويهما في المرجحات الموجودة في احدهما سقط الترجيح واستاطا الامر الى التخيير لو لم يكن مرجح
في البين لاحدهما ولعل اشكال في المباحث لتعذر الفرض فرض موافقة المتعارضين للكتاب او للسنة النبوية القطعية والترجيح بينهما لا
بخصوص معلومية التاريخ لكون المتاخر ناسخا او مخالف المتقدم المنسوخ مما لا يتم في الائمة انما من فرض ذلك في صورة جهل التاريخ او لعدم الملحوظ
الفرض ولما افترض اختلاف المتعارضين في المرجح بان اشتمل كل منهما على مرجح مغاير لما اشتمل عليه الاخر كما لو كان احدهما مشهور الرواية والاخر
موافقا للكتاب مثلا فان قلنا بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب لتكاثر الاخبار الدالة على هذا الترجيح وتعاضد بعضها ببعض بخلاف الترجيح
بالشهرة فانه لا يدل عليه من الاخبار الا بعضها وجوه هذا التكاثر والتعاضد فيها او قلنا بان الموافق والكتاب باطلا والمخالف له باطل ويحسب
النظر الى الاسنادية التعارض بعدم اندراجها في اخبار العلاجية بنفي الموافق سليما عن التعارض لعدم الموافق للكتاب وان لم نقل بذلك على
نحو ان الترجيح بالتعاضد انما هو في ادلة الاحكام الا في ادلة الترجيحات وان غير المندرج في اخبار العلاج هو صورة التعارض بين الكتاب مع الخبر
القطعي كما اذا تعارض الخبران احدهما مطابق للكتاب بعمومه او اطلاقه وموافقة الموافق منهما للكتاب يوجب خروج الفرض عن تعارض
الخبرين المتلبس بكل منهما مرجح فالترجيح هو التخيير لا الاختيار بناء على الكلام فيما لو كان احدهما موافقا للكتاب والاخر مخالفا
للعامة فالخبر الموافق للعامة وان كان مخالفا للكتاب لكن الكتاب يحتمل عمومه لذلك فان قلنا اختصاصه بما لم يعمل به او فيه فهو في الكتاب
فيقدم المخالف للعامة لقوله الناس الموافق للكتاب فيما في الاخر سقوط الموافق من الحجية بوقوع التعارض بين الكتاب والخبر المخالف لو
كان القطعي مخصص للكتاب وان كان بينهما تناسب بحمل العام على الخاص وان كان عام من وجه فحمل فيهما يعمل في كل منهما خاص من الخبرين وان قلنا بعدم التقوى
كما هو الحال في كل من المتعارضين مرجح او ان يكون المخالف منهما بالمعنى تقديم الترجيح بموافقة الكتاب لكثرة الاخبار وتعضد بعضها بالقطب فلا

فلا ترجيح مع التخيير وكذا الكلام لو كان احدهما مثبتا للحكم على وجه التعيين والآخر على ... [illegible] القضايا ... [illegible]

[illegible] ... التخاصم على بعض ... الترجيح ... [illegible]

... القسم الثاني ... ان الدليل الاجتهادي ... الحكم ... الموضوع ... [illegible]

الموضوع ... الحكم ... الاجتهادية ... يكشف عن الواقع ... [illegible]

بالعلم ... يكشف عن الواقع على مسلك ان ... الظن ... [illegible]

او ... كان يكون موافقة الاصل ... الظن ... [illegible]

من حيث افادته لذلك الظن ... موافقة الاصل ... الظن ... التعارض مع ... [illegible]

وعلى هذا التقدير يكون الاصل من الادلة الاجتهادية ... [illegible]

على المسلكين ... واما اذا ... الظن النوعي ... الاصل حكم ... [illegible]

[illegible]

فقد علمنا الحق وقلنا ان الظاهر من اخبار التخيير ان طريق معرفة الحق من الخبرين انما هو وجدان احدهما للترجيحات المنصوصة والاستصحاب للبراءة
منهما وان كان المراد بالحق فيهما هو الواقع ونفس الامر بعد عدم حصول العلم فيها بالاستصحاب كما لا يخفى على المتأمل **والحاصل** ان حال التعارض
اخبار الاستصحاب والتخيير حال التعارض اخبار الاستصحاب مع اخبار البراءة وكما ان توهم العرف في الثاني ورود اخبار الاستصحاب على اخبار البراءة
لكون مورد الاستصحاب مما ورد فيه نهي وهو مما علم حكمه فلا يشمله قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله الناس في سعة ما لم يعلموا فكذا توهم
العرف في الاول ورود اخبار التخيير على اخبار الاستصحاب لكون مورد اخبار التخيير مما علم فيه جواز رفع اليد عن الحالة السابقة فلا يشمله قوله
لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر وامّا على مسلكه سلمه الله تعالى من جعل اليقين في ذلك الاجماع على الوجوب منه والحكم ببقاء الشك مع علم اليقين
بخلاف الحالة السابقة فالجواب عن هذا التوهم اولا بان ما دل على التخيير حاكم على ما دل على الاصل فيعود مجوز العمل بالخبر المخالف
للحالة السابقة وجواز الالتزام بارتفاعها فكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة عند سلامته عن المعارض
مع عدم حصول العلم الوجداني من الخبر بارتفاعها حاكم على دليل الاستصحاب فكذا يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة
عند تكافؤه لمعارضه مع عدم حصول العلم الوجداني من ذلك الدليل حاكما عليه من غير فرق اصلا وحيث كان الملحوظ حكومة ما دل
على وجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض عينا مع عدم حصول العلم منه ومقايسته بما دل على جواز العمل بالخبر المشتمل بمعارضه تخييرا عليه
فلا ينبغي مجال لتوهم الفرق بينهما بان الاول سليم عن المعارض والثاني مشغول به نعم يمكن توهم الفرق بينهما بان الاول دليل اجتهادي و
اخبار التخيير دليل فقاهتي ولا يلزم من حكومة الاول على اخبار الاستصحاب حكومة الثاني عليه الا ان يجاب بالحكومة ولو في هذا الدليل
الفقاهتي كما عرفت تصحيحها لتأمل من عدم وجود بعض الادلة الفقاهتية على بعض وقصور عن فهم الحكومة او منعا باللزوم ونحوه وبناء التخصيص لا انه تعين
هذا الجواب وثانيا بانا سلمنا عدم الحكومة والاذعان بالتعارض بين اخبار الاستصحاب والتخيير بالعموم من وجه لكن اخبار التخيير اولى بالترجيح
لكونها اقل موردا وقد عرفت سابقا ان العام الاقل موردا عن العام الاخر يعامل معه معاملة الخاص المطلق عند اهل العرف فيتعين
تخصيص ادلة الاصول وثالثا سلمنا عدم الفرق فيما كان تعارض من وجه بين كون احدهما اقل موردا من الاخر في نظر اهل العرف وبقائهما
في نظرهم على التعارض لكن التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها فانه لا يبقى على هذا التقدير تحت اخبار التخيير الا
صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة مع عدم سبق عدم الحكمين وهذا الفرض في تعارض الخبرين المتكافئين في غاية الندرة ولما
صورة دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرمة وغير الوجوب فان قلنا باصالة الاحتياط كان ما دل على الوجوب والحرمة موافقا
للاصل وان قلنا باصالة البراءة كان ما دل على عدم الوجوب والحرمة موافقا لها فضلا عما لو كان الموافق للاصل مسبوقا بالحالة
بمقتضى الاستصحاب فيها ايضا وفي دوران الامر بين الوجوب والحرمة وان لم يكن واحد منهما بنفسه موافقا لواحد من الاصلين لكن قد يكون
واحد منهما باعتبار سبق الحالة موافقا للاستصحاب كما لو كان حكم الموضوع سابقا هو الوجوب او الحرمة وتعارض فيه الخبران الدال
احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة بخلاف ارتكاب التخصيص في ادلة الاصول فانه بعد اخراج الخبرين المتعارضين المتكافئين عن موردها
يبقى تحتها اكثر افرادها كما لا يخفى واذا دار الامر بين تخصيص احد العامين من وجه بالاخر بين تخصيص يوجب خروج اكثر الافراد ولا
سيما اذا كان موجبا للوهن وبين تخصيص لا يترتب عليه هذه المفسدة كان الثاني اولى فان ذلك الاولوية مما لا اشتباه فيها الا اذا ساعد
عليها العرف وهذا الجواب على فرض تمامية الجواب السابق عليه يجري على مسلكنا ايضا ورابعا ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان
الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن في نقل ركعتي الفجر في المحمل قال علي بن مهزيار قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن اختلف
اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الارض
فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع موسع عليك بايه عملت ومكاتبة محمد بن عبد الله الحميري الى مولانا صاحب الزمان عجل
فرجه المروية في الاحتجاج احتج ادام الله عزك ان بعض الفقهاء سأل عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان
يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه اذا
انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام
بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا وحيث حكم عليه السلام فيهما بالتخيير مع ان مقتضى
الاستصحاب في الاولى هو الصلاة على الارض ومقتضى الاستصحاب في الاولى هو الصلاة على الارض ومقتضى البراءة في الثانية عدم
وجوب التكبير يظهر منهما انه لا اعتناء في نظر الشارع بالاصل في المتعارضين وان الحكم فيهما هو التخيير لكنك خبير بضعف هذا الوجه
فان مع الاغماض عن ان التوسعة في الاولى لعلها لعدم اشتراط الاستقرار على الارض في النافلة ومع الاغماض عن ورود الاشكال

في الثاني منهما ان النسبة بين الخبرين المتعارضين هو العموم المطلق ولا اشكال ولا خلاف في وجوب حمل العام على الخاص فيكون الاخذ
بكل منهما اصولا بالعلة لان المقام مقام استحباب التكرير وعلى هذا الاشكال ان النسبة بين هذين الخبرين وبين ادلة الاصول هو العموم المطلق
والعمل بالخاص منهما لا يوجب ترجيح التخيير فيما كان النسبة بين اخبار واخبار الاصول والعموم من وجه وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما ذكره
بعض من عاصرناه وهو السيد المسدد في المفاتيح في تقديم الموافق لهذه الاصول على المخالف بعد ان تمسك لنا تقديم الموافق للاصول
المستفادة من الكتاب والسنة الموجبة للظن بالحكم الواقعي الذي يحتمل الصواب والخطاء على المخالف لها حيث قال بعد ذلك ما محصله ان في تقديم
احد الخبرين المتعارضين المتكافئين الموافق للاصل الذي يجب العمل به من باب التعبد الصرف الذي ليس المستفاد منه الا الحكم الظاهري
كالبرائة والاستصحاب وقاعدة لزوم الاحتياط وامثال ذلك ونحو ذلك اشكالا لا يشتبه ان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم
الواقعي كما يفيده الخبران المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصول المزبور بها فلا يحصل المناط في الترجيح مضافا الى
اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل كما ادعاها جماعة ومن ان تقديم الناقل مستلزم لارتكاب التخصيص
فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصول المذكورة وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمقرر فانه لا يستلزم الا ارتكاب التخصيص فيما دل على
حجية الناقل وان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين وان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى الاصول سليمة عن المعارض وانه
يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم الواقعي وفيما دل على حجية الاصول المذكورة من العمومات الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى
الخبر الموافق لها واما اخبار التخيير فاكثرها ضعيفة السند والمعتبر السند منها لا نسلم شمول اطلاقه لمحل البحث سلمنا الشمول لكنه معارض
بعمومات الاصول العموم من وجه والترجيح للعمومات لكثرتها والاعتماد عليها في كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا انتهى ملخصا ووجه ضعف
الوجه الاول المذكور لتقديم المقرر ان الدال على حجية الخبر الموافق للاصل بعينه هو الدال على حجية المخالف والتعارض انما اوجب خروج
كليهما او عدم شمول ذلك الدليل لواحد منهما فالتخصيص او التخصص حاصل بالنسبة الى كليهما فلا بد في العمل بواحد منهما ولو مبهما
من دليل خارج يفيد حجيته والمفروض ان لا دليل سوى اخبار العلاج فلا يتفاوت الامر بالنسبة الى عدم لزوم التخصيص فيما دل على حجية
الخبر الواحد بين دخول المفروض في اخبار الترجيح والتخيير وعلى كلا التقديرين لا يلزم تخصيص فيما دل على حجية الاصول لان ادلتها لا تفيد
الا الحجية المعلقة على انتفاء الدليل فلا مورد لها على كلا التقديرين لوجود الدليل على كل فرض فاين دوران الامر بين تخصيص وتخصيصين
حتى يكون الاول اهون من الثاني ووجه ضعف الوجه الثاني ان تساقط المتعارضين انما يسلم مع قطع النظر عن اخبار العلاج واما مع ملاحظتها
فقد عرفت مرارا ان مفادها عدم تساقط الخبرين المتعارضين لافادتها وجوب العمل بالواحد المعين مع وجود المرجح وبالواحد الغير المعين مع عدمه
سلمنا التساقط لكن العمل على هذا الفرض على الاصل لا بالمقرر لتحقق موافقة الاصل والثاني هو مقتضى المسلك ووجه ضعف الوجه الثالث
ان حصول الظن بالحكم الظاهري من العمومات الدالة على الاصول بالنسبة الى المفروض مشروط بكونه مشمولا لها ولا شمول الا مع كونه مجهول الحكم ومع ادلة
التخيير لا جهل وسيبطل ما يضعف به اخباره سلمنا الشمول لكن الظن النوعي بالحكم الظاهري ليس من سنخ الظن النوعي بالحكم الواقعي حتى يتقوى الثاني
بالاول لاختلاف الموضوع في الحكمين مضافا الى انه لو كان موجبا للتقوية لم يفرق بين تلك الاصول وبين الاصول المستفادة من الكتاب والسنة الموجبة
للظن بالحكم الواقعي عنده ثم لا يخفى ان ضعف سند اكثر اخبار التخيير على الاصطلاح الجديد لا يضر بحجيتها مع وجودها في الاصول المعتمدة واغرب من
ذلك منع شمول الاطلاق معتبر السند منها لمحل البحث فان المانع من الشمول انما هو الندرة والمفاهمة للموافق للاصل غاية الكثرة سلمنا الشك لكن
الاصل في المطلقات الشمول والتوالي لو سلم ندرة محل البحث في المتعارضات التي ليس لاحدهما على الاخر مرجح الا النادر ولو اوجب الندرة عدم الشمول كان
عدم الشمول بالنسبة الى النادر بطريق اولى فيبقى اخبار التخيير خالية عن المورد راسا ثم تعارض اخبار التخيير مع ادلة الاصول بالعموم من وجه قد عرفت
الكلام فيه بما لا مزيد عليه ثم منشأ نسبة الشك الى القول بالتخيير ملاحظة اختلاف الاصوليين في تقديم المقرر او الناقل وذهاب المشهور الى تقديم الناقل
ولعل هذه الشهرة او الشك هذا الذي نشأ من العامة كما يظهر من اسنادها اليهم في المقام لا صرة من خروج الجزء عن الحجية **والحاصل** انهم في الكتب
الاصولية اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو المخالف له وفي المفاتيح حكاية شهرة القول بتقديم الناقل عن جماعة وحكي
عنهم الاستدلال على ذلك بان الناقل يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى **ومحصله**
ان الغالب فيما يجدد من الشارع هو الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل
وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعدما ازال هو حكم العقل واستدل للقائل بتقديم
المقرر بان العمل عليه موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم اولا بالناقل لرفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل ولو عمل بالناقل لزم
الحكم بتاخيره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وسوق الدليلين كما ترى ظاهر في

انها من المقالات الواهية العثارة من العامة لاشتراكهما في اقتضاء العمل بكل من المقرر والناقل تقدم صدق صاحبه عليه كما يظهر من تاريخ تقدم الناقل
ودليل مقدم المقرر الا ان الاول لعدم الناقل بملاحظة لزوم قلة النسخ وان لزم معه تقدم صدق المقرر على الناقل وكون صدق المقرر تاكيدا فيرجح
اعتبار لزوم قلة النسخ على اعتبار لزوم التاكيد والثاني قدم المقرر بملاحظة لزوم التاكيد لولاه فيرجح اعتبار لزوم التاكيد على اعتبار لزوم
قلة النسخ لو سلم كون رفع العقل نسخا فيقع المنافات بين دليل مقدم الناقل حيث ان مقتضى الاول منهما لزوم حمل كلام الشارع على التاسيس
ومقتضى صدق المقرر بعد الناقل فان كلا منهما كلام الشارع ولزوم الحمل على التاسيس يجامعهما فاللازم عليه لزوم العمل بالمقرر لعدم لزوم
التاسيس في كل من الكلامين بسبقه من كل منهما ما لا يستفاد الا منه لاستفادة رفع العقل من الناقل واستفادة رفع الناقل من المقرر
فيدل هذا الدليل على خلاف مدلوله ومقتضى الثاني منهما التزام جواز التاكيد في كلام الشارع والمنافات بين لزوم حمل كلام الشارع على التاسيس
وعدم لزومه واضح فان قدرنا تقدم المقرر صدقا فهو وان كان يصح ان الناقل يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه ويوجب العمل بالناقل لكن هذا
التقدير غير لازم لجواز تقدير تقدم الناقل صدقا بل غلبة صدور الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل على فرض الاقتضاء
مما يعين التقدير الثاني لاعمال الغلبة في كلا الكلامين بخلافه على التقدير الاول لاعمالها في الناقل فقط دون المقرر فلو فرض الاقتضاء لكان
المقالات كان مقتضيها تقديم المقرر وعرفت ضعف الاستدلال بقلة النسخ بان رفع العقل ليس بنسخ كما يظهر من تعريفه بل لكون حكم العقل
معلقا على عدم الدليل لا يتصور فيه رفع مع وجود الدليل مضافا الى معارضته بقلة النسخ بلزوم نسخ الاقوى وهو العقل والمقرر معا بالا
وهو الناقل فقط فكما ان تقليل النسخ على مذهب المستدل يوجب تاخر صدق الناقل كذا مفسدة لزوم نسخ الاقوى بالاضعف يوجب تاخر
صدق المقرر وانقضوا ان ثبت من الغلبة وتقليل النسخ ولزوم نسخ الاقوى بالاضعف لا يوجب تعيين صدق واحد من المقرر والناقل مقدما على
الاخر ولو سلم ايجابه التعيين فغاية ثمرته فيما يترتب على التقديم والتاخير ثمرة كما في السنة النبوية القابلة لكون المتاخر منها ناسخا للمتقدم
وهذا انما يتم ان التكلم في المسئلة مما كان بين العامة فتدبر فلو اوردنا اسبقا صدق تعارض المقرر والناقل من الاخبار نقول ان الخبرين
اما من النبي ص او من الائمة عليهم السلم وعلى التقديرين اما كلاهما قطعي الصدق او ظني الصدق او احدهما قطعي والاخر ظني وعلى التقادير اما التاريخ
معلوم او مجهول فلو كانا من السنة النبوية القطعية كانا كالايتين المتعارضتين فمع العلم بالتاريخ كان العمل على المتاخر ناقلا كان او مقررا ومع الجهل
بالتاريخ لا بد من التوقف بملاحظة نفس الخبرين لاحتمال كل منهما ان يكون ناسخا او منسوخا وبعد ملاحظة اخبار التخيير فلنا التمسك بها
من السنة النبوية كما هو الظاهر حكمنا بالتخيير وان لم نقل بالشمول كانا كالمتعارضين من الكتاب المجهول التاريخ في الرجوع الى الاصل بعد التساقط والتوقف
والاعتبار ايضا يساعده غير صالح لتعيين تاريخ صدق واحد منهما ولو كانا من السنة النبوية الظنية فان قلنا بكون الظنيين منها صالحين لان يكون
احدهما ناسخا والاخر منسوخا كانا كالقطعيين وان قلنا بان الخبر الواحد غير صالح لذلك فمع فرض عدم النسخ في كلام من الظني ومع عدم احتمال
التقية لا يبقى الا احتمال الخطا في احد النقلين فيندرج المفروض في قولهم ع اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك بايهما اخذت وعرفت وجه تقديم اخبار
التخيير على اخبار الاصل ولو كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فالظني لا يقاوم القطعي لعموم التعليل في قولهم ع فان المجمع عليه لا ريب فيه ولو كان الظني
موافقا للاصل فبالتامل في ذلك يظهر ان الاصل كما لا عبرة به مع وجود المرجحات المنصوصة كذا لا عبرة به مع فقدها فان ظاهر سياق اخبار
العلاج يقتضي اتحاد مورد الترجيح والتخيير من هذه الجهة ولو كانا من اخبار الائمة فاحتمال النسخ منتف ومع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا
احتمال التقية او مصلحة اخرى في القطعيين منهما وبزيادة احتمال الخطا في احد النقلين في الظنيين منها فمع فقد المرجحات لا يكون الاصل مرجحا
لما عرفت فينحصر الامر في التخيير ويرجع بعض ما ذكرنا الى ما حققه المحقق ره في المعارج بعد نقل القولين وحاصل الحجتين واستجوده في المعالم
وكيف كان فشهرة القول بتقديم الناقل بين الخاصة غير محققة وكذا كون بنائهم في كتب الاستدلال على الترجيح بالاعتضاد بالاصل
غير محقق والتنافي بين الامرين والحاجة الى نقله اذا وقع في كلام جماعة واحدة انما هو اذا تحقق الوقوع نعم يوجد الاستدلال بالاصل
العقلي مع وجود الادلة وترجيح احد الدليلين على الاخر بالاعتضاد بالاصل في عبارات جماعة من متاخري المتاخرين لكن لعل نظرهم في
ذلك في مقام الترجيح مثل نظرهم فيه في مقام الاستدلال فكما لا يجوز الاستدلال بالاصل مع وجود الدليل الا مع قطع النظر عنه والاغماض
عرفت ان الاصل لا يحكم به الا على مجهول الحكم ومع وجود الدليل الذي يبين امره ليس بمجهول الحكم فكذا لا يجوز الترجيح به الا مع قطع النظر عن المتعارضين
فيصير الاصل حينئذ الحاظر حجة لاحد الاحتمالين لا لاحد الدليلين فتدبر جيدا **قوله** ومن ذلك ترجيح كون احد الخبرين مفيدا للاباحة
الخ لا يخفى انهم اختلفوا في ان الاصل في الاشياء الغير الضرورية التي فيها امارة منفعة مع خلوها عن امارة المفسدة هل هو الاباحة وذهب
الى الاكثر او الحظر ونسب الى بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية او الوقف ونسب الى المفيد ره وبعض العامة فمن جزئيات مسئلة تعارض المقرر
والناقل ما لو كان احد الخبرين المتعارضين مبيحا والاخر حاظرا الا انه يختلف كون المبيح ناقلا او مقررا وكذا الحاظر باختلاف المذاهب في تلك

ان الاصل هو الحظر والمبيح عنده ما فاقد الحاظر واختلاف المذاهب فمن يقول ان الاصل هو الحظر مقرر ومن يقول ان الاصل هو الاباحة
فينعكس الامر عنده لما كان المشهور هو القول باصالة الاباحة كان الحاظر ناقلا عنه وانما اختاروا في المسئلة الكلية تقديم الحاظر كما في المقابيح حيث قال
ومن نهاية المأمول نسبة الى المشهور بل نقل فيه عن ابن واكثر الامامية تقدمه على الحظر ثم لم يذهب اليه احد لكن نفي الخلاف مشكل فقد حكى عن شرح
المختصر ميل البعض الى تقديم المبيح بل يحكي كلامه مسئلة اشتهى حكاية عن بعضهم التوقف مع تقديم الحاظر على تقديم الناقل وكيف كان فالمسئلة ثلاثية
الاقوال تقديم الحاظر وتقديم المبيح والتخيير وما استدل به للاول من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهما ما اجتمع الحلال والحرام الا
غلب الحرام الحلال وضعفه مثل ضعف الاستدلال على تقديم الناقل على المقرر ونحو ما يمسك نحو ذلك بوجه فكلا هو في الجمع مفروضاتنا لو الخبر بنفسه
بالخبر الاول وهو ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه
من حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله فيقع في اللوم ومرجعه الى ان الترك مما لا يريبك والفعل مما يريبك والى ان الاخذ بالمبيح
مما يريبك والاخذ بالحاظر مما لا يريبك ويحتمل [illegible] مما يوجب الاخذ بما لا يريب من الجزاء ولحكم العقل ويضعف من الكل الاستحسان الدلالة لانه
لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل فيقدم التحريم وكذا اذا طلق بعض نسائه ثم اشتبهت حرم وطي
الجميع واضعف منه الاستحسان بالامة بين الشريكين فانها لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر والتشريك يوجب ضعف
الكل وان كان عن البيان اما ضعف الاستدلال بالخبر الاول فلانه انما يناسب [illegible] اجزائه وهو الامر بعموم الموضوع والوثيقة على مقابلها الحقيقية
مخالف للاجماع ومستلزم للعسر والحرج او التكليف بما لا يطاق لان مقتضاه وجوب الاقتصار على القدر المتيقن وكل واقعة وترك ما عداه وجه
ريب لو ساعد عليه الادلة الاجتهادية فان وجوب العمل بمقتضاها لا يجعل نفس الواقعة يقينية وذلك مما لم يقل به احد التصرف في اريب محله
على ما كان اكثر [illegible] الا في نفسه على ما هو [illegible] بالنسبة الى [illegible] الواقع [illegible] المجاز والتصرف في الرواية
الامر بين التصرف في الامر بحمله على الاستحباب او مطلق الرجحان وبين التصرف في العام بارتكاب التخصيص فيه والاول ارجح ولا سيما اذا كان التخصيص
مستلزما لخروج الاكثر وسلمنا التساوي فيحمل الرواية [illegible] سلمنا ارجحية التخصيص لكن التعارض بينها وبين اخبار التخيير بالعموم من وجه والتأمنية اولى
والقهر والحكية في المسئلة عن الفقه [illegible] اخبار التخيير بالشاذ واما ضعف الاستدلال بالخبر الثاني فلان الظاهر منه اجتماع نفس الحلال والحرام
كما في الشبهة المحصورة لا اجتماع احتمالهما كما في الشبهة التحريمية الحكمية التي هي محل البحث فنقول بموجبه في مورده والمقام ليس من مورده
ويضعف كليهما انه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح
فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور وهو الحق تقديم الاباحة على الحظر في الشبهة الحكمية الا ان يقال ان الاحتياط وان لم يجب الاخذ به في
الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين بما دل عليه من مثل المرفوعة لكن قد عرفت انه ليس من الاخبار المعتبرة ولعلّها
حكاه سلمه الله من هذه الشهرة وجعله مبنيا [illegible] بعيد ضعيف لان الخبرين على تقديم الحاظر ابتناء المسئلة على ان الاصل في الاشياء الاباحة او
الحظر او التوقف حيث قال واما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الاباحة او
الحظر فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من التوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف
بينهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى فظهوره في الابتناء واضح الا انه لا يعلم من هذه العبارة انه بناء على تقديم المقرر او
الناقل فيحتمل على فرض اختياره حكم العقل بالاباحة قبل ورود الشرع او اختياره حكمه بالحظر ترجيح الخبر الموافق لحكم العقل او المخالف له على
كلا التقديرين لا وجه له بعد ما ذكرناه من الابتناء وجهه مع قطع النظر عن اخبار التخيير وانك قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي بعد التعارض هو
التساقط فيرجع الى الاصل في المسئلة ان كان فكل من اختار ان الاصل هو الاباحة او الحظر يرجع بعد التساقط اليه وكل من ذهب الى التوقف
كالشيخ ره لا اصل له حتى يرجع اليه فيتوقف من حيث [illegible] هذا المقام وانما يحكم بالتخيير بعد ملاحظة اخباره بما او يحكم العقل به
بعد التحير ولعل ظاهر عبارته ره ذلك لنفيه الاباحة والحظر العقليين بناء على ما اختاره من التوقف وحصره لهما في الشرع فلا ترجيح
لمن بلك الحكم العقلي ثم لو كان سائر [illegible] بعد ورود الشرع على ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط او العكس يتوجه عليه ره ان الترجيح لو كان مبنيا
على حكم العقل بالاباحة والحظر لكان مبنيا على حكم الشرع بهما ايضا مع التوقف في الحكم العقلي لابد من الترجيح بالحكم الشرعي والفرض عدم
التوقف فيه ولو كان بناؤه ره على التوقف في تعارض اخبار البراءة والاحتياط ايضا لم يتوجه عليه ما اورده سلمه الله عليه من انه لا نكره
من استفادة الحظر والاباحة من الشرع لا ينافي من ترجيح احد الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الاباحة مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او
على اصالة الحظر مثل دع ما يريبك الى ما لا يريبك لكن لعل ظاهر عبارته ره هو الاول الا ان يكون غرضه انهما انما يستفادان من الادلة الخاصة الشرعية
والمراد من [illegible] الاشتغال بما يفيد الاباحة من الادلة الخاصة بما يفيد الحظر كاشتغاله بما يفيد الاباحة من ادلة البراءة بما دل على الحظر والاحتياط من الادلة العامة

والحاصل [illegible] ان هذا الامر [illegible] حتى يتبين [illegible] فحاصله التوقف في المقامات المشتبهة لابد من تحصيل [illegible] الشرع
ثم اورد على [illegible] من القدماء بوجوه الاول ان ما ذكره الشيخ انما يتم اذا اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل بما اورد التقييد من الاخذ بالحوط
الجزم [illegible] سبب ثبوت هذا [illegible] عند عدم وجوب [illegible] كما [illegible] المهذب [illegible] الاستبصار والثاني ما
لذكره [illegible] الثالث ان مقتضى التوقف على ما اختاره [illegible] وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به [illegible] كان اللازم
بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر [illegible] التخيير على ما [illegible] من الحظر [illegible] على القول [illegible] الحظر ولا يتم
ما [illegible] الترجيح في المقام ويمكن [illegible] الكف الناشي من التوقف [illegible] بالكف الناشي من ترجيح دليل الحظر ولا
من القول [illegible] الاول ومنع الثاني [illegible] الخبر الحاظر على المبيح [illegible] المرجح ولا [illegible] التوقف [illegible] الكف لانه مقتضى التوقف وعلى
التوقف [illegible] التخيير [illegible] ما [illegible] الخلق لامكان ان [illegible] لترجيح خبر الحظر فلا يجعل
المقام [illegible] التخيير [illegible] المرجحات وكان الكلام [illegible] الحظر [illegible] لاحتمال الترجيح [illegible]
القول [illegible] التخيير واختار الاحتياط [illegible]
من [illegible] الحظر [illegible] العقل او الشرع [illegible] الترجيح [illegible] المبيح او الحاظر لعدم [illegible] لا ان الاصلين على
كلا التقديرين [illegible] الاعلى [illegible] الحكم [illegible] الدليل الحاكم على [illegible] الفعل او الترك
[illegible] الحكم هو التخيير [illegible] الاشكال الوارد على [illegible]
[illegible] تقديم الناقل على المقرر [illegible] تقديم الحاظر على المبيح فلما ذا اختلفوا في الاولى [illegible] تقديم الناقل [illegible]
في تقديم الحاظر [illegible] المسئلة الاولى [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] بعضهم والمعروف تقديم [illegible] الحظر [illegible]
[illegible] القرآن [illegible] تقديم الناقل [illegible]
[illegible] تقديم المبيح على الحاظر [illegible] تقديم المقرر على الناقل [illegible] المسئلة [illegible]
الحاظر [illegible] تقديم الناقل ايضا في تلك المسئلة [illegible] الاكثر [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] التخيير [illegible] الخامس [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] تقديم الناقل [illegible]

تنبيهات الاول ان الاصل المرجوع اليه في المقام من الاستصحاب او البراءة او الاشتغال هو الاصل الجاري في الشبهة الحكمية [illegible]
[illegible] الاحكام الشرعية [illegible] في الشبهة الحكمية الناشئة عن الشبهة الموضوعية [illegible] خارج عن محل البحث [illegible] الاستصحاب
[illegible] لتقديم الناقل [illegible] الاستصحاب [illegible] الحيوان
[illegible] الشبهة [illegible] حكمية لا موضوعية [illegible] الحرمة [illegible]
[illegible] الفرق بين التخيير بين المبيح والحاظر وبين الاباحة [illegible] المرجح على كلا التقديرين [illegible] جواز الفعل
[illegible] الاباحة [illegible] جواز الفعل [illegible] التخيير [illegible]
الفعل [illegible] الاباحة [illegible] جواز [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible] الخبر الدال على [illegible] الدال على الوجوب [illegible]
[illegible] الواقع [illegible] الدال على الحرمة او الدال على الوجوب [illegible] التخيير [illegible] الثاني [illegible]
الوجوه الاول [illegible] الدال على الحرمة [illegible] التخيير [illegible] الاحتياط الثاني [illegible] على وجوب التوقف [illegible]
[illegible] التوقف [illegible] الشبهة الثالث [illegible] الحرمة [illegible] الوجوب [illegible] الفعل
واهتمام الشارع [illegible] **قوله** [illegible] الامر والنهي [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] الحرام [illegible] الحرمة [illegible] واجب [illegible]
[illegible] **مدفوع** [illegible] الامر والنهي [illegible] الاحكام المصالح
المفاسد [illegible] **الرابع** [illegible] الحرمة [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الحرمة [illegible] الواجب [illegible]

مقصود ما تم ارى الى الحركات فالفتح المردد بين الوجوب والحرمة والفاعل من جهة الطبع بالنسبة الى فعله وتركه كان تركها اسهل لسهولة الفعل المتضمن
مشقة الحركة كان المحافظة على الاسهل اولى التماس لاستقراء على الغالب بحسب موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام وتطلب الشارع لجانب الحرمة كما في ايام
الاستظهار والماء المشتبه بالنجس ومن التأمل في هذه الوجوه الا ان هذه الوجوه لما قطعنا انها انما تنشأ منها الا يحصل بالنوع جعل الحرمة بنفسه لا منشأ موجه
الحق وان قلنا بافادتها القطع بتقديم الحرمة ولذا نعلم من الامور التي لا يحصل بها التفاصيل بين الحرمة كالاصل ضعفا لكل وضعفها ما اخرجت
ملائمة للاصل لاصالة التعيين عند دوران الامر بين التعيين والتخيير بل مقتضى اصالة البراءة عن كلفة التعيين هو التخيير لكن للاصالة
لكنه يمنع لمعونة من الشارع بيان وفيه رده هو التخيير لا لمرجح هو الفعل المتضمن كونه يسمى لاختيار وبه يشعر بطرق بها من ايهما
في غيرهما ولو تقتضي ذلك لاختيار لها ابن مورد يصح لها علينا مع كثرتها واستفاضتها او تماجلنا وقلنا امتنعا في البلاد بحسب وجوه
التمكن من الرجوع الى الامام عم لا يمكن الجزم بان المرجح عند تعارض مثل هذا الوجوب والحرمة هو اختيار التخيير الخالص لكون المرجح الى الاحتياط
والتوقف في صورة عدم التمكن من ذلك لا محيص عن العمل بها فورد الجزم هو هذه الصورة واما الثاني فلان ما استدل به على وجوب
التوقف عند الشبهة من خبر التثليث لا يدل على الوجوب ممنوع سلمنا الدلالة لكن الظاهر منه عن صورة دوران الامر بين المحذورين
واما الثالث فلان الغلبة ولو كانت مسلمة لكن حكم العقل او الشرع لا يثبت مع المفسدة المحتملة على نحو الوجوب الذي هو على الكلام
ممنوع لا يحتاج تسليم ذلك مع منع الحكم في الشبهة التحريمية الخالية عن احتمال الوجوب كما قررنا في محله واما الرابع والخامس فكل منهما من قبيل
انهما من سنخ امارات تعارض وغير العقلاء مستند على من يتعلمه الاستقراء لينها لا مورد يكون الغرض منها المماثلات معهم واما السادس
فلان ترك العبادة في ايام الاستظهار الاحتياط الام الحيض ليس على سبيل الوجوب سلمنا لكن لعله من باب ملاحظات ما قبل الحيض وحرمة العبادة
لترجيح جانب الحرمة على الوجوب لما ترك العبادة في اول رؤية الدم ولو كان الملاك فانما النصوص فلعله ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض لكان تارك
للطهارة وعدم الحيض وجوب العبادة فالقول بالدليل الوارد لا لترجيح ونحوه ما ذكرنا من ما اشتبه الماء المشتبه بالنجس عند ثبوت ذلك
المشروط بالطهارة فلعله لثبوت البدل عن الطهارة المائية وهو التيمم مع عدم الاعتبار التي منع الشارع عن استعمال الماء وعلى فرض تسليم ترجيح
الحرمة فلما لم يحصل منها ما في وجه لحق ما نحن فيه وتحقيق الكلام في ما ذكر لك موكول الى محله فلعله لا محيص عن التخيير فيما
الحق من ترجيح جانب الحرمة فمنه فلعله انما كان مع الاغماض عن اختيار التخيير **فتلخص** من جميع ما ذكرنا ان العمدة على مسلك هو
حرمة الحكم بالتخيير كسائر الخبرين المتعارضين من جهة القوة ولا لتوهم ترجيح احدهما بالمرجحات المنصوصة وعلى المسلك الاخر عند الشك
في الدلالة لتحصيل اقرب الى الحكم الموجب لعدم ترتبه الى الواقع فان المرجحات الثلاثة لا ترجح من الاصل لا مورد لطلق المقام الا بعد ما انتفى التخيير
مطلقا او حكومة منهما او ان قلنا بكونها المرجح في كافة الاحتمالات من الجانبين من التصور حيث كان الموجب لعدم تبين ان الاصل
على التخيير هو اللازم لعدم لغا الالهام او تعارض الامارات لعدم الجزم بعدم منافي من اعتبار الغاية فيها انما قلنا بحجيتها من جهة الطريقية السالمة
عند التعارض واما ان قلنا بحجيتها من جهة السببية فقلنا ان في مسلك ما قد تكون المتعاضين من باب الواجبين المتزاحمين استقل العقل
بالتخيير فالتخيير للعقل وعلى مقتضى التوقف على السببية ايضا الا اذا علم ان التخيير لا يجري على السببية ايضا الا فيما استقل العقل
بعدم التخيير وهو الغرض المستفتى لكن فيما حيث انما الى الاصل ان هذا الترجيح في شيء بل هو على الاصل عند سقوط الاماراة عن الحجية
المشتملة التعارض كما ان قلنا بالتخيير في تعارض الامارات من باب تنقيح المناط بتقريب ان حكم الشرع او العقل بالتخيير في الخبرين ما هو لاجل كونهما
امارتين متعارضتين فلا مرجح لاحدهما على الاخرى وهذا المناط موجود في تعارض الامارات ايضا كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تامل
لكون العقل المستنبط لا قطعية لاحتمال خصوصية في الخبرين لا ممتنع لا يمكن الالحاق بالقياس المحرم كما ان في ذلك التامل حاصل في الخبر
الترجيح المتقدمة في تعارض الاخبار منها وان كان الظاهر من بعضهم على حكايته سلمنا فيه عدم التامل وجوب الحاق جميع احكام الخبرين من الترجيح
باقسام المرجحات فيها استدلالا بعدم الخلاف فيه ولكن ان ثبت الاجماع على ذلك للحق بها ذلك في الاجماع المنقول حيث انه خبر فيشمله حكم الخبر من الترجيح
او الترجيح عند التعارض مع مثله بقوة الانتقال الاجزاء وبعدما الامارات حتى في الاجماع المنقول تامل لكن ذلك قبل الغاية الا ان الطرف
عن الخبرين فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه طريق مخصوص سوى الاجماع المنقول بالخبر الواحد سوى الشهرة على رغم من زعم شمول قوله
اشتهر بين اصحابك لها واما الكتاب المجيد فهو خارج عن المقام لكونه من الطرق القطعية لقطعية سنده فلا تبعد ان قيل بحجيته انما هو لمطلق الطرف
الظنية من الاستقراء والشهرة بناء على عدم شمول الحديث لها كما هو التحقيق وظاهر الاجماع ونحوها فانما هي من باب مطلق الظن ولا ريب ان الترجيح
في تعارضها الامارات المعتبرة هو هذا الوجه الجلي فتساقط المتعارضين ان رفع النظر من كليهما او سقوط احدهما عن الحجية وبقاء الاخر بالمعارضة
او رفع النظر عنه وحيث ان نوع القائل بحجية الظن المطلق يجري في الكتاب ايضا كما يجري في اثبات المتون القطعية فاصول استنباط المراد

[illegible] في كلام [illegible] هو التخيير

١٥

الظنية كالإجماع المنقول وقطعيتها السند لا يوجب الخروج من الظن في الظنية أي الموجبة للظن بالحكم فمكثر الفاسد من التكلم في جريان الترجيح والتخيير
في تعارض الكتاب مع مثله الآن بيانهما أن رجحانه الرجحانية وافقه الكتاب في الفرائض الفاسد وهنا من جانب بأن نفي الكتاب مقدمة وأما الإجماع المنقول
فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة وأما الترجيح من حيث الصدور وجهة الصدق فإن قلنا بشموله لفظ النبأ في آية النبأ
لشاملية كون النبأ أعم من الخبر عن الحس [illegible] وشموله لفظ الخبر في أخبار العلاج ونحوها الموجبة أخرى فقلنا بصدق الخبر المصطلح المرادف للحديث لا
المقابل للإنشاء عليه [illegible] التأمل في جريان الترجيحين فيه وإن قلنا بشمول النبأ له مع عدم صدق الخبر المصطلح عليه فأخبار علاج تعارض
الأخبار وإن لم تشمله لكن عموم التعليل المستفاد من قوله فإن المجمع عليه لا ريب فيه وقوله لأن الرشد في خلافهم يشمله فتأمل إن المراد بالأخبار
فيه كونه أقل احتمالا لا يجري فيه الترجيح من حيث الصدور [illegible] أن المراد بأن الرشد في خلافهم كون ما خالفهم رشدا وإن لم يكن الخبر المصطلح فيجري
فيه الترجيح من حيث جهة الصدور لا أن خصوص مورد التعليل هو الخبر المصطلح لا يخصصه ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبر
في الإجماعين المنقولين بل غيرهما من الأمارات التي تفرض حجيتها من باب الظن الخاص ومما ذكرنا يظهر حال تعارض الخبر مع الإجماع المنقول لو
عنه من الظنون الخاصة [illegible] والمحصل في الكل على ما سلكه رحمه الله تعالى أن الأمارات المعتبرة من باب الظن الخاص إن كانت مشمولة لأخبار
العلاج يجري فيها الترجيح والتخيير بملاك الأخبار وإن لم يكن مشمولة لها يجري فيها الترجيح بعموم التعليل فيها وما لم يوجب فيه ترجيح فالحكم
بالتخيير فيه أو الرجوع إلى الأصل مبني على وجود المناط القطعي الموجب للتعدي من الأخبار إلى غيرها وعدمه وقد عرفت في طي الأبحاث الى
المرجح على المسالك فلا نعيده والحمد لله على الفراغ من التعليقة الكاسدة على ما استفاده العلام الفهام [illegible] في أيام
غيبة الإمام عجل الله تعالى فرجه ومتع الله المسلمين ببقائه من الأخبار وكلمات [illegible] الأبرار في باب التراجيح وكان ذلك الفراغ في الثالث عشر
من شهر المعظم من سنة سبع وسبعين بعد الألف والمائتين وكان الشروع فيه في شوال من سنة ست وسبعين والحمد لله على [illegible]
للمشتغلين مع بلوغ السن إلى ما يقارب الستين ٥

وكتبه الحقير [illegible]
كان الفراغ [illegible]
وليلتمس ممن ينظر إلى هذا الكتاب
أن لا ينسانا من الدعاء [illegible] بعد
فطالما [illegible]
كما قال [illegible]

هذا كما كانوا وعاشوا وماتوا [illegible]

إن آثارنا تدل علينا
فانظروا بعدنا إلى الآثار
فيه

17 [illegible]

[illegible]

[illegible]

17 [illegible] 30

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]